



Filozofski vestnik

2

2015

Filozofski vestnik  
**THE ISSUE WITH KANT**

Edited by  
Rado Riha, Jan Voelker, Jelica Šumič Riha

ISSN 0353 4510  
Letnik/Volume XXXVI  
Številka/Number 2  
Ljubljana 2015

rw

# Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

## Uredniški odbor | *Editorial Board*

Matej Ažman, Rok Benčin, Aleš Bunta, Aleš Erjavec, Marina Gržinič Mauhler, Boštjan Nedoh, Peter Klepec, Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič Riha, Tadej Troha, Matjaž Vesel, Alenka Zupančič Žerdin

## Mednarodni uredniški svet | *International Advisory Board*

Alain Badiou (Pariz), Paul Crowther (Galway), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (Sydney), Ernesto Laclau † (Essex), Steven Lukes (New York), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal (Dunaj), Aletta J. Norval (Essex), Oliver Marchart (Luzern), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore), Wolfgang Welsch (Jena)

## Glavni urednik | *Managing Editor*

Jelica Šumič Riha

## Odgovorni urednik | *Editor-in-Chief*

Peter Klepec

## Tajnik | *Secretary*

Matej Ažman

## Jezikovni pregled angleških tekstov | *Translation Editor*

Dean J. DeVos

## Naslov uredništva

Filozofski vestnik  
p. p. 306, 1001 Ljubljana  
Tel.: (01) 470 64 70

## *Editorial Office Address*

Filozofski vestnik  
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia  
Phone: +386 (1) 470 64 70

fi@zrc-sazu.si | <http://fiz.zrc-sazu.si/sl/publikacije/filozofski-vestnik#v>

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode pošiljajte na naslov uredništva. *Editorial correspondence, enquiries and books for review should be sent to the Editorial Office.*

Revija izhaja trikrat letno. | *The journal is published three times annually.*

Letna naročnina: 21 €. Letna naročnina za študente in dijake: 12,50 €.

Cena posamezne številke: 10 €. | *Annual subscription 21 € for individuals, 40 € for institutions. Single issue: 10 € for individuals, 20 € for institutions. Back issues available. Master Card / Eurocard and VISA accepted. Credit card orders must include full name and address of the holder, card number, expiration date and CVC.*

## Naročila sprejema

Založba ZRC  
p. p. 306, 1001 Ljubljana  
Tel.: (01) 470 64 64  
E-pošta: narocanje@zrc-sazu.si

## *Orders should be sent to*

ZRC Publishing House  
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia  
Phone: +386 (1) 470 64 64  
E-mail: narocanje@zrc-sazu.si

© Filozofski inštitut ZRC SAZU | Institute of Philosophy at SRC SASA, Ljubljana

Oblikovanje / *Design*: Phant&Puntza

Tisk / *Printed by*: Cicero Begunje

Naklada / *Print run*: 500

**Filozofski vestnik**  
**The Issue With Kant**

Edited by

**Rado Riha, Jan Voelker, Jelica Šumič Riha**

XXXVI | 2/2015

**Izdaja | Published by**

Filozofski inštitut ZRC SAZU  
Institute of Philosophy at SRC SASA

**Ljubljana 2015**

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1 Kant I.(o82)

The ISSUE with Kant / edited by Rado Riha, Jan Voelker,  
Jelica Šumič Riha. - Ljubljana : Filozofski inštitut ZRC SAZU  
= Institute of Philosophy at SRC SASA, 2015. - (Filozofski  
vestnik, ISSN 0353-4510 ; 2015, 2)

ISBN 978-961-254-861-2

1. Riha, Rado

282843904

# Contents

Filozofski vestnik

The Issue With Kant/Aux prises avec Kant/Die Sache mit Kant

Volume XXXVI | Number 2 | 2015

- 7      **Rado Riha, Jan Voelker**  
Introduction: The Issue With Kant
- 11     **Bernard Baas**  
Ulysse en Baltique
- 33     **Tania Espinoza**  
The Ethics of Psychoanalysis *Encore*, Beyond the Limits of Speculative Reason
- 55     **Christian Fierens**  
Logique de la vérité et logique de l'errance chez Kant et chez Lacan
- 87     **Simon Hajdini**  
What's the Difference? Kant and Lacan
- 111    **Zdravko Kobe**  
*Epigenesis der Moralität*  
Kants Moralphilosophie zwischen dem Kanon und der *Grundlegung*
- 139    **Rado Riha**  
Das transzendente Subjekt und sein *Dawider*
- 155    **Dirk Setton**  
The Capacity to Sustain Receptivity Spontaneously:  
Imagination in Kant's Theory of Experience
- 173    **Guillaume Sibertin-Blanc**  
D'un aléa sexuel de la normativité juridique chez Kant :  
notes sur la perversion comme condition quasi-transcendantale du droit
- 199    **Jan Völker**  
The *I think* and Its Imaginary Unity
- 221    **Notes on Contributors**
- 225    **Abstracts**

# Kazalo

Filozofski vestnik

Zadeva Kant

Letnik XXXVI | Številka 2 | 2015

- 7      **Rado Riha, Jan Voelker**  
Uvodnik: Zadeva Kant
- 11     **Bernard Baas**  
Odisej na Baltiku
- 33     **Tania Espinoza**  
Etika psihoanalize *Encore*, onstran meja spekulativnega uma
- 55     **Christian Fierens**  
Logika resnice in logika blodnje pri Kantu in Lacanu
- 87     **Simon Hajdini**  
V čem je razlika? Kant in Lacan
- 111    **Zdravko Kobe**  
*Epigeneza moralnosti.*  
Kantova moralna filozofija med Kanonom in *Utemeljitev metafizike nravi*
- 139    **Rado Riha**  
Transcendentalni subjekt in njegov *Dawider*
- 155    **Dirk Setton**  
Zmožnost spontanega ohranjanja receptivnosti:  
upodobitvena moč v Kantovi teoriji izkustva
- 173    **Guillaume Sibertin-Blanc**  
O spolni naključnosti pravne normativnosti pri Kantu:  
pripombe k perverziji kot kvazitranscendentalnem pogoju prava
- 199    **Jan Völker**  
*Mislam* in njegova imaginarna enotnost
- 221    **Podatki o avtorjih**
- 225    **Povzetki**

**The Issue With Kant/  
Aux prises avec Kant/  
Die Sache mit Kant**





Rado Riha, Jan Voelker

## Introduction: The Issue With Kant

With this issue of *Filozofski vestnik*, its editors would like to once again bring up the ‘issue of Kant’. And without any hesitation one should perhaps at first consider the vagueness and ambivalence of this ‘issue of Kant’ to be a precise indication of a specific problematic. Like many other philosophical names of the past, the name ‘Kant’ is torn between different traditions, exegeses, and territorial claims. But there is one line of division that the name Kant shares with his central and impassioned opponent Hegel in a way that distinguishes these two names from other names. This is, of course, the line of division between the so-called analytical and continental traditions of philosophy. And of these two, it is perhaps the name of Kant in which the lines of conflict multiply. Not only the fragmentations of the dispute between these two strands of philosophy seem to be blurred in Kant, but also the lines of the inner fragmentations of the continental discourse.

While continental philosophy has shifted its focus to the Hegelian themes of German idealism in recent years, on the analytical side the debate on Kant’s works has never ceased. Thus, on the continental side, the tradition of the debate about the Kantian philosophy seems to be broken, not only at a certain point, but at several points. Was it not perhaps always the case that the debate about Kant’s oeuvre in the continental discussion had the shape of a dissected and disseminated contiguity? The list of authors that have engaged with Kant is long and varied: Various thinkers, such as Lyotard, Foucault, Adorno, Heidegger, Deleuze, Derrida, Badiou, Žižek, and Lacan, have dedicated works, books, and concepts to the heritage of the founder of transcendental philosophy. And as heterogeneous as they might appear, these thinkers have influenced contemporary continental philosophy to a great extent. They have paved the way, in many respects, for what could be considered a second “revolution in the mode of thought”. That is to say: there is a strong Kantian moment in contemporary continental philosophy. The aesthetics, the thought of autonomy, the transcendental, the moral question, the figure of critique – all these issues of Kant, to

name just a few, have been elements of these discussions. But is there an ‘issue of Kant’ as such in the debate on contemporary continental philosophy? Maybe one should thus accept the vagueness of this formulation – ‘the issue of Kant’ – and take it to be a question mark. The question is, then, what is that Kantian moment in contemporary philosophy, and what about it in the present?

One of the central tasks in this respect would be to analyse how the two conceptually fundamental figures of thought – that of the subject and that of the object – of Kant’s first revolution become apparent in the aforementioned approaches. In what ways are they carried on, productively interrupted, or pursued and misunderstood? Another necessity, associated with the former, is the question of in what way the three Kantian critiques should be understood as achievements of one coherent philosophical project. Can the practical philosophy in Kant be considered as being a departure from some of the theoretical foundations of the first Critique? Is the third Critique a continuation of the transcendental problematic or does it rather generate a field of its own? More generally, the question is whether it is possible to pry out some parts of this oeuvre and to incorporate these parts in a modern continental philosophy that is mainly centred on the battleground – as Kant would have it – of the subject. If these two aspects are considered together, the question is twofold: if the central stake in contemporary continental philosophy is the subject – from its apparent abolition up to its recurrence – is the role of Kant then to be ascribed to the unity of the three Critiques or rather to certain specific aspects of this oeuvre?

Be it the former or the latter, in wider parts of contemporary continental philosophy a reigning scepticism towards the works of Kant is to be recognised. This scepticism is above all directed against the Kantian notion of politics, against the generality of the transcendental, and perhaps also against his reluctance as regards ontology. Thus, while on the one hand the reconsideration of the notion of the subject is one of the major tasks of any contemporary philosophy worthy of its name, the Kantian heritage seems, on the other hand, to be too deeply inscribed into the tradition of philosophy as a guardian of the actual state of things, a philosophy unworthy of its name. Kant’s claim to the generality of the transcendental might be too rigid to account for any differences, while the transcendental gap between thought and practice possibly inhibits any autonomy of the practical differences themselves. Thus, the Kantian subject might be too bloodless, and too frozen in its shape. Too bloodless, too transcenden-

tal, but also not ontological enough: This is only an apparent contradiction, for the question of the subject in contemporary continental philosophy is directly linked to the ontological as a foundation of the possibility of change, of difference. Too much transcendentalism encloses the possibility of change in the laws of the given world. Thus, the Kantian subject is sceptically suspected of being a statue rather than an agent of (social) change.

It is the exaggeration of this sceptical stance that also allows one to point out the moments of its inconsistency. In contrast, it becomes important to reconsider the Kantian moment in continental philosophy – precisely in its dissected and disseminated contiguity, as it is perhaps this multiplicity of Kantian constellations that demand to be systematised. Again, the subject: If it is a task of current continental philosophy not only to reconsider the theory of the subject, but also to have to break with the subject as the formalised and generalised form of the subject, then the ‘issue of Kant’ becomes even more problematic. Apart from the first critique, Kant continues his engagement with the subject throughout the second and third critiques. And it is especially in the third critique that one might understand the transcendental subject to be supplemented by a specific and determined process of subjectivation. But then again, already the transcendental subject in Kant is characterised by a fundamental ambiguity: Although the transcendental structure determines the subject as one, in Kant, the transcendental subject is at the same time split in its inner core. It is the one that cannot appear to itself, although it needs to be thought. In the understanding of our self, there is always a fleeing point that we are unable to grasp. It is not as if Kant would have deemed the transcendental point to simply be some dry theoretical construction; it is also empirically missing in the practical self-understanding of a self. The subject in Kant is thus in itself a multiple correlation of instances. It is in constellations like this that the inner multiplicity of Kant arises. And we might adopt this multiplicity for the necessity of a contemporary Kant: Not *a* Kant in continental philosophy, but an inherent multiplication of Kant in continental philosophy is needed. So to speak, to create two, three, many Kants.

Following from this, questions such as whether there is any use of Kant for a materialist renewal of the theory of the subject might have a different ring. It might also become possible to make the conceptual changes in Kant’s theory of the subject – throughout the three critiques – fruitful for an elaboration of a materialist notion of the subject. And eventually Kant’s philosophy might also

be used as a possible conceptual basis for the determination of a materialist notion of the object.

It might be the case that not all of the articles gathered in this issue share these demands for a contemporary Kant. They will impose their own demands on us as readers – but in any case, the articles gathered in this issue share the common claim that a continental philosophy of the subject cannot do without Kant. This is the issue with Kant.

Bernard Baas\*

## Ulysse en Baltique

C'est un lieu commun de l'esthétique : le spectacle de la mer déchaînée, de la tempête jetant sur les flots le chaos et la mort sur les navires, est le spectacle sublime par excellence. Il aura fallu toute la subtilité critique du vieux Kant – « le grand Chinois de Königsberg »<sup>1</sup>, comme disait Nietzsche en référence non tant au catogan de l'illustre philosophe qu'à ce qui lui apparaissait comme un penchant aux chinoiseries métaphysiques – pour rendre compte de la logique secrète de cet étrange sentiment esthétique. C'est, en l'occurrence, la logique de ce que Kant appelait le « sublime *dynamique* » : que se présente à notre perception sensible le spectacle de la force irrésistible de la nature, tel « l'océan immense soulevé de fureur », et voilà que – « pourvu que nous nous trouvions en sécurité » – se découvre en nous « un pouvoir de résistance »<sup>2</sup> supérieur à cette force, pouvoir suprasensible donc, qui n'est autre que celui de notre « destination »<sup>3</sup>, c'est-à-dire la liberté morale. C'est pourquoi, indépendamment de tout jugement téléologique, « il faut être capable » de contempler l'océan « uniquement à la manière des poètes », et, « y apercevant, lorsqu'il est agité, un abîme menaçant de tout engloutir, de le trouver cependant sublime »<sup>4</sup>.

*Suave mari magno...* Les poètes, en effet, n'ont pas failli à cette manière de considérer le spectacle de l'océan furieux. Et pas seulement Lucrèce. Homère déjà mettait tout son talent à décrire les tempêtes qu'avait dû affronter Ulysse, à tel point que le texte même de l'*Odyssée* semble parfois obéir au rythme de la mer, tantôt déchaînant la fureur des dieux sur l'esquif du héros, tantôt le délaissant sur son navire étale. Et c'est aussi sur une tempête que s'ouvrira – en un autre temps et sur une autre mer – le premier grand « drame musical » de Wagner :

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, § 210, traduction G. Bianquis, éd. Aubier, Paris, 1951, p. 245.

<sup>2</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (Ak. V, 261), traduction A. Renaut, éd. G.F., Paris, 1995, pp. 243–244.

<sup>3</sup> *Ibid.* (Ak. V, 262), p. 244.

<sup>4</sup> *Ibid.* (Ak. V, 270), p. 254 (traduction modifiée).

\* Honorary professor at the Première supérieure, Lycée Fustel de Coulanges, Strasbourg

*Der fliegende Holländer, Le Vaisseau fantôme*. Il est vrai que Wagner, quittant Riga, après un bref séjour à Kœnigsberg, avait dû affronter réellement les fureurs de la mer baltique ; et – on le comprend – il ne s’y était guère senti en sécurité. Reste que, selon son propre témoignage, ce fut à cette occasion qu’il conçut le projet de cet opéra, dont Slavoj Žižek nous assure qu’il est « une variation sur le prototype grec d’Ulysse »<sup>5</sup>.

Cette manière d’associer la figure du héros homérique aventureux à la forme la plus moderne de l’esthétique musicale se retrouve aussi, quoique dans une perspective toute différente, dans le célèbre essai d’Adorno, *Ulysse, ou mythe et raison*, inséré comme première « digression » (la seconde portant sur Sade) dans *La Dialectique de la raison*<sup>6</sup>. Sa remarque sur « la rencontre manquée d’Ulysse avec les Sirènes » qui serait à l’origine de ce que « tous les chants ont une blessure »<sup>7</sup> peut bien faire penser à la complainte – la fameuse *Klage* – du héros wagnérien, notamment celle du Hollandais au premier acte de l’opéra<sup>8</sup>. Mais, avant cette remarque, il avait tenu à souligner que, dans cet épisode homérique, Ulysse, ligoté au mât, entend, certes, les chants des Sirènes, mais sans s’exposer à leur danger mortel, de sorte que, d’un côté, celles-ci perdent leur pouvoir pratique d’enchantement mortifère pour devenir « simple objet de la contemplation » esthétique, donc « art », et que, de l’autre, Ulysse se retrouve dans la position de l’« auditeur passif » qui « écoute un concert comme le feront plus tard les auditeurs dans la salle de concert »<sup>9</sup>. Sans doute aurait-on pu s’attendre

<sup>5</sup> S. Žižek, *Variations Wagner*, traduction Isabelle Vodoz, éd. Nous, Caen, 2010, p. 60.

<sup>6</sup> Cf. M. Horkheimer et Th. Adorno, *La Dialectique de la raison*, traduction Eliane Kaufholz, éd. Gallimard-TEL, Paris, 1974, pp. 58 sqq.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 73. Le texte se poursuit ainsi : « et la musique occidentale tout entière souffre de l’absurdité que représente le chant dans la civilisation, ce chant qui proclame néanmoins le pouvoir de tout art musical qui est d’émouvoir ».

<sup>8</sup> Cf. *Le Vaisseau fantôme*, acte I, scène 2 : « Le salut que je cherche sur terre, jamais je ne le trouverai !... Flots des océans, je vous reste fidèle, jusqu’au jour où se brisera et tarira votre dernière vague ! ... » (traduction G. Pucher, in *L’Avant-scène opéra*, n°30, Paris, 2010, p. 17).

<sup>9</sup> *La Dialectique de la raison*, op. cit. p. 50. Sur cette interprétation du mythe d’Ulysse, on lira avec intérêt le commentaire d’Anne Boissière (*La Pensée musicale de Theodor W. Adorno – L’épique et le temps*, éd. Beauchesne, Paris, 2011), qui réfère ce passage à la thèse plus générale d’Adorno : « Si seule la contemplation esthétique peut élever la musique à son statut d’art, le prix à payer est celui d’une [...] neutralisation de la spatialité biologique des corps » (p. 139) ; mais, du coup, la réintroduction de l’élément spatial-gestuel dans le drame wagnérien signifie que « la neutralisation du charme par les liens qui retiennent Ulysse n’a plus cours : la musique [re]devient pure magie captatrice » (p. 141).

ici à quelques considérations sur la dimension sublime – au sens précisément kantien – de la « blessure » qui affecte le chant et la musique en général, ou sur l'étrangeté du « *Chant des Sirènes* » qui, comme le dira Blanchot, « faisait naître en celui qui l'entendait le soupçon de l'inhumanité de tout chant humain »<sup>10</sup>. Et pourtant, rien de tel dans le texte d'Adorno : tout son commentaire est focalisé sur la position « sociale » d'Ulysse en qui il voit, non le prototype du héros wagnérien, mais l'anticipation mythique de la bourgeoisie industrielle, la figure du « propriétaire foncier qui fait travailler les autres pour lui », ces « rameurs qui ne peuvent se parler [et qui] obéissent tous au même rythme, comme le travailleur moderne à l'usine, au cinéma »<sup>11</sup> – pour un peu, il faisait de ces pauvres rameurs des amateurs de jazz !...<sup>12</sup>

On ne s'étonnera donc pas que cette « digression » sur Ulysse soit suivie de celle qu'Adorno consacre à Kant et Sade (dans une perspective qui n'a pas grand chose à voir avec le *Kant avec Sade* de Lacan) : il s'agit, là encore, de rendre compte du projet moderne non seulement de domination de la nature par la raison, mais aussi de domination de soi par cette même rationalité, ainsi que l'atteste l'exigence à la fois kantienne et sadienne d'*apathie* et donc d'*autonomie*<sup>13</sup> : c'est l'idéal du « sujet bourgeois libéré de toute tutelle »<sup>14</sup>. Mais cet idéal a son prix : le renoncement au bonheur. C'est ainsi qu'il faudrait comprendre le défi qu'Ulysse lance aux Sirènes : il s'expose au danger mortel de leur chant ; mais, ligoté au mâ, il se prémunit et donc se prive de leur enchantement. Ainsi, « plus la tentation grandit, plus il fait resserrer ses liens, tout comme les bourgeois, par la suite, refusèrent le bonheur d'autant plus obstinément qu'il leur devenait plus aisément accessible à mesure que leur pouvoir augmentait »<sup>15</sup>. C'est en quoi

<sup>10</sup> M. Blanchot, «Le Chant des Sirènes», in *Le Livre à venir*, éd. Gallimard-Idées, Paris, 1971, p. 10.

<sup>11</sup> *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 52.

<sup>12</sup> On sait qu'Adorno tenait le jazz pour une forme musicale pauvre et abrutissante, symptôme de l'industrie culturelle américaine ; cf. notamment ce jugement sans appel (cité par Ph. Lacoue-Labarthe, in « D'un "désart obscur", remarque sur Adorno et le jazz », in *L'Animal*, n°19–20, 2008, p. 207) : « C'est précisément dans le domaine du rythme que le jazz n'a pas grand chose à offrir ».

<sup>13</sup> On trouve un écho de cette thèse dans l'ouvrage de Bernard Doray (*La Dignité – Les débuts de l'utopie*, éd. La Dispute, Paris, 2006, p. 109) : « Ulysse et ses rameurs, le rationnel absolu kantien et le soumis sadien..., ces couples annoncent les deux acteurs du capitalisme industriel : le capital et le travail ».

<sup>14</sup> *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 97.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 50.

la ruse d’Ulysse – sa fameuse *mêtis* – est « le défi rationalisé »<sup>16</sup>, par lequel « la dignité de héros n’est acquise qu’au prix de l’humiliation subie par toutes les aspirations à un bonheur total, universel, sans partage »<sup>17</sup>.

On l’aura compris : c’est Kant qui est ici directement visé, lui qui a en effet théorisé la subordination de l’inclination au bonheur à l’exigence de moralité que prescrit la loi rationnelle. Mais de là à le réduire à la fonction d’idéologue de la bourgeoisie triomphante, il y a tout de même un pas qu’on peut se garder de franchir. En revanche, on ne manquera pas de remarquer que cette façon de chercher dans le personnage mythique d’Ulysse une anticipation du sujet moral kantien n’est pas totalement étrangère à Kant lui-même, qui – en une seule occasion, il est vrai – s’est également prêté à filer la métaphore homérique pour évoquer cette autre tempête, la tempête de l’âme balancée entre sollicitations sensibles et impératif moral :

« L’impératif catégorique du devoir fait résonner sa voix de fer entre les attraits de sirènes des excitants sensibles, ou aussi de ce qui menace et fait peur »<sup>18</sup>.

\*

Sans doute peut-on entendre dans cette double métaphore vocale une manière de dramatiser les tiraillements de l’âme, au point d’en faire une scène lyrique sur laquelle s’affrontent la voix enjôleuse de la séduction et la voix métallique du commandement (du Commandeur ?), quelque chose comme un interminable duo d’opéra – interminable, parce qu’aucune des deux voix ne pourra jamais parvenir à étouffer l’autre –. Mais sans doute aussi ne faut-il pas surestimer cette dramatisation. En revanche, rien n’interdit d’en prendre prétexte pour considérer l’image qui nous fait voir le sujet moral sous les traits du héros attaché à son mât et exposé à l’enchantement des Sirènes. Non qu’on veuille par là reconduire la récupération de la figure d’Ulysse par les Pères de l’Eglise, qui en faisaient un emblème de la résistance à la tentation, le mât préfigurant la croix

14

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>18</sup> E. Kant, *Opus postumum*, Liasse VII, 10 (Ak. XXII, 117), traduction F. Marty, éd. P.U.F., Paris, 1986, p. 170. Voici le texte original : « [...] wenn der categorische Pflichtimperativ seine eiserne Stimme zwischen allen syrenischen Anlockungen der Sinnenreize oder auch Abschreckungen welche bedrohend sind erschallen läßt ».



du Supplicié<sup>19</sup>. Il s'agirait plutôt de voir dans ce mât l'image de la loi morale, loi indéracinable, à laquelle le sujet ne peut s'arracher, alors même qu'il se décide de lui-même à s'offrir aux charmes des Sirènes. Autant dire que si la voix de la raison est, selon la fameuse formule de Kant, « insurcriable » [*unüberschreibbar*]<sup>20</sup>, les voix des Sirènes sont, quant à elles, irrévocables. Ce n'est que pour celui qui s'expose à leur charme que prend sens la fonction législatrice du mât et des liens par lesquels le sujet y demeure attaché. Les compagnons d'Ulysse, ne pouvant entendre le chant des Sirènes, n'ont pas besoin de tels liens. Ils ne sont pas exposés à la séduction et donc pas davantage à l'impératif qui leur commanderait d'y résister. Le respect ne les concerne pas, parce qu'en tant qu'« effet [...] sur la sensibilité d'un être raisonnable, ce respect pour la loi présuppose cette sensibilité et donc la finitude », de sorte qu'il « ne peut être attribué [...] à un être libre de toute sensibilité, chez lequel cette dernière ne peut pas non plus faire obstacle à la raison pratique »<sup>21</sup>. Seul, donc, Ulysse est ici figure de la finitude. Partant, lui seul est capable de ce respect dont Kant explique qu'il requiert d'abord l'humiliation de soi<sup>22</sup>. Car si le mât de la loi est bien là, il ne suffit pas à contraindre ; il faut encore que le sujet se décide pour la loi, et cette résolution [*Gesinnung*] implique l'humiliation de soi : c'est pourquoi Ulysse, le vaillant capitaine, se fait ligoter au mât par ses subordonnés, leur réclame de resserrer les liens jusqu'à la douleur et leur intime de ne plus obéir à leur chef lorsqu'il les suppliera d'en être délivré. Ainsi humilié, Ulysse pourra s'exposer à la séduction des Sirènes et respecter la loi qui lui commande d'y résister.

Tout le dispositif kantien est donc bien là : les voix des Sirènes comme « excitants sensibles », les mises en garde de Circée comme « ce qui menace et fait peur », le mât comme symbole de la loi, les liens qui rattachent à ce mât comme équivalent de l'impératif qui commande la soumission à la loi, et la désobéissance des matelots comme l'humiliation nécessaire au respect pour la loi. A quoi on ne se privera pas d'ajouter ce rapprochement qu'autorise la langue française : le signifiant “personne”, comme le nom de ce sujet capable de moralité — c'est-à-dire aussi bien « *die Person* », comme l'explique Kant dans son développement

<sup>19</sup> Sur cette interprétation chrétienne de la figure d'Ulysse (notamment par saint Ambroise), cf. les précisions apportées par M. Dolan, in *Une Voix et rien d'autre*, éd. Nous, Caen, 2012, p. 264, note 9.

<sup>20</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique* (Ak. V, 35).

<sup>21</sup> *Ibid.* (Ak. V, 76), traduction J. P. Fussler, éd. G.F., Paris, 2003, p. 186 (traduction modifiée).

<sup>22</sup> Cf. *ibid.* (Ak. V, 74–75).

sur « la personnalité », que le nom de « Personne » [*Oudeis*] que se donne Ulysse en réponse à la question de son identité.

Ulysse en Baltique, donc... Et l'*Odyssée* comme allégorie de l'éthique – une *Ethique à Télémaque* ?... En tout cas, on ne saurait oublier que, sans aller jusqu'à l'audace de Schelling qui présentera son *Système de l'idéalisme transcendantal* comme « L'*Odyssée* de la conscience », Kant a tout de même conçu la possibilité et même la nécessité de construire une histoire transcendantale de la raison pratique et cela – explicitement – contre « l'érudition de géant, l'érudition de cyclope » de l'historien empirique auquel « manque un œil » : « l'œil de la vraie philosophie »<sup>23</sup>, l'œil supplémentaire qui donne le sens du relief et donc de la profondeur en offrant un « horizon » – un « but final » – au devenir de l'humanité. Ainsi, de même qu'Ulysse a réussi à vaincre le cyclope Polyphème (littéralement : “celui qui parle beaucoup”, “le bavard”), de même le philosophe critique doit l'emporter sur “Polyhistor”, le bavard érudit de la « *polyhistoire* »<sup>24</sup>...

\*

Toutefois, entre Ulysse et le sujet kantien, reste une petite différence, mais essentielle. C'est qu'Ulysse ne rencontre pas les Sirènes par hasard. Bien qu'il ait été prévenu de la puissance de leur charme et donc aussi du danger de ce charme, il ne cherche pas à les éviter ; bien au contraire, il se porte résolument vers elles. Il se met en quelque sorte dans la situation, imaginée par Kant, de l'homme luxurieux auquel est proposé de satisfaire son inclination au prix d'être pendu au gibet qui l'attend à la sortie ; mais, n'étant pas rusé comme Ulysse, cet homme préférera certainement renoncer. C'est du moins ce dont semble persuadé Kant, bien incapable de seulement imaginer que son bonhomme puisse trouver dans la menace du supplice un mobile supplémentaire pour franchir le seuil de la maison où l'attend, comme il dit, « l'objet aimé ». Lacan ne manque pas d'ironiser : « Notre philosophe de Königsberg, si sympathique personnage [...], ne semble pas du tout considérer que, dans des conditions suffisantes de ce que Freud appellerait *Überschätzung*, survalorisation de l'objet, et que je vais dès maintenant appeler sublimation de l'objet, [...] ce fran-

16

<sup>23</sup> E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Ak. VII, 227), traduction A. Renaut, éd. G.F., Paris, 1993, p. 183.

<sup>24</sup> E. Kant, *Logique* (Ak. IX, 46).

chissement soit concevable »<sup>25</sup>. C'est en ce point de son commentaire que Lacan introduit, à titre de modèle de « la sublimation excessive de l'objet », la figure de la Dame de l'amour courtois, en tant qu'elle occupe, dans la logique du désir, la place même de la *Chose*. Ce qui l'amène à cette fameuse définition : « la sublimation élève l'objet à la dignité de la Chose »<sup>26</sup>, formule dont une oreille translinguistique ne peut manquer d'entendre l'effet de *Witz* : la "*Ding-ité*" de la Chose, soit la choséité de la Chose.

On l'aura compris : voilà qui fait de notre Ulysse une autre mais antique figure du sujet fasciné par la Chose. Encore faut-il y regarder de près. Car il serait facile de céder au schéma simpliste d'un Ulysse accroché au phallus de la loi paternelle-surmoïque (le mâ) et exposé à la séduction de l'instance maternelle-choisique (les Sirènes) ; quelque chose comme un Ulysse gentiment œdipien. Mais ce serait là négliger que ce que vise Ulysse n'est pas quelque plaisir moralement répréhensible, mais quelque chose d'au-delà du plaisir : la jouissance, donc ; et la jouissance en tant que ce qui y fait obstacle n'est pas tant la loi que, justement, le plaisir. La leçon de Lacan est ici précieuse : « c'est le plaisir qui apporte à la jouissance ses limites »<sup>27</sup>. Le plaisir, Ulysse l'a connu dans la fréquentation de femmes comme Calypso ou Circé, qui ont usé de tous les stratagèmes du discours pour gagner ses faveurs. Mais c'est à un au-delà du plaisir que l'appellent les Sirènes, de cet appel auquel les matelots sont sourds, non simplement parce que la cire bouche leurs oreilles, mais parce que, n'étant pas des héros, leur désir demeure confiné au plaisir.

Il faut ici remarquer que les Sirènes ne se manifestent que par des voix, des voix dont on ignore ce qu'elles chantent : de pures voix, des voix *déliées* de la parole, qui donc exercent – selon la juste formule de Paul-Laurent Assoun – une « séduction hors-langage »<sup>28</sup>, des voix hors-symbolique. Tout au plus font-elles percevoir ce que leur charme promet : le savoir de « tout ce qui arrive sur la terre »<sup>29</sup> ; en un mot : l'omniscience. La jouissance promise réfère donc à un savoir que seul peut donner la voix hors-langage. En quoi cette jouissance est ici l'équi-

<sup>25</sup> J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, éd. Seuil, Paris, 1986, p. 130.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>27</sup> J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, éd. Seuil, Paris, 1966, p. 821.

<sup>28</sup> P.-L. Assoun, *Le Regard et la voix*, éd. Anthropos, Paris, 2001, p. 75.

<sup>29</sup> Homère, *Odyssée*, XII, 191.

valent du bonheur que Kant définit comme « un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état actuel et dans tout état qui pourrait être le mien à l'avenir » et dont il précise qu'aucun homme ne peut en formuler le principe, « car pour cela l'omniscience serait indispensable »<sup>30</sup>. Le bonheur est jouissance – Kant l'a lui-même noté<sup>31</sup> –, en tant qu'il est au-delà de ce qu'on peut en dire, donc hors-symbolique. C'est, dit-il, un « idéal de l'imagination »<sup>32</sup>. Mais on peut aussi le qualifier d'idéal du *réel*, si l'on considère – comme Lacan l'a fait remarquer – que le réel est de l'ordre de la Chose, de la chose-en-soi [« *Ding an sich* »], laquelle est, pour Kant, l'Idée comme idéal de la raison pratique ; c'est l'Idée du souverain bien. Or, si « la vertu est le Bien suprême [...], elle n'est pas encore pour cela le bien complet et achevé [...] ; car, pour être ce bien, il est exigé que s'y ajoute le bonheur »<sup>33</sup>. C'est donc à cet idéal du réel qu'appellent les Sirènes. En quoi on peut dire que – version kantienne – leur statut est analogiquement nouménal, ou – version lacanienne – qu'elles incarnent l'instance réelle-cho-sique. Incarner n'est d'ailleurs pas le mot juste, puisqu'elles ne sont que voix ; cette voix est la voix chosique, la voix comme *objet a*.

Mais avec cette précision, on n'a pas encore suffisamment avancé. Car, s'il est acquis que cette voix chosique des Sirènes, cette voix de la séduction du réel, ne réfère pas aux simples attraits des plaisirs (autrement dit : si est bien ici en jeu une distinction entre désir et jouissance), il reste qu'elle semble encore inscrite dans un rapport d'opposition à la « voix de fer de l'impératif catégorique du devoir », cet impératif que Freud identifiait à l'instance surmoïque, au point d'en faire « l'héritier du complexe d'Œdipe »<sup>34</sup>. On ne serait donc pas vraiment sorti du schéma œdipien. Or c'est précisément cette identification de la loi morale et du Surmoi que conteste Alenka Zupancic, dans son livre sur *L'Éthique du réel*<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> E. Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (Ak. IV, 418), traduction A. Renaut, éd. G.F., Paris, 1994, p. 94.

<sup>31</sup> Cf. *Critique de la raison pratique* (Ak. V, 117), *op. cit.*, p. 240 : « Mais ne dispose-t-on pas d'un vocable qui ne désignerait pas une jouissance, comme le fait le mot bonheur, mais qui ... ».

<sup>32</sup> *Fondation de la métaphysique des mœurs* (Ak. IV, 418), *op. cit.*, p. 94.

<sup>33</sup> *Critique de la raison pratique* (Ak. V, 110), *op. cit.*, p. 231.

<sup>34</sup> S. Freud, « Le problème économique du masochisme », in *Névrose, psychose et perversion*, traduction J. Laplanche, éd. P.U.F., Paris, 1973, p. 295.

<sup>35</sup> A. Zupancic, *L'Éthique du réel – Kant avec Lacan*, éd. Nous, Caen, 2009.

Tout l'intérêt de ce remarquable ouvrage est de montrer que l'enjeu de la *Typique de la raison pure pratique* consiste à dépasser ce qui peut apparaître comme un simple formalisme stérile de la loi morale, pour faire de la forme pure elle-même le mobile ou le ressort [*Triebfeder*] de l'action, donc pour opérer « la conversion de la forme en *Trieb* »<sup>36</sup>. La loi n'est alors plus ce qui s'impose au sujet comme une norme, mais elle est ce qui ouvre, dans le sujet, une sorte d'espace vide (vide de tout objet déterminé) que le sujet est appelé à combler par sa décision d'agir (sa résolution, sa « *Gesinnung* »), sans se laisser prédéterminer par l'objet lui-même. Parce que cette place vide peut être interprétée comme équivalent de la place vide de la Chose, l'éthique kantienne peut être pensée comme une « éthique du réel » (par opposition à « l'éthique du désir », encore soumise aux déterminants de la chaîne symbolique). Voilà pourquoi A. Zupancic semble fondée à distinguer entre la loi morale, qui est cette puissance *a priori* d'ouverture, et le Surmoi, qui n'est qu'une formation pathologique : « Si l'éthique était effectivement réductible à la logique du Surmoi, alors elle ne serait qu'un moyen très approprié pour toute idéologie cherchant à faire passer ses commandements pour des inclinations authentiques, spontanées et "honorables" du sujet »<sup>37</sup>. Et, à l'appui de sa démonstration, A. Zupancic convoque cette affirmation de Lacan : « Ce que le Surmoi exige n'a rien à faire avec ce dont nous serions en droit de faire la règle universelle de notre action, c'est le b-a ba de la vérité analytique »<sup>38</sup>.

Pourtant, dans la première séance de ce *Séminaire sur L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan parlait de « l'impératif du Surmoi, paradoxal et morbide »<sup>39</sup> comme de « cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines »<sup>40</sup>. Et, dans *Kant avec Sade*, il insistait sur l'exigence d'universalité qui est au principe non seulement de l'impératif catégorique de Kant mais aussi de l'impératif sadien ; se référant à l'exigence d'apathie et au principe de la forme de la loi, il déclarait, en effet, qu'« il faut évidemment reconnaître [à la maxime sadienne] le caractère d'une règle recevable comme universelle »<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>38</sup> *L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 358.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>41</sup> J. Lacan, « Kant avec Sade », in *Ecrits, op. cit.*, p. 770.

Avant de résoudre ce qui peut apparaître ici comme une contradiction dans les affirmations de Lacan, il importe de préciser ce qu'est cette universalité que requiert l'impératif catégorique kantien. Il ne peut en aucun cas s'agir d'un contenu empirique universel – puisque, dans l'expérience on n'a jamais affaire qu'à du général et non de l'universel – ; il ne peut s'agir que de la *forme* de l'universalité, c'est-à-dire du principe rationnel *a priori* de la non-contradiction. Kant le dit explicitement : « La volonté est purement et simplement bonne [...], dont la maxime, si elle se transforme en loi universelle, ne peut jamais se contredire elle-même »<sup>42</sup>. Si Kant parle aussi de « loi universelle de la nature », ce n'est pas au sens du *contenu* que telle ou telle loi naturelle explicite comme rapport entre des phénomènes empiriques. Mais c'est seulement, dans sa *forme* logique (la forme même de la nécessité), que doit être ici considérée la loi naturelle, en tant qu'elle est le modèle – Kant dit : le « *type* » – de la loi rationnelle non contradictoire. L'universalité de la loi tient donc exclusivement au principe rationnel de non-contradiction<sup>43</sup>. Ainsi, ce que certains ont qualifié de “rigorisme” de la mo-

<sup>42</sup> *Fondation de la métaphysique des mœurs* (Ak. IV, 437), *op. cit.*, p. 119.

<sup>43</sup> Sur ce point, A. Zupancic commet un regrettable contresens, puisqu'elle conçoit l'exigence d'universalité comme une généralisation empirique imaginaire. Ainsi affirme-t-elle que « la formulation du type nous invite à nous *imaginer* un monde dans lequel tous nos gestes auraient immédiatement le pouvoir de faire loi, c'est-à-dire un monde dans lequel chaque tromperie que je me permettrais deviendrait aussitôt la loi universelle du comportement humain ». Et elle ajoute : « Disons que l'action que je projette est celle d'insulter mon voisin. *J'imagine* la scène où j'insulte mon voisin et où je me rends compte qu'au même moment tout le monde est en train d'insulter ses voisins et de se faire insulter par eux. Je me demande alors si je pourrais vouloir d'un tel monde dont je ferai moi-même partie, et où tout le monde insulterait tout le monde. Ayant répondu non, je décide de ne pas insulter mon voisin » (*op. cit.*, p. 59 [je souligne]). Voilà qui est tout de même assez naïf. Car – comme chacun sait – il y a au monde bien des voisins qui n'*imaginent* pas s'adresser les uns aux autres autrement que sur le mode de l'insulte... ; de même qu'il ne manque pas de gens pour faire du mensonge et donc de la méfiance la règle empirique des comportements humains (ainsi que le disait cyniquement un homme politique français : « les promesses n'engagent que ceux qui y croient »). Le principe de l'impératif catégorique ne procède donc pas de l'imaginaire, mais exclusivement de la nécessité logique. Ce qu'on peut illustrer par les exemples qu'en donne Kant. En considération de mon intérêt personnel, je peux me proposer d'abuser de la confiance d'autrui par une fausse promesse ; mais il m'est impossible de vouloir que l'abus de confiance devienne une loi universelle sans m'exposer à la contradiction : en effet, si tout le monde se tenait pour autorisé à abuser de la confiance en la parole donnée, alors plus personne ne ferait confiance à personne ; il n'y aurait donc plus de confiance ; partant, il ne pourrait pas y avoir d'abus de confiance. Autrement dit : je ne peux abuser de la confiance qu'autrui met en ma parole que sous condition de cette confiance, c'est-à-dire sous condition

rale kantienne n'est autre que la rigueur de la raison même. Il est vrai que pour un lecteur qui chercherait dans cette philosophie un guide pratique – Freud dirait : une sorte de « *Baedecker* en remplacement du vieux catéchisme »<sup>44</sup> –, il faudrait, en plus de la loi, une preuve empirique de son applicabilité, donc au moins un (“au-mois-un”) exemple d'action dont on puisse certifier la pureté morale. Or Kant l'assure : on ne saurait produire un seul exemple d'action purement morale : « pas même le Saint de l'*Évangile* »<sup>45</sup>... C'est dire qu'il n'y a pas d'*hommoinzun* de la moralité, qui ferait exception à l'impossibilité d'être assuré d'agir moralement, de sorte qu'il ne peut y avoir que des *semblants* de moralité. Sauf à considérer que cet *hommoinzun* est le sujet lui-même dans le moment où la forme de la loi se redouble en mobile, en ressort [*Triebfeder*] de son action. Et en ce sens, on peut dire, avec A. Zupancic, que « le sujet n'est pas un agent de la loi, il n'est rien d'autre que la puissance de l'universel »<sup>46</sup>.

On comprend donc qu'A. Zupancic tienne pour totalement hétérogènes la loi morale et le Surmoi. Mais comment comprendre que Lacan, lui, ait pu, dans la même année de son *Séminaire*, tout à la fois distinguer et assimiler l'exigence morale kantienne et l'instance surmoïque ? A condition de distinguer les perspectives, il n'y a là ni contradiction, ni incohérence. Lorsque Lacan parle de l'exigence d'universalité dans l'impératif sadien comme dans l'impératif kantien, il se place du point de vue du principe logique qui est commun à ces deux impératifs, et sans lequel on ne pourrait pas les rapprocher ; et, de ce point de vue, il est vrai que ce principe d'universalité est le fondement même de la morale — Lacan précise : « la morale reconnue depuis Kant pour une pratique inconditionnelle de la raison »<sup>47</sup>. En revanche, lorsqu'il affirme que la conscience morale n'est pas coextensive au Surmoi et que celui-ci n'est pas réductible à celle-

---

de reconnaître pour universellement valable le devoir de tenir sa promesse. Je ne peux donc que me contredire moi-même en faisant une fausse promesse. De même pour le vol : je ne peux vouloir une loi universelle ordonnant le vol, car alors il n'y aurait plus de propriété, de sorte que le vol deviendrait impossible. Etc. Autant d'actions qui ne sont immorales que parce qu'elles procèdent de la contradiction. La moralité d'une action ne tient donc nullement à son contenu empirique, mais uniquement à la forme rationnelle de la non-contradiction. C'est cela, l'exigence d'universalité.

<sup>44</sup> Cf. S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, traduction M. Tort, éd. P.U.F., Paris, 1951, p. 12.

<sup>45</sup> *Fondation de la métaphysique des mœurs* (Ak. IV, 408), *op. cit.*, p. 80.

<sup>46</sup> *L'Éthique du réel – Kant avec Lacan*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>47</sup> « Kant avec Sade », in *Écrits*, *op. cit.*, p. 770.

là, il se place du point de vue de la conceptualité psychanalytique. Et donc, de ce point de vue là, il est clair que Lacan – quoi qu’il en dise – se démarque de Freud qui identifiait le Surmoi, la conscience morale et l’impératif catégorique. Il faut en conclure que, pour Lacan, le Surmoi met en jeu autre chose que la seule contrainte morale. Reste à savoir quelle autre chose.

Pour rétablir une certaine cohérence entre les différents propos de Lacan sur le Surmoi, il faut être attentif au motif de la voix. Car ce motif constitue ici une sorte de fil conducteur. En effet, même lorsqu’il arrive à Lacan de rapprocher le Surmoi et la conscience morale, il prend soin de souligner le rapport à la voix. Ainsi, dans la *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, il fait observer que « le Surmoi en son intime impératif est bien “la voix de la conscience” en effet, c’est-à-dire une voix d’abord, et bien vocale, et sans plus d’autorité que d’être la grosse voix »<sup>48</sup>. Certes, dans cette occurrence, il s’agit d’une voix empirique, d’une voix phénoménale – on peut songer à la voix effectivement « bien vocale » du père ou du maître –. Mais Lacan l’illustre d’une manière tout à fait singulière : « la voix dont un texte au moins de la Bible nous dit qu’elle se fit entendre au peuple parqué autour du Sinaï, non sans que cet artifice y suggère qu’en son énonciation elle lui renvoyait sa propre rumeur, les Tables de la Loi n’en restant pas moins nécessaires à connaître son énoncé »<sup>49</sup>. On aura compris que ce que vise ici Lacan est la voix qui, exemplifiant la disjonction du sujet de l’énoncé et du sujet de l’énonciation, revient de l’Autre sur le sujet – en l’occurrence, le peuple rassemblé. C’est là la logique de la voix comme *objet a*. Dès lors, on comprend mieux pourquoi Lacan pouvait avancer cette affirmation : « Il ne saurait y avoir de conception analytique valable du Surmoi qui oublie que par sa phase la plus profonde la voix est une des formes de l’*objet a* »<sup>50</sup>.

22

C’est en ce point que Lacan se démarque le plus nettement de la thèse freudienne qui rapportait le Surmoi à la censure et en faisait une instance symbolique. En effet, bien que Lacan ne se soit pas davantage expliqué sur ce point, cette déclaration implique un certain nouage du Surmoi avec le réel. Car si, d’une part, l’*objet a* est bien ce qui fait en quelque sorte interface entre le symbolique et le réel (c’est sa fonction d’objet chosique de faire à la fois relation et disjonction entre le désir et la *Chose*), et si, d’autre part, le Surmoi est ainsi

<sup>48</sup> J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », in *Écrits, op. cit.*, p. 684.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L’Angoisse*, éd. Seuil, Paris, 2004, p. 342.



associé de manière essentielle à cet *objet a*, alors ce Surmoi doit être en quelque façon indexé sur la catégorie du réel. Et, à ce titre, il engage la jouissance. Plus précisément : il est impératif de jouissance. Lacan le dira explicitement une dizaine d'année plus tard : « Rien ne force personne à jouir, sauf le Surmoi. Le Surmoi, c'est l'impératif de la jouissance » ; et Lacan explicite la formule de cet impératif : « *Jouis !* »<sup>51</sup>.

On peut s'autoriser des homophonies de la langue française pour ajouter ceci : à la voix impérative qui lui commande "jouis !", le sujet ne peut que répondre "j'ouïs" (c'est-à-dire "j'écoute", "j'entends"). Et dans ce "j'ouïs", on peut aussi entendre un "oui", qui dit la soumission à l'impératif, ou plutôt qui est lui-même l'acte de soumission à l'impératif. Dans *Ulysse gramophone*, Derrida s'arrête longuement sur le statut performatif du "oui"<sup>52</sup> et il ne manque pas de jouer sur l'ambivalence de "oui" et "ouï" ; mais, curieusement, il ne rapporte pas cela au "oui" qu'Ulysse adresse implicitement aux Sirènes : un "oui, je veux vous entendre", un "oui, je veux vous ouïr". Il s'agit bien ici de vouloir plutôt que de désirer ; car comment Ulysse pourrait-il désirer ce qu'il ignore ? C'est dire que la soumission à l'impératif de jouissance doit être pensée non comme l'effet d'une attirance vers un objet empiriquement donné, mais comme une disposition structurelle ou transcendantale<sup>53</sup>. Du reste, Derrida parle de « l'adverbialité transcendantale »<sup>54</sup> de ce "oui". Le sujet a toujours-déjà été disposé à prêter l'oreille, donc à *obéir* (du latin *ob-audire*) à la voix de l'impératif (impératif moral chez Kant, impératif surmoïque chez Lacan). Ajoutons toutefois cette précision : à dire vrai, la forme exacte du verbe français "ouïr" (dont l'étymologie est, comme pour "obéir", le verbe latin *audire*) est "j'ois" ; cette correction ne change toutefois rien à l'affaire, d'autant que ce signifiant consonne idéalement avec le substantif "joie", dont l'étymologie (*gaudium, gaudere*) est aussi celle du mot "jouissance".

<sup>51</sup> J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, éd. Seuil, Paris, 1975, p. 10.

<sup>52</sup> J. Derrida, *Ulysse gramophone – Deux mots pour Joyce*, éd. Galilée, Paris, 1987, pp. 123–127.

<sup>53</sup> Structure transcendantale qu'on retrouve dans « l'appel de la conscience » chez Heidegger (cf. *Sein & Zeit*, § 56). Derrida ne manque pas de le souligner (cf. *op. cit.*, p. 84).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 125.

C'est dire que ce que Freud appelait « l'angoisse devant le Surmoi »<sup>55</sup> n'est pas simplement la crainte œdipienne que manifeste le sentiment de culpabilité, ni même « l'angoisse devant la perte de l'amour »<sup>56</sup> du père protecteur, mais bien plutôt l'angoisse devant la jouissance ou l'angoisse de la jouissance, voire l'angoisse comme jouissance. Voilà pourquoi le Surmoi doit être compris à la fois comme instance d'interdiction *et* de prescription de la jouissance. Sans doute est-ce là ce qui fait son statut « paradoxal », en tant qu'il est à la fois « obscène et féroce » : féroce, en effet, dans sa fonction censurante, interdictive, menaçante ; obscène dans sa fonction prescriptive, impérative.

\*

Mais, du coup, se trouve par là ruiné le schéma œdipien qui faisait voir un Ulysse accroché au phallus de la loi paternelle-surmoïque et exposé à la séduction de l'instance maternelle-chosique. En effet, à suivre la leçon lacanienne, on voit que l'impératif surmoïque se déplace maintenant du mât aux Sirènes, plus exactement à la voix des Sirènes, à la voix-sirène, la voix chosique qui revient de l'Autre sur le sujet Ulysse pour faire entendre l'impératif « obscène et féroce », l'impératif paradoxal de jouissance. Le mât, quant à lui, n'est plus que la simple légalité kantienne, qui ne demande rien de plus que l'obéissance prudente aux normes : en se faisant attacher à ce mât, Ulysse se prémunit contre le danger que porte la séduction par la Chose. Le principe de sa ruse n'est pas tant de réussir à entendre la voix enchanteresse des Sirènes que d'échapper à leur charme : la *mêtis* est ici simplement prudentielle. De la jouissance promise, Ulysse ne connaît que l'angoisse. Si jouissance il y a, elle est à situer sur l'autre pôle, du côté des Sirènes, c'est-à-dire du côté de la Chose. Dispositif strictement homologue à ce qu'A. Zupancic repère dans la solution kantienne de l'antinomie de la raison pratique : « Ça jouit, mais, comme le dit Kant lui-même, “à distance”, *in solcher Weite*. Ça jouit très loin du sujet. Ça jouit du côté de la Chose (en soi) »<sup>57</sup>.

24

<sup>55</sup> S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction Ch. et J. Odier, éd. P.U.F., Paris, 1971, pp. 84, 95 & *passim*.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>57</sup> *L'Éthique du réel – Kant avec Lacan*, *op. cit.*, p. 95. La formule citée se trouve dans la *Critique de la raison pratique* (Ak. V, 115) : « Si nous nous voyons contraints de chercher la possibilité du souverain Bien [...] tellement loin, à savoir dans la connexion avec un monde intelligible... » (*op. cit.*, p. 237).

Mais de cette jouissance là, Ulysse se garde ; il ne tient finalement pas à la connaître. Pas plus que Leopold Bloom, dans l'*Ulysse* de Joyce, ne se laisse séduire par les sirènes de l'Ormond bar, Miss Douce et Miss Kennedy. Il est certes entré dans l'établissement, mais préfère se tenir à distance songeant à son amour pour Molly plutôt qu'aux enivresments que promettent les chansons dépravées dont les sirènes emplissent le bar et auxquelles, une fois libéré de leur envoûtement, il répond par sa propre musique intestinale : « Prrrouftrrrprff »<sup>58</sup>.

Bien sûr, on peut imaginer un autre scénario qui redonne à la *mêtis* d'Ulysse son titre légendaire. C'est ce qu'a fait Kafka, dans un bref apologue intitulé *Le Silence des Sirènes*. Contrairement à la version homérique, Ulysse aurait été assez rusé pour se boucher lui aussi les oreilles, de sorte qu'il ne pouvait entendre les Sirènes. Mais il ignorait que celles-ci « possèdent une arme encore plus terrible que leur chant : leur silence »<sup>59</sup>, si bien qu'en croyant se prémunir contre leur chant, il fut préservé d'avoir à entendre le silence mortifère. Mais, ajoute Kafka, il est aussi possible qu'Ulysse ait bien remarqué le silence des Sirènes et qu'il ait ainsi redoublé de rouerie pour s'en protéger. Comme le dit justement Mladen Dolar, Ulysse se révèle alors « plus malin que les Sirènes en faisant semblant de ne pas entendre qu'il n'y a en fait rien à entendre »<sup>60</sup>. C'est aussi le commentaire d'Agamben : « De même que, dans l'apologue sur la loi, celle-ci est infranchissable précisément parce qu'elle ne prescrit rien, l'arme la plus redoutable des Sirènes n'est pas leur chant, mais leur silence. L'intelligence presque surhumaine d'Ulysse fut précisément de s'apercevoir que les Sirènes se taisaient et de leur opposer "seulement en guise de bouclier" sa comédie, exactement comme le paysan devant le gardien de la loi »<sup>61</sup>. Mais la formulation de Dolar lui permet de mieux encore contracter le statut de la ruse d'Ulysse, « qui parvient à répondre à un faux-semblant par un autre »<sup>62</sup>. C'est dire qu'on ne sort pas du semblant. Devrait-on en conclure que la voix de la loi rationnelle, la voix du devoir, la voix qui ne prescrit aucun contenu normatif mais seulement la forme vide de la non-contradiction, ne serait elle-même qu'un semblant auquel on ne peut répondre que par le semblant des actions seulement conformes au

<sup>58</sup> J. Joyce, *Ulysse*, traduction sous la direction de J. Aubert, éd. Gallimard, Paris, 2004, p. 363.

<sup>59</sup> F. Kafka, *Le Silence des Sirènes*, in *Récits posthumes et fragments*, traduction C. Billmann, éd. Babel-Acte Sud, Arles, 2008, p. 238.

<sup>60</sup> M. Dolar, *Une Voix et rien d'autre*, op. cit., p. 212.

<sup>61</sup> G. Agamben, *Homo Sacer I*, traduction M. Raiola, éd. Seuil, Paris, 1997, p. 68.

<sup>62</sup> M. Dolar, *Une Voix et rien d'autre*, op. cit., p. 213.

devoir, parce que toujours motivées par quelque aiguillon “pathologique” ?... Echec, alors, d’Ulysse qui n’aura rien entendu – et pour cause – du chant des Sirènes ; échec des Sirènes qui n’auront pas réussi à le séduire... ; échec du sujet qui ne peut s’élever à hauteur de moralité ; échec de la loi qui ne peut obtenir la stricte obéissance...

De fait, si l’on s’en tient à la version homérique, la ruse d’Ulysse est bien un procédé simplement prudentiel. De la voix des Sirènes, il n’aura finalement entendu que la mise en garde, sans accéder à la jouissance promise, tout comme le sujet kantien est appelé au respect de la loi morale (“respect” se dit en allemand *Achtung*, qui signifie aussi “la mise en garde”), sans pour autant jouir de la conciliation du bonheur et de la vertu. La jouissance demeure « à distance ». Ulysse ne s’abîme pas dans les délices de l’enchantement ; il reste attaché au mât. Lacan précise : « il faut qu’il reste attaché au mât, dans lequel vous ne pouvez pas ne pas reconnaître le phallus »<sup>63</sup>. Le contexte de cette citation fait comprendre que, malgré ce que lui « *serine* » son expérience (Lacan joue de la parenté étymologique des signifiants “seriner” et “sirène”), le tout-venant des psychanalystes, « entendant tout de travers le chant des Sirènes » qui pourtant lui parle du non-rapport sexuel et de la jouissance Autre, reste irrémédiablement attaché au mât de la jouissance phallique. La jouissance que promettent les Sirènes, et dont Ulysse se garde, est l’autre jouissance, la jouissance féminine. De cette jouissance-là Ulysse ne saura rien, alors même que lui était promis le savoir de toutes choses.

Mais faut-il le déplorer ? La structure du *parlêtre* implique le savoir inconscient qui tout à la fois porte et retient la jouissance, savoir dont il serait absurde d’imaginer qu’il puisse se révéler dans une complète parousie. Mieux vaut prendre le parti de la « docte ignorance »<sup>64</sup> ; question de lucidité, peut-être aussi de prudence. Et c’est à peine forcer l’analogie que d’évoquer ici la remarque de Kant sur la « nature marâtre »<sup>65</sup> qui a bien fait de borner notre connaissance, sans quoi nos actions seraient mécaniquement et immédiatement (donc sans la médiation de la « résolution ») conformes à la loi – nature en apparence peut-être

26

<sup>63</sup> J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XIX, ... ou pire, éd. Seuil, Paris, 2011, p. 18.

<sup>64</sup> J. Lacan, *Je parle aux murs (Entretiens de la Chapelle Sainte-Anne)*, Paris, éd. Seuil, 2011, pp. 11 sqq. Cf. aussi « Variantes de la cure type », in *Écrits*, op. cit., p. 362 ; et la « Note italienne », in *Autres écrits*, éd. Seuil, Paris, 2001, p. 309.

<sup>65</sup> *Critique de la raison pratique* (Ak. V, 146), op. cit., p. 277.

marâtre, mais finalement « digne de vénération », puisque sa « sagesse impénétrable »<sup>66</sup> nous a préservés de l'omniscience, laquelle, parce qu'elle porte en elle la ruine de la moralité, mériterait bien d'être qualifiée de *mauvais* savoir.

On ne saurait pourtant dire qu'Ulysse a bien fait de se prémunir contre l'omniscience promise par les Sirènes. Car ce n'est pas lui, mais elles qui lui refusent ce savoir (de même que ce n'est pas le sujet moral qui se refuse à l'omniscience, mais la « nature » qui a eu la sagesse de l'en priver). En quoi ces Sirènes sont peut-être – il n'est pas interdit de s'amuser un peu – figures de la femme dont parle Kant : « La femme doit être supérieure à l'homme par son don naturel à se rendre maîtresse de l'inclination que l'homme éprouve envers elle » ; et il ajoute : « la femme ne trahit pas son secret »<sup>67</sup>... Sacré Kant ! Il ne pensait pas si bien dire.

\*

A partir de tout ce qui précède, on comprend que Slavoj Žižek ait pu affirmer que « la rencontre d'Ulysse avec les Sirènes est le récit paradigmatique de la défense contre la jouissance excessive »<sup>68</sup>. Mais on comprend moins qu'il se soit risqué à faire du *Vaisseau fantôme* de Wagner une « variation sur le prototype grec d'Ulysse »<sup>69</sup>. Certes, on peut admettre que le personnage fantomatique du Hollandais, « l'authentique héros wagnérien, condamné à l'existence “non-morte” de l'éternelle souffrance »<sup>70</sup> – à « la vie éternelle non-morte »<sup>71</sup> –, puisse être perçu comme une sorte de héros de la pulsion de mort et de l'errance “entre-deux-morts” ; de même la figure rédemptrice de Senta, véritable emblème du “sacrifice de la cause perdue”. Mais ce sont là, justement, des raisons suffisantes pour ne pas confondre Ulysse et le Hollandais. Car, si dans l'*Odyssée*, ce sont bien les Sirènes qui exercent la fascination de la Chose sur Ulysse, en revanche, dans le drame wagnérien, c'est le Hollandais qui exerce cette fascination sur Senta. De sorte que le parallèle entre les deux drames doit être renversé : ce que

27

<sup>66</sup> *Ibid.* (Ak. V, 148), *op. cit.*, p. 278.

<sup>67</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Ak. VII, 303–304), *op. cit.*, p. 285.

<sup>68</sup> S. Žižek, *Le sujet qui fâche*, traduction S. Kouvélakis, éd. Flammarion, Paris, 2007, p. 391.

<sup>69</sup> Cf. *supra*, note 5.

<sup>70</sup> S. Žižek, *La seconde mort de l'opéra*, traduction G. Brzustowski, éd. Circé, Belval, 2006, pp. 13–14.

<sup>71</sup> *Le sujet qui fâche*, *op. cit.*, p. 393.

les Sirènes sont pour Ulysse, le Hollandais l'est pour Senta. A cette différence près – mais essentielle – que, ignorant toute prudence, Senta s'abandonne à la fascination de la Chose. Parce qu'elle renonce à l'amour de son tourtereau et affirme souverainement sa volonté pure de s'abandonner à ce fantôme auquel elle se sent avoir été toujours déjà destinée, sa décision, sa « résolution », ne procède d'aucun désir pathologique, mais seulement de cette volonté pure : « *Ich muss, ich muss* »<sup>72</sup>. Pour autant, Senta n'est pas une figure de ce qu'A. Zupancic vise par « l'éthique du réel » ; elle est, comme Antigone, dans « l'éthique du désir », laquelle « implique un acte final qui rend visible l'infini du désir qui le soutient »<sup>73</sup>. C'est la logique de ce que Lacan appelait, à propos d'Antigone justement, « le narcissisme suprême de la cause perdue »<sup>74</sup>.

A tout prendre, la version originale de la légende du *Fliegende Holländer*, rapportée par Heine, moins *kitsch* que la version wagnérienne qu'elle a pourtant inspirée, est plus instructive<sup>75</sup>. Heine n'ignore pas le sort du Hollandais, « le juif errant des océans », perdu dans l'espace de l'entre-deux-morts (« la vie le rejette, tandis que la mort le refuse »). Mais son génie lui fait placer le récit dans la bouche du narrateur – Monsieur de Schnabelewopski – qui rapporte ironiquement le spectacle théâtral auquel il avait assisté. Au moment où « Madame la Hollandaise volante » (*sic*) jure de rester « fidèle jusqu'à la mort », le narrateur entendit « un rire qui ne venait pas d'en bas, de l'enfer, mais bien d'en haut, du paradis ». C'était « une merveilleuse Eve » séduisante et même fascinante. Se portant à sa hauteur, le narrateur perçut sur un coin de ses lèvres, « quelque chose comme la fine queue d'un lézard qui s'esquive », signe qui « n'annonce ni le bien ni le mal, mais simplement un mauvais savoir [*ein schlimmes Wissen*], [...] un sourire qui fut empoisonné par le fruit de la connaissance dont la bouche avait joui ». Et le narrateur de sentir « sur ses propres lèvres [...] un désir frémissant de baiser ces lèvres-là ». Retour au spectacle, à l'instant du sacrifice de « Madame la Hollandaise volante ». Heine conclut : « La morale de la pièce est, pour les femmes, qu'elle doivent bien prendre garde à ne pas épouser de Hol-

<sup>72</sup> *Le Vaisseau fantôme*, acte III, scène 2, *op. cit.*, p. 57.

<sup>73</sup> *L'Éthique du réel – Kant avec Lacan*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>74</sup> « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Ecrits*, *op. cit.*, p. 826.

<sup>75</sup> H. Heine, *Mémoires de Monsieur de Schnabelewopski*, extraits du tome 1 du *Salon*, traduction J.-P. Krop, in *L'Avant-scène opéra*, n°30, Paris, 2010, pp. 66-67 (pour toutes les citations suivantes).

landais volant ; tandis que nous autres hommes apprenons de cette pièce que, dans le meilleur des cas, nous nous perdons par les femmes ». Manière ironique de signifier que, comme Ulysse, les hommes devraient être assez prudents pour ne pas se laisser tenter par le « mauvais savoir »...

Prudence, donc, d'Ulysse, qui met en œuvre toute sa ruse pour se préserver du piège que lui tendent les Sirènes. C'est que, à l'inverse du Hollandais qui crie sa « vaine espérance » et se destine à l'« éternel tourment »<sup>76</sup>, Ulysse n'oublie pas la terre d'Ithaque où l'attend sa fidèle Pénélope (laquelle n'est pas Senta, même si l'une et l'autre passent le temps de l'attente à jouer les *Gretchen am Spinnrade*, tout en écoutant les prières de leurs vains prétendants). Si la voix des Sirènes l'appelle à la jouissance de l'origine immémoriale et perdue, jouissance d'avant la loi qu'instaure la castration symbolique, lui-même n'aspire qu'à retrouver la couche de sa bien-aimée, cette couche en laquelle Adorno ne pouvait s'empêcher de voir « le symbole de l'unité du sexe et de la propriété »<sup>77</sup>, mais dont Lacan – plus judicieusement – faisait une exception lorsqu'il affirmait que l'impossibilité du rapport sexuel « laisse un sérieux doute sur le sujet de la chambre à coucher, mise à part celle d'Ulysse où le lit est un tronc enraciné dans le sol »<sup>78</sup>. C'est même à ce signe qu'Ulysse se fera finalement reconnaître de Pénélope. Car pour une reconnaissance spontanée, immédiate, il n'y aura eu que son chien, Argos, qui l'avait sagement attendu (plus sage, en effet, que le chien de Wagner, le fameux Robber, dont la maladresse avait forcé son maître à s'embarquer avec lui sur la Baltique).

Il fallait donc bien résister aux Sirènes pour retrouver Pénélope. *Happy end*. Ulysse n'est pas la figure grecque du juif errant. Tout au plus la figure héroïque de l'amour conjugal. Car de son rapport à Pénélope, on peut dire ce que Lacan disait du rapport de Freud à son épouse : « uxorieux »<sup>79</sup>. Peut-être aussi ce qu'il disait du rapport de Joyce à Nora : « Pour Joyce, il n'y a qu'une femme » ; et, évoquant, une fois de plus, l'apologue kantien du gant retourné (dans lequel le bouton se retrouve à l'intérieur – on a compris : le clitoris –), Lacan précise :

<sup>76</sup> *Le Vaisseau fantôme*, acte I, scène 2, *op. cit.*, pp. 17–18.

<sup>77</sup> *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>78</sup> J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XIV, *La Logique du fantasme* (inédit), leçon du 21 juin 1967.

<sup>79</sup> *Le Séminaire*, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 214. Le terme se calque sur l'adjectif anglais *uxorious* (dérivé du latin *uxor* : l'épouse), utilisé par Jones dans sa biographie de Freud.

« Non seulement il faut qu'elle lui aille comme un gant, mais il faut qu'elle le serre comme un gant. Elle ne sert absolument à rien »<sup>80</sup>. A quoi donc Pénélope aura-t-elle servi à Ulysse, si ce n'est à fournir le terme heureux à son Odysée ? Même chose pour la relation d'Ulysse-Bloom à Molly ? Peut-être. Toujours est-il que ces heureux couples ne semblent pas contredire cette étonnante affirmation de Kant (on se demande bien d'où il a pu prendre cette leçon...) : « L'homme ne cherche à susciter dans le mariage que l'inclination de sa femme, tandis que la femme recherche celle de tous les hommes »<sup>81</sup>. La femme certes « pas-toute » ; mais pas-toute pour tous...

\*

Voilà qui nous ramène au silence des Sirènes qui, comme la femme dont parle Kant, ne trahissent pas leur secret. Dans un essai sur *The Sirens and Feminine Jouissance*, Renata Salecl fait observer avec raison que la correction du mythe homérique par Kafka fournit la vérité de la version standard. Dans l'apologue de Kafka, les Sirènes voient passer Ulysse et, renonçant à le séduire, elles s'appliquent à conserver « le plus longtemps possible le reflet de [ses] deux grands yeux »<sup>82</sup> ; mais, parce qu'elles n'avaient pas conscience des choses, elles survécurent à leur échec. La scène met donc en présence deux subjectivités : d'un côté, Ulysse qui, parce que tout son stratagème procède du désir masculin fantasmatique et de la loi de la castration symbolique, traverse l'épreuve de la rencontre de manière suffisamment lucide pour en faire le récit circonstancié – tout au moins dans la mesure de ce qu'il peut en dire – ; de l'autre, les Sirènes, figures de « la subjectivité féminine invisible mais persistante »<sup>83</sup> qui rejette la castration symbolique et se conserve, à son insu, hors la loi. C'est ce que Zizek appelle « la subjectivation de la pulsion », à propos de laquelle il précise : « quand le sujet se voit comme la Chose redoutable, cette autre subjectivation est signalée par un *silence* qui s'installe soudain [...]. La subjectivation de la pulsion est ce

30

<sup>80</sup> J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XXIII, *Le Sinthome*, éd. Seuil, Paris, 2005, p. 84.

<sup>81</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Ak. VII, 307), *op. cit.*, p. 290.

<sup>82</sup> *Le Silence des Sirènes*, *op. cit.*, p. 239.

<sup>83</sup> R. Salecl, « The Sirens and Feminine Jouissance », article consulté sur le web (la citation est la dernière phrase du texte). Cet essai a été publié dans l'ouvrage collectif (sous la direction de S. Zizek), *Cogito and the Unconscious*, Duke University Press Books, 1998.



retrait même, cet éloignement à l'égard de la Chose que je suis moi-même, cette prise de conscience du fait que *le Monstre là-bas, c'est moi* »<sup>84</sup>.

"Prise de conscience" est peut-être beaucoup dire. Car dans cet éloignement, il ne peut s'agir que d'une sorte d'aperception implicite et confuse, parente de l'*Unheimlichkeit* – ce qui n'est pas sans rapport avec le sublime –, une aperception transcendante ou "quasi-transcendante" (comme aurait dit Derrida), qui suspend le sujet du désir et le renvoie à cet autre sujet qu'il aurait été dans un temps immémorial, sa part *a priori* qu'il porte et a toujours porté en lui comme l'écho lointain de cet immémorial. Mais quel est ce « moi » que je suis « là-bas » ? Ou plutôt : *qui* est-il ? On connaît la réponse d'Ulysse : « Personne ». Lacan précise : « Il n'est en tout cas personne à ce que s'y trompe une fate polyphémie »<sup>85</sup> – formule merveilleuse qui joue sur les signifiants de la "polysémie" et du nom de Polyphème, le géant bavard infatué de sa force, mais qui fait signe aussi vers l'ambiguïté de la réponse. Cette ambiguïté, Lacoue-Labarthe l'a rigoureusement soulignée : « La réponse d'Ulysse est parfaitement énigmatique : a-t-on remarqué que lorsqu'Ulysse répond "Personne" (en grec : *outis* ou bien *oudeis*), c'est son propre nom (*Odysseus*) qu'il déforme à peine ? La ruse [...] comporte le risque, au défaut (ou au plus juste) de la prononciation, de l'aveu du vrai nom »<sup>86</sup>. Adorno avait certes déjà remarqué qu'en se dénommant "Personne", Ulysse « sauve sa vie en se faisant disparaître »<sup>87</sup> ; mais on ne saurait suivre sa leçon, lorsqu'il laisse entendre qu'Ulysse, une fois délivré de la grotte du cyclope et « révélant son véritable nom, réussit à restaurer sa propre identité »<sup>88</sup>. Car il n'y a justement pas de "propre" ; il n'y a que « le monstre là-bas », il n'y a que la Chose qui jouit « à distance ».

Il faut, en effet, revenir sur la formule par laquelle Alenka Zupancic rend compte de la solution kantienne de l'antinomie de la raison pratique : « Ça jouit, mais, comme le dit Kant lui-même, "à distance", *in solcher Weite*. Ça jouit très loin du sujet. Ça jouit du côté de la Chose (en soi) ». Car cet éloignement ouvre sur une énigme : si le "ça" qui jouit n'est pas le sujet requis par l'impératif, quel peut donc être le sujet de cette jouissance promise et inappropriable ?

<sup>84</sup> *Le sujet qui fâche, op. cit.*, p. 413.

<sup>85</sup> J. Lacan, « Radiophonie », in *Autres écrits, op. cit.*, p. 414.

<sup>86</sup> Ph. Lacoue-Labarthe, *La Réponse d'Ulysse*, éd. Lignes-Imec, Paris, 2012, p. 9.

<sup>87</sup> *La Dialectique de la raison, op. cit.*, p. 74.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 80–81.

Qui « ça » ?

La « personne », *die Person* ?... — éclats de rire à l'étage...

Ulysse, *Ulixes* ?... — pas même ; « il n'est plus du tout dans le coup », comme dit Kafka<sup>89</sup>.

Alors, *qui* « ça » ?

*Odysseys, Oudeis*... Personne... ?

Prrrouftrrprff ...

---

<sup>89</sup> *Le Silence des Sirènes, op. cit.*, p. 238.

Tania Espinoza\*

## The Ethics of Psychoanalysis *Encore*, Beyond the Limits of Speculative Reason

To approach philosophy psychoanalytically has sometimes meant looking for the ways in which sexual difference might be inscribed in conceptual thought. Jacques Lacan's writing of masculine and feminine positions within discourse, his formulas of sexuation, could be read as a template for such inscription. This would imply that masculinity and femininity had to do with different ways of constructing logical syllogisms or paradoxes; where the former represented the rule at the expense of an exception, and the latter the impossibility to establish the 'for all' of a rule. Despite its formalism, this approach carries the risk of becoming an essentialist one. Joan Copjec's 1994 'Sex and the Euthanasia of Reason,' which found an homology between Lacan's formulas and the two classes of conflict that form the antinomy of pure reason in Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason* (1781), may fall under the latter category. Copjec's argument established a parallel between the mathematical class of conflicts, concerning the homogeneity of phenomena, and femininity; and the dynamical class of conflicts, where Kant presents the hypothesis of a causality from freedom, and masculinity. Another approach would be to say that sexual difference inscribes itself in thought each time in a singular manner; or, as Monique David-Ménard put it, 'as the necessity of a contingency'.<sup>1</sup> Through this lens sexual difference appears as a provisional construction that emerges from an encounter of singular erotic, affective and symbolic histories and that affects the process of writing, and of falling in love, in a way that can only be partially understood.

33

From within this perspective my aim in this essay is twofold: I would like to propose an interpretation of Lacan's Seminar *Encore*, 1972–1973 as being about an ethical turn in the psychoanalytic discussion of feminine sexuality; as well as a feminine turn in Lacan's ethics of psychoanalysis. In the same way that Kant's first *Critique* can be said to invite the passage from the point of view of

---

<sup>1</sup> Monique David-Ménard, *Les constructions de l'universel; Psychanalyse, philosophie*, Paris: PUF, 2009, p. 174. My translation.

\* Universidad Mayor de San Andrés, La Paz

theoretical reason to that of practical reason, *Encore* invites the passage from the perspective of man to the perspective of woman. This shift of point of view, in Kant, happens as he moves from the mathematical to the dynamical class of conflicts in the antinomy, through the unwarranted act of accepting the hypothesis of freedom. As David-Ménard has shown, this step involves a ‘loss of rigour’ in theoretical thought that responds to the practical interest of reason in this hypothesis; that is, ‘a relative negligence of the theoretical investigation regarding existence’.<sup>2</sup> The price of this negligence in *Encore* is that from the point of view of theory (man), ‘the woman does not exist’. While from the point of view of practice (woman), there is a feminine *jouissance* that ‘puts us on the path of ex-sistence’.<sup>3</sup> The interpretation that I propose reverses Copjec’s alignment due to the contingent fact of women’s historical exclusion from autonomy. At the same time, I would like to articulate this reading with a speculative theory of female sexuality that appeared in the late nineteen-sixties in the United States, which claimed the biological insatiability of the feminine sexual drive and sought to debunk the psychoanalytic hypothesis of the vaginal orgasm, postulating instead a structural dissatisfaction at the core of femininity and thus a non-proportion (*non-rapport*) between the sexes. Through the discourse of love, and by translating the ‘myth of the vaginal orgasm’ into the in English untranslated feminine *jouissance*, Lacan found a way of maintaining the theoretical insatiability of the drive alongside the practical possibility of love; namely, through a dynamical conflict of reason allowing the coexistence of heterogenous registers. For Lacan, according to whom love feminises, this dynamical solution to the ‘riddle of femininity’ was a feminine one. This does not mean that it was necessarily a feminist one, yet aligning the discursive position of woman with the regulative horizon of Kantian reason can be.

### What does reason want?

The central concern of Immanuel Kant’s critical philosophy is the natural tendency of thought towards the absolute, going from the conditioned to its condition *ad infinitum*. Reason’s insatiable character leads her beyond the limits of

<sup>2</sup> Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure; Kant lecteur de Swedenborg*, Paris: Vrin, 1990, p. 57.

<sup>3</sup> Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality; The Limits of Love and Knowledge Book XX, Encore 1972–73*, New York, London: WW Norton & Company, 1998, translated by Bruce Fink, p. 77[71]. (Reference to the French edition will be given in brackets).

sensibility posing a danger to sanity and political stability. Beyond the secure land of phenomena, the kind of ‘visionary rapture’ (*Schwärmerei*) that destroys the mind and the revolutionary rapture that can destabilise society threaten.<sup>4</sup> However, asserting reason’s prerogative to trespass the limits of the sensibly given is also the condition of an ethics and politics based on freedom and self-determination. Often, as in a remark in the *Critique of the Power of Judgement* [1790], Kant denounces governments for using religion to provide ready-made images of what this beyond contains so as to save citizens the bother to think for themselves, thus transforming them into passive and ‘more easily dealt with’ individuals.<sup>5</sup> The task of a critique is to show how this quest for the unlimited encounters a kind of limit in its own inadequacy for apprehending the totality of the phenomenal world. If dealt with carefully, this inadequacy can lay a ground for morality. The antinomy of pure reason in the first *Critique* is a version of this ground. Through it Kant secures a place for a ‘beyond phenomena’ that, while not being purely formal, is nevertheless emptied of positive determinations. It is as this ‘beyond phenomena’ that I read Lacan’s hypothesis of a feminine *jouissance*, or a *jouissance* ‘beyond the phallus’.<sup>6</sup>

In an article published in the *Journal of the American Psychoanalytic Association* in 1966, which sought to update psychoanalysis on the recent discoveries in the biology of sex, ‘The Evolution and Nature of Female Sexuality in Relation to Psychoanalytic Theory’, Mary Jane Sherfey spoke of another sort of dangerous limitlessness. She claimed that ‘theoretically, a woman could go on having orgasms indefinitely if physical exhaustion did not intervene’.<sup>7</sup> This was based on the findings of the Masters and Johnson report (1966), which popularised the female multiple orgasm and the idea of a non-proportion of enjoyment between the sexes.<sup>8</sup> From this premise Sherfey derived the controversial conclusion that the insatiability of the feminine sexual drive was the primary threat to the property rights and kingship laws sustaining modern civilization. And this, because

35

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement*, Cambridge: CUP, 2000, 5:275, p. 157.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 5:275, p. 156.

<sup>6</sup> Lacan, p. 74 [69].

<sup>7</sup> Mary Jane Sherfey, ‘The evolution and nature of female sexuality in relation to psychoanalytic theory’ *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1996 Jan; 14 (1), pp. 28–128, p. 117.

<sup>8</sup> Simone de Beauvoir had also written, in *The Second Sex* (1949), that ‘woman’s sex feeling extends towards infinity’, New York: Vintage, 1989, pp. 395–396.

the ‘inordinately high ... orgiastic capacity’ of the female was antagonistic to the activities of child rearing and settled family life with known parentage required for modern culture to thrive. Through this hypothesis Sherfey provided the feminine counterpart of the myth of *Totem and Taboo* [1913], which is about the founding of society on the limitation of male sexual enjoyment. In Freud’s myth this limit is given by parricide: in order to gain access to the women, the brothers of the primal horde kill the father who kept them all to himself. In Sherfey’s myth, women’s sexual enjoyment is curtailed in a long and arduous process of their subjugation by patriarchy: through genital mutilation, the imposition of monogamy, childcare, etc. Most of the time, however, she adds, the suppression is only partial.<sup>9</sup>

Based on this, we could introduce the formulas of sexualisation from the point of view of their contingent origin in psychoanalytic myths of the limitation of sexual enjoyment: Lacan places on the masculine side the myth of *Totem and Taboo*, described as ‘there exists one man [the father of the primal horde] who is not castrated/submitted to the phallic function’  $[\exists x \neg \Phi x]$ , and ‘all men are castrated/submitted to the phallic function’  $[\forall x \Phi x]$ . On the feminine side, I propose that we place Mary Sherfey’s myth as a potential source of the formalisation, where ‘there is no woman who is not submitted to the phallic function’  $[\neg \exists x \neg \Phi x]$ , since our civilization depends on this submission; and ‘non-all woman is submitted to the phallic function’  $[\neg \forall x \Phi x]$ , since women’s subjugation, as Sherfey said, is never complete.<sup>10</sup> The excessive feminine sexual drive lurks as a latent disruptive force beneath civilization in the place that Kant gave to lawless freedom.

36

Starting from the very title, these fictions of insatiability meet playfully in *Encore*, a seminar that oscillates between the registers of anatomy, myth and metaphysics. The result is, in the post 1968 climate of sexual revolution, a return to Freud via the transcendental. In 1905 Freud had put forth the theory that feminine sexual maturity consisted in the transfer from clitoral —understood as phallic — to vaginal, or properly feminine, enjoyment. This ‘transfer theory’, especially in the work of some Freudian analysts in the 1940s, and particularly

<sup>9</sup> Sherfey, p. 121.

<sup>10</sup> I translate ‘pas-toute’ as non-all and not the standard not-all, to make the parallel with Kant’s infinite or indefinite judgement, which limits the field of possibility internally apparent, leaving determination incomplete.

Helene Deutsch, had a distinctly normative sound to Second Wave feminists, for it equated healthy and mature femininity with heterosexuality and reproduction, while interpreting the absence of vaginal orgasm —reached only through intercourse— as frigidity.<sup>11</sup> The evidence for the existence of vaginal orgasms was women’s claims to experience them, while sexology in the 1950s and 1960s held that it was impossible to corroborate any distinction between clitoral and vaginal orgasms in anatomy. Part of the feminist critique of psychoanalysis then had focused on reclaiming the clitoris, as opposed to the vagina, as the site of feminine sexual pleasure and symbol of women’s liberation. Feminists like Anne Koedt, whose ‘Myth of the Vaginal Orgasm’ from 1968 became a classic in the Women’s Liberation Movement, readily used these results in support of the clitoris-centred sexuality of women, which was, thus, proven to be just as aggressive, active and autonomous as men’s. The ‘vaginal orgasm’ as the culmination of femininity and the arrival of sexual maturity for the woman was, for this movement, the equivalent of the substantialised religious ‘beyond’ that Kant warned us against. Where radical feminists said ‘the vaginal orgasm does not exist’, Lacan said ‘the woman does not exist’.<sup>12</sup> However, through a ‘loss of rigour’ in theoretical thought, appealing to the word of the mystics and risking to lapse into theology, Lacan also professed a faith in an Other *jouissance*, a feminine one, perhaps in an attempt to restore legitimacy to Freud’s account of feminine sexuality despite and in a way that integrated the feminist/scientific challenge.<sup>13</sup> What resulted was a sort of Kantian ‘transcendental reflection’ on feminine sexuality where, just as Kant confronts skeptical empiricism with dogmatic idealism, Lacan confronts the reductionist biology of sex with the quasi-psychotic literary trope that personifies God as a woman/whore.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Jane Gerhard, ‘Revisiting “The Myth of the Vaginal Orgasm”: The Female Orgasm in American Sexual Thought and Second Wave Feminism’, in *Feminist Studies*, Vol. 26, No. 2, Women and Health (Summer, 2000), pp. 449–476 (p. 461).

<sup>12</sup> In an interview from 1974 for the Italian magazine *Panorama*, Lacan also says that ‘common man’ does not exist, and comments that in his forty years of psychoanalytic practise, he has only encountered individuals. Interview published in the *Magazine Littéraire*, No. 28, (February, 2004). My translation.

<sup>13</sup> In this regard, Lacan’s aim does not differ much from Sherfey’s, although she adopts the ‘scientific’, speculative perspective to present her argument.

<sup>14</sup> Here, Georges Bataille and his text *Madame Edwarda* (1937, 1956), to which Lacan makes explicit reference in *Encore* would occupy the place that, according to Monique David-Ménard, Swedenborg’s delusions occupied for Kant. For an account on the difference between the psychotic and the mystical vectors of feminine *jouissance*, see Jelica Šumič

Seen from the point of view of 1960s feminist biology, feminine sexuality appears as phallic (clitoral) and is, at best, caught in the paradox of ‘satiation-in-insatiation’; that is, in a theoretical infinitude that finds a limit in physical exhaustion.<sup>15</sup> From this perspective, ‘there is no sexual relation (proportion)’ and ‘the woman’, as in: the mature heterosexual woman/mother, fully satisfied in her accomplished transfer, does not exist. However, from the point of view of analytic practise, love is what makes up (*supplée à*) for the absence of the sexual relation.<sup>16</sup> Thus, *Encore* can be read as an attempt to poeticise the scientific discussion of feminine sexuality, with its tendency to reduce the body to a mechanism that responds to the right technique.<sup>17</sup> Lacan poeticises by interpreting the ‘myth’ of the vaginal orgasm as a transcendental idea bearer of an ethical quality; translating it, as we said, into a feminine *jouissance* beyond the phallus, and thus beyond the clitoris, the sexologist’s laboratory and, we may add with Sherfey, the patriarchal limitation of the feminine sexual drive. This supplementary *jouissance*, for Lacan, was not rooted in anatomy nor reserved only for women and it even maintained a privileged relationship to God. However, by remaining non-all, this structure limits the potentially psychotic excesses of the fantasy of woman as whole (the phallic mother). Lacan’s point in this seminar is well summed up in the idea that making love is poetry while the act of love is the ‘male’s polymorphous perversion’, there being a world of difference between the two.<sup>18</sup> What is at stake in *Encore* is the passage from a speculative theory of feminine sexuality to a psychoanalytic ethics of a/sexual love.<sup>19</sup>

---

Riha, « L’écriture mystique ou la “jouissance d’être” » *Filozofski vestnik*, vol. XXXI, no. 2, 2010, pp. 95–119.

<sup>15</sup> Sherfey, p. 124.

<sup>16</sup> Lacan, p. 45 [45].

<sup>17</sup> This is not, however, to belittle the import of this gesture for general enlightenment and feminism. I am only presenting a caricaturised version of this ‘American science’ as it seems to have appeared to Lacan due to his ironic remarks; namely that it was a ‘connerie’ in its literal sense of ‘cunt’ affair (Lacan, p. 75 [70]). Sherfey, however, speaks of the difference between satiation and satisfaction, admitting to that the latter is possible even in the absence of orgasm, although, she adds, not likely to persist in the long term. Sherfey, p. 117.

<sup>18</sup> Lacan, p. 72 [68].

<sup>19</sup> Where the / signifies that loving like a woman means to have access both to phallic *jouissance* and feminine *jouissance*.



## From theory to ethics

*Thus I had to deny knowledge (das Wissen aufheben) in order to make room for faith. Immanuel Kant<sup>20</sup>*

*And then I realised that what constituted my course was a sort of “I don’t want to know anything about it”.*

*I believe in the jouissance of the woman insofar as it is extra (en plus).*

*Jacques Lacan<sup>21</sup>*

Kant’s critique of reason is permeated by a structuring ‘difference’: each of its concepts is constructed from two different points of view. The point of view depends on the use reason needs to be put to or the interests it will serve. The second preface to the *Critique of Pure Reason* announces two aims for the project or two possible uses of reason: a negative use that would consist in limiting the natural predisposition of reason to speculate beyond what it can know and a positive use that would consist in its expansion. In the first *Critique* Kant chooses the negative use, yet tells us later that this use can, seen from another angle, appear as a positive one. For, if Kant limits, it is in order to set free. The gesture of limitation is always accompanied by one of amplification. To limit the categories of the understanding to phenomena makes room for reason to ‘invent’ new conditions of possibility of experience. Thus, these aims could, at first sight, be seen as contradictory, yet by understanding that they correspond to a single gesture of drawing a boundary, observed from two different points of view, it is possible to see that they work hand in hand towards a single end. Ultimately united in the highest ideal of reason, the Highest Good, the interests are the speculative (theoretical) and the practical (moral). If speculative reason is forbidden to make statements about how things really are, in themselves, absolutely and transcendently, it is only in order that practical reason will be able to say how they ‘ought to be’. It is the task of speculative reason to limit its own domain in order that reason can be expanded practically.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, BXXX, p. 117.

<sup>21</sup> Lacan, p.1 [9] and p. 77 [71].

The trope of limitation and expansion is redoubled by another topological opposition which is that of lack and plenitude. In turn, these are mapped onto a distinction between what from one point of view appears as knowledge and faith, and from the other as knowing and thinking. What a critique of speculative reason limits is the domain of knowledge to apply strictly to the objects of possible experience, existing in space and time. Meanwhile, this limitation constructs anything beyond it as a space that is necessarily empty of objects. This ‘empty space’ is inscribed within the structure as ‘room for faith’. It is only from the point of view of ethics, when this empty space needs to be filled, that the opposition knowledge/faith will become knowledge/thought. Practical thought will be able to expand reason, cover the lack, fill the empty space with, every time, singular acts of its own invention in an operation analogous to what poetry and love are for Lacan.<sup>22</sup>

Kantian critical thought and Lacanian psychoanalysis understand and inhabit the limit of knowledge; not as the limit of reason but as the limit that reason must both police and dare to trespass in the interest of truth, as freedom. As Lacan put it, ‘this tangible frontier between truth and knowledge is precisely where analytic discourse is held’.<sup>23</sup> Truth, however, like freedom, can only be half-spoken. In the famous phrase about denying knowledge Kant is not — as Theodor Adorno would have it — excusing himself for having had to undermine ‘reason’ in order to sustain his critical project. He is simply describing the task he traced for the *Critique*: to limit speculative reason in order to leave room for ethics. ‘Room for faith’ is nothing other than the *noumenon* seen as necessarily empty (of objects) or as ‘needing to be filled’, depending on whether it is seen from the point of speculative or of practical reason. And this movement, in which knowledge is denied (*aufgehoben*) so that the noumenon can appear, not as positive but as ‘room for belief’ is the path that Lacan traces for psychoanalysis — a path that goes from ‘I don’t want to know anything about it’ to an ‘I believe in the jouissance of the woman’.

40

<sup>22</sup> This is what, for Jacques-Alain Miller, constitutes Lacan’s originality with respect to Freud: that love for Lacan is invention, and invention precisely in this sense, as prompted by the bar through the Other, or the prohibition to let any object in the phenomenal world occupy this space. J.A. Miller, *Lógicas de la vida amorosa*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1991, p. 17.

<sup>23</sup> Jacques Lacan, *Le savoir du Psychanalyste; Entretiens à Sainte Anne, 1971–1972, 4 Novembre 1971* in: <http://psicoanalysis.org/lacan/sp-4-11.htm>, my translation.

Kant thought that there was a privileged point of view from which the critical project could be seen, that of practical reason, and therefore wrote to be read through a shift of perspective in which we, as it were, change reasons. Lacan wants us to ride on his speech as in a Möbius strip, to end up appearing on the other side of reason, which is not unreason but another reason. Referring, in *Encore*, to Rimbaud's poem *À une raison*, Lacan says: 'In Rimbaud's text, love is the sign, indicated as such, that one is changing reasons, and that is why the poet addresses that reason. One changes reasons — in other words, one changes discourses.'<sup>24</sup> 'One changes reasons', supported on that supplement that poetry is for the Lacanian discourse, is the central matheme of *Seminar XX*, a seminar often read as being only about feminine sexuality and the inexistence of the sexual relation/proportion, about the impossibility of writing 'the' woman, because, in these readings, the shift has not taken place. If the emphasis lies on the limiting function, then the interest/gaze of the reading is probably speculative, and vice-versa. What would account for a good interpretation would not be to present either one of these poles but to show their relationship of interdependence, acknowledging that practical reason has primacy over speculative. The title of the English translation by Bruce Fink of *Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge* goes even further than the speculative reading. If the seminar is about the limits of knowledge, it in no way suggests that love would also be limited. In fact, love, like practical reason, is precisely what is unlimited. Sexual traits, says Lacan, are contingent, and 'men' and 'women' are signifiers. The problem is the passage from contingency to necessity; from the 'it stops not being written' (*cesse de ne pas s'écrire*) of the sexual trait to the 'it doesn't stop being written' (*ne cesse pas de s'écrire*) nécessaire of love. This possibility of passage is constantly opened by the text, and, would it happen, for it can only be written in the conditional, things would begin to look quite different.

41

Lacan constructs sexual difference as a matter of perspective and demands that, through an act of love, we change from the masculine point of view, wholly embedded within phallic *jouissance*, to the feminine point of view, from which feminine *jouissance* is accessible. If this amounts to a change of reason it is because the point of view of man is that of speculative reason, whose horizon is the limit of what we can know, while the point of view of woman is that of prac-

<sup>24</sup> Lacan, p. 16 [20].

tical reason, whose horizon is the infinity of what we can hope: the absolute unity towards which reason tends. Thus, the not/non-all also has two different meanings. On the one hand it refers to the mathematical incompleteness that condemns the phenomenal world to Zeno's paradox — the fact that we could never apprehend nature in its complete extension, or the infinite regress in the series of appearances. On the other, it refers to the regulative and not constitutive status of complete determination; that is, the infinite regress in the dynamic series of causes and effects.<sup>25</sup> Lacan's Other *jouissance*, which cannot be known but only experienced, as Kant himself talks about the satisfaction of reason by the moral law, is on the side of the latter form of incompleteness; on the side of the indeterminacy of truth.<sup>26</sup> Thus, if the passage from knowledge to faith is the task of the *Critique*, it is not because in it reason paradoxically needs to be abandoned in favour of some doctrine or irrational attachment to an hypostasized idea of God, but because practical reason cannot be proven theoretically. From the point of view of theoretical reason, practical reason can only remain a hypothesis — the hypothesis with which Lacan enters, in 1972, the unconscious.<sup>27</sup>

## Two Ways to Enjoy

What the male and female sides modify is, principally, the concept of *jouissance*:

On one side, *jouissance* is marked by the hole that does not leave it any other way than that of phallic *jouissance*. On the other side, can something be attained that would tell us how, what until now was nothing but a fault (*faillie*), gap in *jouissance* could be realised?<sup>28</sup>

From the perspective of phallic *jouissance* or speculative reason, the picture is marked by a hole: the empty space reserved for the noumenon in the *Critique of Pure Reason*. This is also the point of view that Freud speaks from, when,

42

<sup>25</sup> For a discussion of complete determination in relation to Lacan's logic of the *pastout*, see Tania Espinoza, 'Cosmopolitanism of the Not-All; from a Psychoanalytic Point of View' in Rebecka Letteval and Kristian Petrov (Eds), *Critique of Cosmopolitan Reason* (Oxford: Peter Lang, 2014)

<sup>26</sup> Lacan, p. 103 [94].

<sup>27</sup> I do not enter there [to the unconscious]' said Lacan, 'no more than did Newton, without a hypothesis'. *Ibid.*, p. 142 [129].

<sup>28</sup> Lacan, p. 8 [14]. Translation modified.

through little Hans, in 'Analysis of a Phobia of a Five-Year-Old Boy' from 1909, he describes the little girl as castrated. Freud's account of sexuality will be, to a great extent, marked by the impossibility of seeing woman as anything else than a castrated phallic mother. Paraphrasing Lacan: to see woman as marked by an absence leaves no other way to jouissance than the phallic.

The attainment of the Other jouissance, which is the jouissance seen from the other point of view, is here followed by a question mark because, like Kant in his *Critique of Pure Reason*, Lacan is here writing from a speculative/masculine point of view, yet with a practical/feminine interest. That is, he is not yet allowed to establish the apodictic certainty of whatever goes beyond the boundaries of the phenomenal world, but he can admit its viability as a hypothesis. Here the question mark opens the possibility of attaining this other jouissance, along with the possibility that the fault/gap (*faille/béance*) became, with its attainment, something else. On the contrary, phallic satisfaction will be condemned by the attempt to 'make up for' this hole, to compensate for the woman's castration with, for example, a fetish. Lacan recognises that Freud formulated sexuality from the point of view that cannot but produce the opposition castrated/phallic, in the same way that speculative reason cannot but produce the opposition knowledge/faith. However, rather than correcting it by adding the 'female side' of the story, say, an opposition vaginal/phallic, Lacan leaves the debate over feminine sexuality to the side of the man/speculation and reserves for woman's side the discussion of love and ethics.

Or at least, all Lacan says here about feminine sexuality is that, in the psychoanalytic discourse, it is always presented from a masculine viewpoint: The woman does not function in the sexual relation except as the mother.<sup>29</sup> Yet, precisely by this fact, the discursive nature of the reality founded on such conception of sexuality becomes apparent. Since the feminine cannot be just that, then 'woman is non-all his', that is, *of discourse*. Freud's and science's failure to produce an account of feminine sexuality becomes for Lacan the justification to assign the signifier 'woman' the place of that which exceeds this discourse on sexuality; the place of that which is in relation both to phallic jouissance and to 'something more'. This doubling of woman means that she is both a sexed being and has access to being as such, that is, as asexual.

<sup>29</sup> Lacan, p. 35 [36].

While, from the point of view of feminism, the relative advantage of such a gesture might be questionable, it must be assessed in the context of Kant's own gendering of the ethical question, which Lacan here reverses. Woman is not, as Kant held in *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764), excluded from ethics. We could also imagine Lacan as tacitly addressing Simone de Beauvoir's criticism of psychoanalysis's deterministic account of sexuality, by not only shifting the point of view from the One to the Other, *de l'Un à l'Autre*, but also giving the Other sex the value of what secures the indetermination of nature. There were, indeed, many accounts of feminine sexuality, concurrent and alternative to Freud's that did not present the little girl as castrated. Yet what Lacan's hypothesis implies is that this is not the point. Consistent with the logic of supplementation, Lacan does not see the role of psychoanalysis as 'making up for' Freud's incomplete, one-sided, accounts of feminine sexuality. Any account of sexuality, insofar as it belongs to the realm of appearances, will inevitably be incomplete. A supposed theory of feminine sexuality would, in turn, leave out an account of homosexual sexuality, transvestite sexuality, and so on. As non-all, Lacan's concept of woman would perhaps be able to host the indefinite plurality of gender positions that deconstruction brought to the light in a way that modifies the sense of the man/woman binary. That is, to make of this structural incompleteness, the 'room for thought' that Kant made of his noumenon, so that another logic can come to supplement it, producing much more than what could be expected from a more complete account of human sexuality ('more complete' since completeness, as Kant taught us, cannot be asked from the phenomenal world), namely a subversion of the question itself. Are we talking about sexual characteristics or are we talking about regimes of oppression or privilege that make these contingent characteristics their cause? The legal discourse forced to modify its conception of marriage and parenthood in ethical and ever more inclusive ways is also an aspect of this subversion. It is because the feminine side regards the ethical that it is in contact with the noumenon in a positive sense as a field of possibility, while the masculine, being merely speculative must only regard the noumenon negatively, as what cannot be accessed, thus producing a non-rapport : 'Jouissance, insofar as it is sexual, is phallic, which means that it has no relation to the Other as such'.<sup>30</sup>

44

---

<sup>30</sup> Lacan, p. 8 [14].

If sexuality is relegated to the side of phallic jouissance, the logic of this Other jouissance is asexual: ‘When one loves, it is not about sex,’ says Lacan.<sup>31</sup> The consequence of this move is that ‘sexual’ will come to designate the empirical, the secondary traits, the sexual organ as signifying the body deprived of its possibility of transcendence: ‘Phallic jouissance is the obstacle owing to which man does not come, I would say, to enjoy woman’s body, precisely because what he enjoys is the jouissance of the organ’.<sup>32</sup> While asexual should not be understood as not being physical but in the sense that the body that is loved is not loved as a sexed body, but as a souled body:

Assuredly, what appears on bodies in the enigmatic forms of sexual characteristics—which are merely secondary— makes the sexed being (*l’être sexué*). No doubt. But being is the jouissance of the body as such, that is, as asexual (*asexué*), because what is known as sexual jouissance is marked and dominated by the impossibility of establishing as such, anywhere in the enunciable, the only One that interests us, the One of the relation “sexual relationship” (*rapport sexuel*).<sup>33</sup>

What prompts the passage from the discourse of sexuality to the discourse of the body is the supplement of love. Yet the condition of possibility of this passage is an initial subtraction: a denial, an *aufhebung* of knowledge. It supposes a degree zero, a suspension of disbelief, a question, onto which, as Lacan says, love can attach itself: ‘The displacement of the negation from the “stops not being written”, to the “doesn’t stop being written,” in other words, from contingency to necessity—there lies the point of suspension to which all love is attached’.<sup>34</sup>

### **A speculative intervention: ‘Sex and the Euthanasia of Reason’**

Joan Copjec’s 1994 ‘Sex and the Euthanasia of Reason’ challenged the deconstructive position on sexual difference of Judith Butler’s *Gender Trouble* (1990).<sup>35</sup> In order to refute the voluntarism that Butler’s argument about the performativity and historicity of gender was said to imply, Copjec resorted to Kant and Lacan.

<sup>31</sup> Lacan, p. 25 [27].

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 7 [13].

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 6–7 [13].

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 145 [132].

<sup>35</sup> Joan Copjec, ‘Sex and the Euthanasia of Reason’ in *Read My Desire*, Boston: MIT Press, 1994, pp. 201–236.

By making explicit a supposed implicit homology between Lacan's formulas of sexuation and Kant's antinomy of pure reason, Copjec argued that sex was the natural limit of reason and discourse. Thus, the sexual difference between man and woman was, in her reading, grounded in the very structure of reason. Just as Kant had shown, by dividing the four conflicts in the antinomy into a mathematical and a dynamical class, that reason fails in two possible ways, so does language, said Copjec, fail in two possible ways giving the two positions in discourse that Lacan identified as man's and woman's. Copjec mapped Lacan's formulas onto the Kantian antinomy so that woman's 'not-all' corresponded to the mathematical side; and man's 'all with an exclusion', to the dynamical side. While Kant's solution of the mathematical antinomy is that the disjunction either/or actually means neither/nor, the dynamical antinomy is solved by making a disjunction into a conjunction, a both/and. Thus, whereas the first solution, as Kant said of speculative philosophy, doesn't leave us with 'anything at all', the second has a crucial practical application which is the possibility of freedom. What Copjec's argument meant in the context of the first *Critique*, then, is that woman was aligned with the homogeneous kingdom of phenomena, and man with the side that allows heterogeneity — thus, not only the causality from nature but also the causality from freedom.<sup>36</sup>

At the same time, Copjec's main objection to the deconstructive position was that it made 'freedom, "agency",' inconceivable.<sup>37</sup> Thus, according to this alignment, she placed deconstruction on the 'female side of the formulas' and her own discursive position on the masculine side. Of course there should be no problem with this, at least according to Lacan's own voluntarism, if Copjec did not think that she was doing the opposite. Copjec's essay ends with the exhortation to 'devote some thought to developing an ethics of inclusion or of the unlimited, that is, an ethics proper to the woman', meaning that this ethics would be one derived from the mathematical side of the antinomy or the speculative point of view. However, this is the side of the illusion that, remaining closer the 'thesis' side in each conflict, 'leads reason into the temptation ... to surrender itself to

46

<sup>36</sup> Ewa Plonowska Ziarek makes a similar objection in 'From Euthanasia to the Other of Reason; Performativity and the Deconstruction of Sexual Difference' in *Derrida and Feminism; Recasting the Question of Woman*, ed. by Ellen K. Feder, Mary C. Rawlinson and Emily Zakin, New York and London: Routledge, 1997, pp. 115–140, (p. 122).

<sup>37</sup> Copjec, p. 212.



skeptical hopelessness' or to the 'euthanasia of pure reason'.<sup>38</sup> To resolve this contradiction, I have suggested to reverse the correspondence so that the signifier woman is on the side of the antinomy that allows the passage from speculative to practical reason.

Now, turning to the antinomy, Kant claims that a natural inclination of reason is to go from the conditioned to its condition in a regress through a series of subordinated terms towards the unconditioned. Reason demands, thus, 'the whole sum of conditions' for any given. When this demand is made of ideas which have no corresponding object in experience, namely psychological or theological, this does not represent a problem for, at this level of abstraction, anything can be postulated as a possibility as long as it is not self-contradictory. However, as soon as this demand is made of objects of possible experience, namely questions concerning the world, reason inevitably runs into contradictions for the demand of a 'whole sum' makes this immanent object (the world) extend beyond the limits of experience and thus become transcendent (a whole). Thus each time one asks whether the world has a beginning in time and space or is infinite, can be eternally divided or is simple, allows for free causes or whether everything in it is determined according to natural necessity, or whether it is the consequence of a necessary being or mere contingency, both pairs of dialectically opposed propositions can always (by proving the opposite false) be proven correct, leaving reason in an impasse.

The version of the solution to this impasse that Kant gives in the *Prolegomena* is the following:

In the first (the mathematical) class of antinomies the falsehood of the presupposition consists in representing in one concept something self-contradictory as if it were compatible (i.e., an appearance as an object in itself). But as to the second (the dynamical) class of antinomies, the falsehood of the presupposition consists in representing as contradictory what is compatible. Consequently, whereas in the first case the opposed assertions were both false, in this case [the dynamical],

47

---

<sup>38</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, A407/B434, p. 460.

on the other hand, where they are opposed to one another by mere misunderstanding, they may both be true.<sup>39</sup>

From this, Copjec goes on to argue that the mathematical antinomies correspond to Lacan's female side of the formulas of sexualisation, while the dynamical, namely that there might be not only natural necessity but also freedom, corresponds to the male side of the formulas.

Now, returning to Copjec's final exhortation for 'an ethics of inclusion and the unlimited', both 'inclusion' and 'unlimited' remind us of the structure of the 'non-all' that woman, in Lacanian psychoanalysis, shares with the unconscious. These terms also seem to allude to the structure of the infinite judgement, which, limiting a sphere of possibility only internally, allows its outer bounds to remain indeterminate. In fact, we have so far argued that Kant's ethics and the 'ethics of psychoanalysis' are precisely ethics of the unlimited, in this sense. However, we see that the unlimited that Copjec believes to be 'proper to the woman' is one limited to the realm of experience. An ethics of inclusion and the unlimited requires the solution to the dynamical antinomy concerning causality in the world. This solution consists in accepting both the causality according to nature and the possibility that there is a causality from freedom. Accepting both requires a leap of faith that was not necessary in the prudent solution of the mathematical antinomy regarding extension, which consisted in denying both possible solutions to the problem of whether the world is finite or infinite. When passing onto the dynamical class of conflicts where the infinite has a place, 'it is no longer from the perspective of extension that we must take up the non-all (*pastoute*)'.<sup>40</sup>

48

This is significant insofar as the solution to the dynamical antinomy is the one that belongs to practical reason, and the one that authorises Kant to postulate his ethics on the basis of freedom. That is, the dynamical antinomy is the degree zero, the hinging point of the entire first *Critique*, insofar as it is what, for

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as science*, trans. by Paul Carus and James W. Ellington, Cambridge/Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977; repr. 2001, p. 78.

<sup>40</sup> Lacan, p. 103 [94]. Although Lacan is not here referring specifically to Kant's notion of extension or the mathematical, he will also say 'the analytic thing will not be mathematical. This is why the discourse of analysis differs from scientific discourse'. p. 117 [105].

Kant, satisfies both speculative reason, analytically, and practical reason. The solution to this antinomy becomes the keystone of the second *Critique*: its theoretical ground. Time and again, Kant reformulates this solution in the *Critique of Practical Reason* as a proof of freedom:

The determination of the causality of beings in the sensible world can as such never be unconditioned, and yet for every series of conditions there must necessarily be something unconditioned and so too a causality that is altogether self-determining. Hence the idea of freedom as a faculty of absolute spontaneity was not a need but, as far as its possibility is concerned, an analytic principle of pure speculative reason.<sup>41</sup>

While the solution to the mathematical antinomy only satisfies the understanding and speculative reason, the satisfaction that the solution to the dynamical antinomy gives is dual. Kant says: ‘The thoroughly conditioned character of what is in the dynamical series..., which is inseparable from them as appearances, is connected with a condition that is empirically unconditioned, but also nonsensible, which gives satisfaction to the understanding on one side and to reason on the other.’<sup>42</sup> This remark concerning the place of the dynamical antinomy with respect to the wider context of the *Critique* is what prompts me to invert Copjec’s alignment.

In our reading of the first *Critique* together with *Encore*, the dynamical antinomy becomes that ‘point of suspension’ to which the possibility of freedom for ethics is attached. Here, the displacement goes from a ‘neither/nor’ of the mathematical antinomy to a ‘not only but also’ of the dynamical; an antinomy that ‘doesn’t stop being written’ (*ne cesse pas de s’écrire*) within Kantian moral or practical philosophy. Furthermore, insofar as speculative reason cannot deny the possibility of freedom, Kant sees the latter also as ‘an analytic principle of pure speculative reason’.<sup>43</sup> It is in this ‘analytic principle’ that freedom touches speculative reason, that is, in a sort of tautology. The cause from freedom (not itself conditioned) satisfies the understanding merely by being nonsensible, that is, outside the field of its concern which is limited to the possible objects of

<sup>41</sup> Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, in: *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, translated and edited by Mary J. Gregor, 5:48, p. 178.

<sup>42</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, A532/B560, p. 532. Original emphasis.

<sup>43</sup> Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:48, p. 178.

experience. The minimal demand of reason for Kant, consists in that one do not contradict oneself. Once this is the case, one is free to think whatever one likes. Reason, however, is harder to satisfy.

I argue that feminine *jouissance* can be thought of as the *jouissance* of reason, allowed not by the solution to the mathematical antinomies but by the solution to the dynamical antinomies. The attack on ‘common sense’ that Copjec takes the statement ‘the woman does not exist’ to be is, in Kant, on the dynamical side. When he presents the distinction between classes of antinomies in the *Critique*, as a ‘concluding remark’, he makes it clear that whereas in the mathematical class the conflict rests on ‘the usual presupposition of common human understanding’, namely that all members of a series of conditions have to be of the ‘same kind’, it is the dynamical class of concepts that ‘opens up for us an entirely new prospect in regard to the suit in which reason has become implicated’ which is reason’s proper use.<sup>44</sup> Mathematical synthesis, says Kant, is enough as long we ‘stay within appearance’, but if we want to satisfy not only the understanding but also reason (a higher faculty) we necessarily need to progress towards the dynamical. Later on, he will attach to the philosopher obstinate to remain within the first, concerning himself only with magnitude and not freedom, the pejorative connotations of the sophist or the philosopher concerned only with the speculative use of reason, which, as Kant states in the second *Critique*, should always be subordinated to the practical use of reason — the construction of a moral world. Thus, if the political subjectivity of woman is to be constructed, it will have to be not through the mathematical but through the dynamical antinomy.

50 In proceeding with this critique, I did not engage directly with the way Copjec formulates the parallel structure of the formulas. Instead, I would like to emphasize the necessity to perform a sort of ‘transcendental reflection’ when it comes to Lacan’s formalism. That is, to go always from formal logic to transcendental logic, which takes on account the content of the propositions. Lacan’s own emphasis in the master’s gesture of ‘explication’ that his formulas render necessary seems to me to be equivalent to Kant’s critique of formal logic. Formulas, as Lacan liked to repeat, never speak for themselves; they are always in relationship to a supplementary motion of ‘filling in’ directed by desire or a cause. Whatever signifier is engaged in the cause of freedom is necessarily on

---

<sup>44</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, A530/B558, p. 531.

the side of the dynamical and not the mathematical antinomy. Whether this signifier is 'woman', 'man' or another, however, is historically contingent. Perhaps to follow the itinerary that *Encore* traces is to move from the contingency of this signifier to the necessity of freedom.<sup>45</sup>

If feminism has something to gain from Lacan's (critique of the) metaphysics of sexual difference, then it would be essential to reclaim the dynamical antinomy for the signifier woman. Although both sides serve the same interest of reason (which is practical), the dynamical side is the one that allows the shift of reason. Copjec claimed that Kant privileged the mathematical antinomy because of the order in which it appears: preceding the dynamical. However, the *Critique* progresses towards higher and higher concepts so that the latter terms have primacy over earlier ones, just as practical reason has primacy over speculative reason. Inverting this privilege aligns Copjec to Adorno who asserted the primacy of theory.<sup>46</sup>

One of the unwanted consequences of Copjec's essay is to produce an ontology of sexual difference, which for her can be finally 'fixed' in the Real if thought negatively as a failure or a limit. Sex, says Copjec, 'does not budge'.<sup>47</sup> Kant himself, however, never claimed any limit as secure terrain; thus the necessity of a critique. The limitlessness of biology and its technical manipulation, together with the limitlessness of cultural invention, make of sex precisely what budes endlessly. Our task, as the current debates on bioethics and new family configurations remind us daily, is to reinvent the limits within an ethical horizon. Having no problem to move from the level of the signifier to the level of existence, (which is what supposedly deconstruction does wrong) Copjec goes as far as to imply that Lacan's theory explains why women have never been 'all' enlisted in a feminist project. This, she says, is because women simply cannot constitute an all. Kant's legacy to feminism or any politically progressive project is precisely the opposite, namely, the *Critique* makes room for the assertion that 'perhaps everything that has happened in the course of nature ought not to have hap-

51

<sup>45</sup> However, as I have shown elsewhere, Kant's formulation of the dynamical law of nature, which rests on that the human being's power of choice has both an empirical and an intelligible character, closely resembles the woman's side of the formulas of sexualization. See Espinoza, pp. 64–65.

<sup>46</sup> Copjec, p. 236.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 210.

pened', so that reason's ability to invent an idea of the good that could become the ground that determines experience should never have to bow to what seems to be the lesson of the empirical world.<sup>48</sup> 'All' life and the 'whole' world should remain the regulative horizon of feminism, just as it is that of Kantian cosmopolitanism. That conflict will not be done away with in the construction of this 'all' is what distinguishes these projects from totalitarian ones.

In 1976, a young Argentine psychoanalyst studying in Paris went to visit Lacan. Silvia Fendrik told him, with the 'charming arrogance of a twenty-nine year-old', that she had written a paper on feminine sexuality and asked if he could recommend new literature on the subject.<sup>49</sup> Lacan then called Gloria Gonzalez-Yerodia, his secretary, and asked her to fetch a book for his guest. To her surprise, it was Mary Jane Sherfey's *The Nature and Evolution of Female Sexuality* (1972), a reprint of the 1966 JAPA article. Fendrik, a little offended, told him that she had hoped he would give her something written by him and not by someone in the American school. Lacan replied that this was a book that she could not omit to read if she was interested in feminine sexuality, and that 'one has to read and study a lot of everything, not only the few things that Lacan said or could say'.<sup>50</sup> The anecdote could be interpreted in the most and least charitable of manners. I believe that Lacan was honest in his appraisal. Sherfey's article begins with the passage from *Beyond the Pleasure Principle* in which Freud speaks of the 'unlimited possibilities of biology', which may 'blow away the whole of our [psychoanalysis'] artificial structure of hypotheses'.<sup>51</sup> However, she concluded that this structure, minus the theory of feminine sexuality, remained relevant because of its emphasis on the complexity of psychic phenomena's interweaving with cultural and biological factors.

52

Sherfey's contributions were quickly dismissed by the scientific establishment. The hypothesis of a theoretical insatiability of the feminine sexual drive and the cultural consequences that she derives from it, however, do not belong to science. They constitute primarily a political gesture, posing a primordial exces-

<sup>48</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, A551/B579, p. 542.

<sup>49</sup> The article was 'La sexualidad femenina en el discurso analítico: universalidad o histeria?' in *Imago: Revista de psicoanálisis, psiquiatría y psicología*, 4 (7/1976).

<sup>50</sup> Silvia Fendrik, 'Aun Mas', <http://www.psicomundo.com/foros/egp/aunmas.htm> accessed on 10/09/201. My translation.

<sup>51</sup> Cited in Sherfey, p. 28.

siveness to limitation: ‘the strength of the drive determines the force required to suppress it’, says Sherfey.<sup>52</sup> Both Kant and Freud had posed similar ambivalent forces at once threatening civilization and securing the irreducibility of man to coercion. Sherfey attributes this force and danger to the oppressed group, in this case women, providing an alternative explanation for patriarchy that avoids the paradigm of masochism and sadism, and thus the messy economy of *jouissance* that lies in victimhood. Woman’s biological insatiability could very well stand for the insatiability of desire or of reason. It inevitably leads to an antinomy. In a mythical past of higher primates and matriarchies, the form of this antinomy was, according to Sherfey, ‘the paradoxical state of sexual insatiation in the presence of the utmost sexual satiation’<sup>53</sup>: a state of dissatisfaction that I have placed on the mathematical side of the antinomy concerning extension. The ‘evolution of modern man’ implied a passage to the dynamical side of the antinomy, and yet, thousands of years of partial patriarchal suppression, showing the ambivalence and danger of the cornerstone of the critical edifice. In her conclusion, Sherfey reflects upon the possible consequences of the recent lifting of this suppression achieved by the scientific revolution, the social struggles for equality and the new ‘emotional honesty’ sweeping across the world and largely inspired by psychoanalysis.<sup>54</sup> She predicts either a return to even stronger suppression or the disappearance of the biological family, in which case ‘what other patterns of infant care and adult relationships could adequately substitute cannot now be imagined’.<sup>55</sup> Half a century later, the world is polarised between the stronger suppression and a decided attempt to imagine these patterns. The task of an ethics of sexual difference is to reinvent the limit otherwise than in patriarchy, in a way that, as transcendental reflection, leaves the beyond phenomena for the singular, autonomous, amorous and poetical exercise of reason.

---

<sup>52</sup> Sherfey, p. 121.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>55</sup> *Ibid.*





Christian Fierens\*

## Logique de la vérité et logique de l'errance chez Kant et chez Lacan

### I. Savoir et penser

L'inconscient freudien n'est pas une notion négative qui définirait simplement ce qui n'est pas conscient ou plus carrément ce qui est inaccessible à la conscience<sup>1</sup>. C'est par rapport à la *pensée* et au *savoir* que l'inconscient trouve sa juste place et non par rapport à la conscience.

Dès avant Freud, la suggestion hypnotique de l'école de Nancy (Bernheim, Liébault) avait déjà mis en évidence un régime de *pensées* complètement séparé du régime de pensées de la vie consciente. Reprenant cette dichotomie dans les *Études sur l'hystérie* (1895), Freud et Breuer distinguent, d'une part, les « processus primaires », correspondants aux pensées activées dans l'hypnose et à l'inconscient, et, d'autre part, les « processus secondaires », correspondants à la vie consciente et au préconscient. Les premiers sont précisément caractérisés par un tourbillon de *pensées* qui ne s'arrête jamais, tandis que les seconds sont tout enclins à s'arrêter sur un contenu de pensée, sur une *réalité objective* ou une *réalité objectivée*, voire purement imaginée comme dans la statique des fantasmes. Freud parle ainsi régulièrement de « pensées » (*Gedachten*) pour les premiers, tandis qu'il parle de « contenus » (*Inhalten*) pour les seconds.

Si telle est la division des processus, quelle est la relation de la pensée en tant qu'elle est essentiellement en mouvement avec le contenu objectif ou objectifé de la pensée ? C'est à proprement parler la question du *savoir*. En un premier sens, c'est la relation du pensant à un contenu objectif de pensée (en anglais *to know*). En un second sens, le savoir comme *knowledge* en vient à s'objectiver et prendre le sens de ce contenu, indépendamment des processus de pensée proprement dits. Enfin, en raison même du « pousse à penser » de la pensée, le

55

<sup>1</sup> Cf. Freud, « L'inconscient », *Œuvres complètes* XIII, p. 205, et Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits*, p. 830.

\* Psychoanalyst, member of the Association freudienne de Belgique

savoir en vient à prendre le sens de la *somme* des connaissances *objectives*, tout en écartant le mouvement de pensée dont il dépend.

Le savoir est nécessairement focalisé vers l'explication de tout, c'est-à-dire vers l'explication dernière, ou encore, vers la condition inconditionnée, supposée objective, de l'univers ou du monde. Dans ses investigations cosmologiques précoces, l'enfant n'arrête jamais de lui-même la série de ses « pourquoi », il cherche la réponse ultime et inconditionnée. Les philosophes milésiens – chacun à sa façon – ont donné en principe la condition inconditionnée de la *physis* : tout, c'est l'eau, c'est l'air, c'est l'illimité. D'une façon semblable, les fantasmes originaires – portant sur les origines *et* originaires présents dans la vie psychique<sup>2</sup> – donnent une réponse supposée dernière aux grandes questions de l'origine du monde psychique ; ils constituent un savoir de la condition inconditionnée, du monde dans lequel est plongé l'humain dès avant sa naissance.

La cure psychanalytique, loin de se contenter de remuer l'Achéron des *pensées* inconscientes<sup>3</sup>, vise un *savoir* de ce qu'il en est objectivement de la « réalité psychique » : elle implique non seulement l'hypothèse de l'inconscient ou un « *supposé penser* » (qui définit l'inconscient proprement freudien), mais encore un « *supposé savoir* » (qui définit le transfert en psychanalyse).

On ne se focalisera pas d'abord sur la question du sujet grammatical du penser et du savoir : « qui pense ? » et « qui sait ? » (dans le transfert en psychanalyse, le sujet n'est pas seulement personnifié par l'analyste, mais par l'analysant ou par n'importe quelle instance adéquate). Car la question primordiale est bien plutôt de spécifier le penser dans le processus de savoir et le savoir par son *complément d'objet direct* : « *que savoir ?* »<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, « Fantasma originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme », in *Les temps modernes*, 1964, n° 215, p. 1833–68.

<sup>3</sup> « *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* », « si je ne puis fléchir ceux d'en haut, je mettrai en mouvement l'Achéron », phrase tirée de l'*Énéide* de Virgile et qui sert d'exergue à la *Traumdeutung* de Freud (OC IV p. 14)

<sup>4</sup> C'est la première des questions supposées pouvoir définir non seulement la philosophie, mais aussi l'homme selon Kant (*Logique*, Vrin 1989, p. 25).

## Que savoir ?

À l'horizon de la question du savoir, il s'agira toujours de rechercher le principe général de tout ce qui est, la condition inconditionnée, ou encore le monde. Or, que la réponse soit donnée au niveau du mythe, de la philosophie, du fantasme ou de la métaphysique, elle sera toujours constituée par un tissu de contradictions. C'est bien l'embarras de l'adulte sommé de répondre clairement et définitivement à l'insistance des pourquoi de l'enfant. C'est l'embarras du psychanalyste sommé de répondre clairement et définitivement aux pourquoi de l'analysant. C'est l'embarras de Freud devant l'analysant qui le somme de lui dire si les associations libres vont le mener à un traumatisme réel ou à des fantasmes ; Freud inventera alors un nouveau monde, la « réalité psychique »<sup>5</sup> ; mais c'est encore et toujours un monde truffé de contradictions pour peu que l'on tente d'explicitier ce qu'elle est « réellement ».

Kant a montré comment la raison, en quête de l'unité inconditionnée des conditions objectives de tous les phénomènes, se construit nécessairement et illusoirement des concepts de monde. Nous avons déjà mentionné diverses occurrences du « monde » dans des champs différents : le monde des réponses de l'adulte aux pourquoi de l'enfant, le monde de la mythologie, le monde de la réalité psychique, etc. On peut chaque fois tenter de figoler le concept ; il ne s'agira jamais que du camouflage des contradictions inhérentes à ces différents concepts de monde<sup>6</sup>.

Dans le champ de la métaphysique, Kant a montré comment nous n'avons pas affaire au monde (au singulier) ou à l'idée cosmologique (au singulier), mais au « système des idées cosmologiques »<sup>7</sup>, composé de quatre couples de thèse-antithèse par des raisonnements où, chaque fois, la thèse se démontre en partant de la présupposition de l'antithèse et réciproquement (premier conflit : le monde a un commencement et est limité/le monde n'a pas de commencement et est infini ; deuxième conflit : le monde est fait de parties simples/il n'existe absolument rien de simple dans le monde ; troisième conflit : outre la causalité des lois

<sup>5</sup> Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse* (1915–1917), leçon XXIII, OC XIV p. 381–382.

<sup>6</sup> On se souviendra de la critique de toute *Weltanschauung* par Freud dans la vingt-cinquième leçon des *Conférences d'introduction à la psychanalyse* de 1933 (OC XIX p. 242 et suivantes).

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 1072 et suivantes ; A409 ; B435.

de la nature, il est nécessaire d'admettre une causalité par liberté/il n'y a pas de liberté et tout est déterminé selon les lois de la nature ; quatrième conflit : il existe un être absolument nécessaire, cause ou partie du monde/il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire). Tout cela est très embarrassant pour le fonctionnement de la raison, à qui l'on aurait assigné, assez naturellement et naïvement il faut le dire, le devoir d'éviter toute contradiction. Ce n'est pas le lieu ici d'exposer comment, pour chacune des antinomies, la thèse se démontre à partir de l'antithèse et l'antithèse à partir de la thèse. La démonstration d'un semblable système d'antinomies dans le monde des explications de l'adulte, dans le monde de la mythologie ou dans le monde de la réalité psychique exigerait également de très nombreuses pages qui excèdent la dimension de cet article<sup>8</sup>. Mais retenons déjà la solution de ces antinomies, telle qu'elle est donnée par Kant lui-même<sup>9</sup>. La thèse et l'antithèse des deux premières antinomies sont fausses, il est faux de dire que le monde a un commencement et est limité et il est faux de dire que le monde n'a pas de commencement et est infini ; il est faux de dire que le monde est fait de parties simples et il est faux de dire qu'il n'existe absolument rien de simple dans le monde ; tout simplement parce que le monde n'est qu'une idée sans aucune existence empirique donnée. La thèse et l'antithèse des deux dernières antinomies sont chaque fois justes, il est juste de vouloir tout comprendre autant que possible selon un déterminisme de la nature et il est juste (mais d'un autre point de vue) d'admettre une causalité par liberté ; il est juste d'admettre qu'il existe un être absolument nécessaire, cause ou partie du monde (auquel correspondra le grand Autre de Lacan) et il est juste de prendre acte qu'il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire (c'est le signifiant du grand Autre barré de Lacan).

58

En deçà de la solution donnée à chacune des quatre antinomies, l'importance de celles-ci est qu'elles ont contraint Kant à bouleverser complètement la conception classique du savoir et l'épistémologie et que nous n'avons pas encore pris la mesure de ce bouleversement, plus particulièrement pour la façon

<sup>8</sup> Nous évoquerons un peu plus loin dans cet article comment le système des antinomies des fonctions phalliques de Lacan correspond au système des antinomies de la raison pure de Kant. Pour plus de développements, nous renvoyons ici à un ouvrage en préparation sur *Kant et Lacan*.

<sup>9</sup> Emmanuel Kant, neuvième section de l'« Antinomie de la raison pure », « De l'usage empirique du principe régulateur de la raison par rapport à toutes les idées cosmologiques », in *Critique de la raison pure*, I p. 1155 et suivantes ; A515-567 ; B543-595.

de comprendre le processus de savoir (y compris la question de l'inconscient) en psychanalyse.

### Comment savoir ?

Le scandale des antinomies de la raison pure consiste en la production de tout un système de contradictions par une pensée qui pourtant semble opérer avec la plus grande rigueur rationnelle. Qui plus est, ce système de contradictions se présente nécessairement pour peu qu'on ne se voile pas les yeux ou qu'on n'élude pas la question ; car la raison nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience en demandant l'explication définitive (ce sont les « pourquoi » de l'enfant, ce sont les mythologies, ce sont les fantasmes originaires).

La solution kantienne des contradictions nous indique la cause de ce scandale : on a présupposé que les choses en soi nous sont données alors qu'elles relèvent de l'idée, nous n'avons accès à un quelconque contenu de savoir qu'en tant qu'il nous est donné *dans les phénomènes*, nous n'avons rien d'autre à nous mettre sous la dent. Les contradictions scandaleuses relevées par Kant dans nos concepts de monde disparaissent dès que nous considérons que notre savoir doit se régler non sur des choses en soi, mais sur notre mode de représentation nécessairement phénoménal. « Il se trouve qu'en admettant que notre connaissance d'expérience se règle sur les objets comme choses en soi, l'inconditionné ne peut être *pensé sans contradiction* ; au contraire, si, en admettait que notre représentation des choses comme elles nous sont données se règle non sur celles-ci comme choses en soi, mais que plutôt ces objets comme phénomènes se règlent sur notre mode de représentation, *la contradiction disparaît* »<sup>10</sup>.

Mais la tendance à supposer des choses en soi est si forte que le savoir laissé à lui-même produit nécessairement la contradiction et le transfert, comme supposé savoir, est le lieu de la contradiction dans la cure psychanalytique. Il est possible de régler le problème en distinguant soigneusement, d'une part, le champ des choses comme objets de l'expérience où la contradiction peut et doit être évitée (premier type de savoir) et, d'autre part, le champ des choses comme choses en soi où l'inévitable contradiction peut et doit être pensée (deuxième type de savoir).

<sup>10</sup> Emmanuel Kant, « Préface de la seconde édition », *Critique de la raison pure*, I p. 742 ; B XX.

Le savoir comme connaissance (*knowledge*) doit être strictement limité aux objets de l'expérience. Mais il faut ajouter que ces objets de l'expérience dépendent radicalement des conditions de notre expérience, comme Kant l'a exprimé dans le principe général de tous les jugements synthétiques (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas analytiques, qui ne sont pas une analyse expliquant le sujet grammatical de la proposition) : « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience »<sup>11</sup>.

C'est une véritable révolution dans l'épistémologie qui s'impose : au lieu de centrer le savoir sur l'objet, il s'agirait de se centrer sur les conditions du savoir. Déplacement du centre, c'est une « révolution copernicienne ». Mais ce déplacement du centre de la chose en soi, qui valait comme le soleil de la métaphysique prékantienne, au profit du *phénomène* comme centre – c'est la terre de notre connaissance et la fondation de la *phénoménologie* par Kant -, est une révolution copernicienne à rebours. Il n'y a pourtant pas ici à soupçonner une quelconque arrogance dans cet humble retour au phénomène ; car, c'est bien plutôt la croyance en la chose en soi qui servait l'arrogance du réalisme, ou encore du savoir supposé pouvoir coller à la chose en soi ou à l'être. Le réalisme transcendantal – qui pensait pouvoir partir de la chose en soi et non des conditions de l'expérience – n'est pas seulement ni avant tout une position philosophique ; le réalisme<sup>12</sup> s'infiltré sous de multiples formes dans la vie courante : réalisme subjectif : « je suis ce que je pense et je pense comme je suis », imperméable aux questions qui pourraient venir de l'inconscient ; réalisme émotionnel : « je suis en colère et ma colère est ce qu'elle est, objective », indépendamment de toute expérience qui pourrait la mettre en question ; réalisme esthétique : « telle chose est belle, parce qu'elle est belle » indépendamment de mon expérience ; et jusqu'au réalisme clinicien : « tel individu est psychotique, parce qu'il est psychotique » indépendamment du cadre de langage dans lequel il est rencontré (c'était la position d'un Kraepelin, par exemple<sup>13</sup>).

60

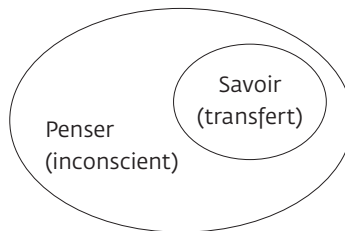
<sup>11</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 898–899 ; A158 ; B197.

<sup>12</sup> Pour la question du réalisme, nous renvoyons à Christian Fierens et Frank Pierobon, *Les pièges du réalisme, Kant et Lacan*, à paraître en 2016.

<sup>13</sup> Précisons d'emblée que c'est tout le contraire de la position de Lacan : la *question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (Écrits p. 531 et suivantes) ne consiste pas à poser la question diagnostique *est-il psychotique ou ne l'est-il pas*, mais la *question du sujet*, c'est-à-dire à déployer les conditions de possibilité inscrites dans la parole de tout

Bien sûr, le mathématicien et le physicien peuvent-ils et doivent-ils agir comme s'ils avaient effectivement affaire à des objets mathématiques ou physiques qui vaudraient comme choses en soi ; la révolution kantienne de l'épistémologie n'a pas directement de répercussion sur leur pratique pour autant que la contradiction n'y apparaît pas.

Au contraire du champ physico-mathématique, dans le champ de la psychanalyse, la contradiction advient d'emblée non seulement dans le « supposé penser », l'inconscient, mais aussi dans le « supposé savoir », le transfert. Une première solution consisterait à éviter la contradiction en excluant tout simplement l'élément provocateur de la contradiction dans le « supposé savoir », dans le transfert et à y interdire radicalement tout ce qui relève de l'arrogance de la chose en soi, y compris l'arrogance du moi, l'arrogance d'un monde parfait, l'arrogance d'un grand Autre supposé tout voir et tout savoir (et c'est à ce titre, qu'une certaine psychanalyse rejette l'arrogance de la philosophie<sup>14</sup>) ; nous limiterions ainsi le transfert au pur champ de l'expérience observable, vérifiable et falsifiable ; c'est bien une tendance certaine dans la psychanalyse freudienne. Mais avec cette solution qui limite le savoir à la connaissance, le fonctionnement du savoir indépendamment de toute connaissance (deuxième type de savoir) est oublié et la question du penser (et du « supposé penser ») est court-circuitée ; car le « supposé penser » (inconscient) continue à impliquer nécessairement la formation de ces contradictions rédhibitoires dans le champ de la science proprement dite. Au lieu de nous restreindre au savoir et au champ scientifique où la contradiction est tout simplement exclue, nous devons donc situer le savoir à l'intérieur du champ plus large qu'est le penser et où la contradiction est monnaie courante.




---

parlêtre et sur lesquelles les phénomènes psychotiques se fondent pour se développer. Nous verrons plus loin que cette question du sujet correspond très exactement à la critique du *cogito* cartésien par Kant.

<sup>14</sup> On retrouverait des traces de ce rejet chez Freud, par exemple, dans le dernier chapitre des *Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse* (1933), OC XIX p. 242 et suivantes.

Toute une partie de notre penser excède la possibilité de le connaître ; c'est la définition de l'*inconscient*, à condition que nous comprenions bien, d'une part, qu'il ne s'agit pas d'une réserve de connaissance accessible en un autre temps ou en un autre lieu, représenté éventuellement par une autre personne (« supposée savoir »), d'autre part, qu'il s'agit d'une réserve inépuisable de penser, c'est-à-dire de tourbillons de transformations propres à l'inconscient (« processus primaires »).

Pour respecter l'inconscient – c'est-à-dire le penser irréductible au savoir –, le psychanalyste devra centrer sa pratique et sa théorie d'abord sur l'expérience du savoir et le « comment savoir » sans le confondre avec la connaissance (premier type de savoir) et sans exclure le penser (deuxième type de savoir). Autrement dit, il devra construire son expérience du savoir sur les conditions mêmes de l'exercice de ce savoir et non sur les soi-disant choses en soi dont il aurait à traiter, non sans garder pourtant à l'esprit l'efflorescence de ces soi-disant choses en soi porteuses de contradictions du côté du penser. L'objet du traitement par la psychanalyse n'est dès lors plus jamais tel individu porteur d'un diagnostic qui l'identifierait comme une chose en soi (une perversion, une névrose ou une psychose), ni non plus tel symptôme objectivé comme une réalité en soi ; l'objet du traitement par la psychanalyse n'est autre que les conditions mêmes de l'expérience de cet objet. Si la psychanalyse doit soutenir sa position d'être fondamentalement démunie de tout appui solide dans une chose en soi tel que peut le faire miroiter le réalisme d'un diagnostic psychiatrique, psychologique ou anthropologique, elle peut paraître bien fragile<sup>15</sup>, c'est pourtant là qu'elle retrouve sa seule pertinence et sa seule solidité.

62

L'objet propre de la psychanalyse n'est autre que l'*expérience du savoir* tel qu'il se joue dans le langage et la parole<sup>16</sup>. Et si quelque réalisme (de tel symptôme, de tel mécanisme de défense, de tel diagnostic) s'insinue forcément dans sa pratique, ce n'est jamais rien de plus qu'un réalisme provisionnel et provisoire pour faire parler en attente de la logique qui le subvertit en mettant en jeu tout à la fois les deux types de savoir.

<sup>15</sup> Cf. Jean Allouch, « Fragilités de l'analyse », in *Critique*, janvier-février 2014, Paris, p. 19–31.

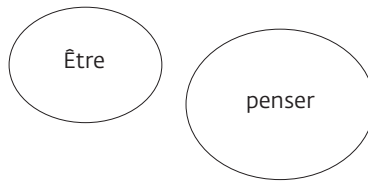
<sup>16</sup> Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, p. 237 et suivantes.



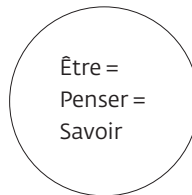
## Penser et être

Le « supposé savoir » oscille non seulement entre deux sens du savoir comme connaissance, d'une part le connaître – *to know* - comme relation du connaissant au contenu de connaissance et d'autre part la connaissance – *knowledge* – comme contenu de connaissance détaché de sa relation au connaissant, mais plus fondamentalement entre deux types de savoir, « à savoir » connaître *et penser*. Le « supposé penser », oscille, lui aussi, entre le pur mouvement de *penser* et l'*être* en tant qu'il est objet de pensée. En raison de ce “supposé penser” sous-jacent à tout “supposé savoir”, le « supposé savoir » en sa position fondamentale ne pourra s'explicitier que par le déploiement des différents types de relation entre *penser* et *être*.

Là où le penser et l'être sont totalement disjoints, il n'y a aucun savoir et aucun « supposé savoir » ; il n'y a pas de connaissance possible ; le transfert est absent :



Là où le penser et l'être coïncident au moins comme idéal, le savoir est idéalement complet, la connaissance est parfaite et le transfert est absolu :



C'est la première forme du « supposé savoir » et la plus simple : c'est le savoir absolu. Pourtant, à partir du « supposé penser » définissant l'inconscient et du « supposé savoir » définissant le transfert, la *question* se pose inévitablement : ces deux supposés sont-ils identifiables *in fine* l'un à l'autre ou faut-il clairement et *définitivement* les distinguer au risque de ne jamais pouvoir acquérir la connaissance de l'inconscient ?

Le transfert, en tant que « mise en acte de la réalité de l'inconscient »<sup>17</sup>, peut se comprendre comme une révélation idéalement complète de l'inconscient au niveau du savoir et de la connaissance (*knowledge*), le transfert est ici, idéalement, toujours absolu. Mais il se pourrait que le transfert ne soit qu'une mise en acte toujours restreinte, déviante, partielle et limitée d'un petit bout de réalité de l'inconscient et même plus, que cette révélation partielle soit en même temps un obstacle majeur à la révélation de l'essentiel de l'inconscient ; Freud insistera lui-même sur la valeur de résistance propre au transfert. Autrement dit, il répèterait la barre qui rend l'inconscient inaccessible<sup>18</sup>.

La *psychologie* prétend pouvoir conjoindre les deux supposés ; pour elle, le transfert est supposé absolu ; par principe et idéalement, il peut donner accès au secret de l'inconscient. Par l'adéquation prétendument possible d'un supposé à l'autre (éventuellement avec l'aide du psychologue), la différence entre connaissance et pensée peut être résolue et supprimée : on pourrait réduire les pensées – y compris les pensées inconscientes – à un savoir : « je puis savoir ce que je pense », le premier supposé est ainsi objectivé dans la réalisation du second.

La *psychanalyse*, au contraire de la psychologie, soutient la différence radicale entre savoir et penser ; le « supposé savoir » ne parviendra *jamais* à connaître la supposée essence même du « supposé penser », ou encore, le transfert ne nous donnera pas le secret de l'inconscient, pour la simple raison qu'il s'agit de choses qui ne relèvent pas du même domaine et que l'on ne peut mettre sur un même plan d'égalité. La radicalité de principe de la psychanalyse n'exclut pourtant pas l'*illusion* de la solution psychologique et le transfert supposé absolu. Le « supposé savoir » imagine le « supposé penser » et le conquiert en imagination et en s'illusionnant.

64

Mais quelle que soit l'imagination, la distinction du « supposé savoir » et du « supposé penser » est maintenue. Et c'est là toute l'importance de la révolution épistémologique kantienne pour la psychanalyse. Le savoir comme connais-

<sup>17</sup> Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 133.

<sup>18</sup> Freud, « La dynamique du transfert ». Lacan développera plusieurs fois et longuement cette thématique de l'effet de résistance propre à la révélation ; citons, par exemple, « Le séminaire sur "la lettre volée" », in *Écrits* p. 11 et suivantes ; ou encore, « rien ne cache autant que ce qui dévoile, que la vérité, *Alètheia = Verborgenheit* » (« L'Étourdit », in *Autres Écrits*, p. 451).

sance est limité aux objets donnés par l'expérience et il dépend toujours déjà des conditions de l'expérience, c'est-à-dire il dépend toujours déjà des conditions de la parole et du langage, de leur fonction et de leur champ (principe de tous les jugements synthétiques). Cette limitation du savoir connaissance laisse, du même coup, la porte ouverte au champ de l'inconscient, radicalement inaccessible au savoir connaissance et dont on ne peut rien dire, sinon qu'il apparaîtra toujours – sous forme d'hypothèses, d'illusions, de rêves, de lapsus, d'actes manqués, etc. – comme structuré selon les conditions de l'expérience, c'est-à-dire « structuré comme un langage », nous tenterons de l'esquisser plus précisément un peu plus loin (c'est là aussi que les illusions du sujet, du monde et de Dieu peuvent s'engouffrer).

### Les deux exercices de la logique transcendantale

La question « que puis-je savoir ? », qui résume le projet de la *Critique de la raison pure*, est essentielle pour la mise en place du transfert, on l'aura compris. Selon Kant, il y a deux souches de la connaissance et du savoir humains, « qui viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir la *sensibilité* et l'*entendement* ; par la première, les objets nous sont *donnés*, par le second, ils sont *pensés* »<sup>19</sup>. Ces deux souches – passive et active - sont au coeur de toute connaissance humaine, elles sont « *transcendantales* » en ce sens qu'elles transcendent la particularité de n'importe quelle connaissance particulière, puisqu'elles sont immanentes à toute connaissance, quelle qu'elle soit (le « *transcendantal* » est ainsi à opposer radicalement au transcendant qui est en dehors de l'expérience courante, mais aussi à opposer à l'expérience courante contingente, puisqu'il est la condition de *toute* expérience). Les deux souches du savoir sont au coeur même de la clinique psychanalytique, toutes deux sont convoquées à tout moment de la cure : nous *recevons* les associations libres (et ceci vaut pour l'analysant comme pour l'analyste) et ces associations s'insèrent dans une *spontanéité*, dans un mouvement de les entendre et de les penser (à travers les processus primaires et secondaires). Chez Kant, la première souche du savoir – la *réceptivité* – est traitée dans « L'esthétique transcendantale ». Elle a toute sa place dans la question du transfert : pour qu'il y ait exercice du savoir et du supposé savoir, il faut l'accueil du silence ou la réceptivité de l'analyste (mais aussi de l'analysant) ; pour fixer très brièvement les idées, disons que la

<sup>19</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 780 ; A15 ; B29.

réceptivité au dire de l'analysant implique l'ouverture à la dimension du sujet et elle est traitée par Lacan dans le schéma L ; tout ceci exigerait de bien plus amples développements qui dépassent les limites de cet article<sup>20</sup>. La deuxième souche du savoir – venant de la *spontanéité* qui entend activement – est le fait de l'entendement (*Verstand*) et elle est traitée dans l'« Analytique transcendantale », première partie de la « Logique transcendantale ». Mais il ne suffit pas de caractériser la spontanéité propre au savoir par l'entendement. Et il ne suffit pas à l'analyste et à l'analysant d'écouter et d'entendre.

La pensée n'est pas toute entière consacrée au savoir connaissance et à la « vérité » visée par le savoir à partir du phénomène qu'il suffirait d'entendre. Tout un autre pan de la pensée – et c'est le fait de la raison (*Vernunft*) – tourbillonne tout seul sans aucun égard pour la réalité phénoménale et au-delà du champ phénoménal propre à l'entendement. La raison est dès lors toute prête à s'engouffrer dans les illusions qu'elle se crée, et c'est à cet endroit que nous avons rencontré la contradiction et même le système des contradictions qui avait conduit Kant à réviser de fond en comble l'épistémologie. Ces illusions et ces contradictions correspondent, elles aussi, à une *logique* faisant partie de la « Logique transcendantale », « transcendantale » parce qu'illusions et contradictions s'imposent *nécessairement* (nous ne pouvons éviter de croire au sujet, au monde et à Dieu, sous l'une ou l'autre forme). Ces errances sont traitées chez Kant dans la « Dialectique transcendantale », deuxième partie de la « Logique transcendantale ».

<sup>20</sup> D'une façon semblable, le dire suppose l'espace du silence pour se déployer. Dans les expositions *métaphysiques* de l'espace (p. 784 ; A22 ; B37) et du temps (p. 791 ; A30 ; B46), Kant a déployé les conditions primordiales de la réceptivité propre à l'expérience. On peut montrer comment ces conditions correspondent exactement aux conditions de l'exercice du signifiant, explicitées par Lacan dans son schéma L. Nous renvoyons à Christian Fierens, « Que veut dire "dire" ? », in *Essaim*, n° 28 (2012), p. 133 et suivantes et Christian Fierens, « La parole neutre », in Christian Centner, Marc Darmon, Christian Fierens et Cyril Veken, *La parole et la topologie*, éd. E.M.E, p. 7 et suivantes ; ou encore, à notre ouvrage à venir sur Kant et Lacan. Le schéma L de Lacan est la porte d'entrée dans la topologie lacanienne, et, corrélativement, la topologie met en question l'espace qui permet de recevoir l'expérience psychanalytique ; « la topologie, n'est-ce pas ce n'espace, où nous amène le discours mathématique et qui nécessite révision de l'esthétique de Kant ? » (*L'Étourdit*, in *Autres Écrits*, p. 472).

Comme nous l'avons dit, la psychanalyse ne peut se réduire au « supposé savoir » comme pouvoir de connaissance ou à la pure logique de vérité (« Analytique transcendantale » kantienne). En tant qu'il est toujours « supposé », il dépasse toujours les strictes bornes de la connaissance et s'aventure, avec la raison, dans un monde d'illusions, dont le développement est d'ailleurs grandement favorisé par la règle fondamentale de l'association libre.

Nous ne pourrions traiter correctement le transfert au sens psychanalytique (et non simplement psychologique) que par l'articulation de la logique de la vérité avec la logique de l'errance ou encore par l'articulation des deux grandes parties de la logique transcendantale kantienne (l'analytique transcendantale et la dialectique transcendantale).

\*

## **II. La logique de la vérité ou le travail des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse freudienne**

L'hypothèse de l'inconscient suppose nécessairement la révolution épistémologique kantienne. On sait que, pour justifier l'inconscient, Freud fait appel à Kant : « De même que Kant nous a avertis de ne pas négliger le conditionnement subjectif de notre perception et de ne pas tenir notre perception pour identique au perçu inconnaissable, de même la psychanalyse exhorte à ne pas mettre la perception de conscience à la place du processus psychique inconscient, lequel est son objet »<sup>21</sup>. La justification freudienne de l'inconscient pourrait amener à le prendre pour l'équivalent de la chose en soi et, par là, nous supposerions que la critique de Kant n'aurait fait rien d'autre que de relativiser notre connaissance dénoncée comme toujours subjective, mais toujours centrée sur la chose en soi. D'une part, ce serait bien mal comprendre la révolution épistémologique kantienne – il ne s'agit pas du tout de nous méfier du subjectivisme de notre connaissance qui ne resterait que secondaire par rapport au pivot central de la chose en soi, mais bien plutôt à faire remarquer que la chose en soi n'est jamais donnée et que les conditions de l'objet sont identiquement les conditions de l'expérience de l'objet. L'objet est fabriqué par la parole ; en termes lacaniens, il est par la parole, il est parlêtre (ce n'est pas seulement le sujet parlant qui est un parlêtre, et l'on

67

<sup>21</sup> Freud, « L'inconscient », OC XIII, p. 211.

pourrait sans difficulté affirmer que c'est tout objet qui est parlêtre, il n'est que par et dans les conditions de la parole) ; il s'agit donc bien de se centrer sur ces conditions de tout objet et non d'insister sur une appréhension subjectiviste de l'objet. D'autre part, ce serait bien mal comprendre aussi l'inconscient comme chose en soi, comme réalisme d'un roc indicible enfoui dans on ne sait quelle substance chimique, phonétique, sociologique, etc., alors qu'il s'agit de le situer radicalement dans le phénoménal, ou pour le dire en termes psychanalytiques, dans les formations de l'inconscient (rêve, lapsus, mot d'esprit, etc.).

Kant a saisi les grandes catégories de son analytique transcendantale en suivant le fil conducteur du jugement<sup>22</sup>. D'une façon semblable, la psychanalyse se doit de redécouvrir les grandes catégories de sa logique de vérité en suivant le fil conducteur de l'exercice de la parole. C'est l'exercice de la parole qui doit donner le fil conducteur pour la logique de la vérité et pour la « chose freudienne »<sup>23</sup>. Chez Kant et en psychanalyse, la découverte de la spontanéité inhérente au savoir dépend de l'expérience de la parole ; c'est le fil conducteur. En conséquence, d'une part, les grandes catégories kantienne correspondent aux grandes catégories du jugement et, d'autre part, les concepts fondamentaux de la psychanalyse<sup>24</sup> se trouvent non pas d'abord dans la théorie de l'analyste, mais dans la pratique de la parole inhérente à l'exercice de l'association libre. De plus, les quatre catégories de l'analytique transcendantale correspondent strictement aux quatre concepts de la psychanalyse : la catégorie de la quantité (unité, pluralité, totalité) se met en jeu dans la répétition, la catégorie de la qualité (réalité, négation, limitation) se met en jeu dans les apparitions de l'inconscient<sup>25</sup>, la catégorie de la relation (substance, causalité, communauté) se met en jeu dans la pulsion et, enfin, la catégorie de la modalité (possibilité, exis-

<sup>22</sup> Cf. Le premier chapitre (« Du fil conducteur servant à découvrir tous les concepts purs de l'entendement ») du premier livre de l'analytique transcendantale (« L'analytique des concepts », *Critique de la raison pure*, p. 824 et suivantes ; A66 ; B91).

<sup>23</sup> « Moi, la vérité, je parle » reprend Lacan dans « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », in *Écrits*, p. 409.

<sup>24</sup> *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (séminaire XI de Lacan) doivent être compris comme les concepts *freudiens* fondateurs de la psychanalyse ; mais ils ne peuvent être traités, comme on peut le voir dans le cours de ce séminaire, que par le truchement d'autres concepts, dont l'« objet a », le sujet », le « réel », etc. qui apparaîtront davantage comme « lacaniens ».

<sup>25</sup> « La reconnaissance de l'inconscient de la part du moi s'exprime en une forme négative » (Freud, *La négation*, OC XVII p. 171).

tence, nécessité) se met en jeu dans le transfert. De nouveau, nous ne pouvons développer ici comme il se doit la correspondance des quatre catégories kantienne avec les quatre concepts freudiens. L'important est de bien comprendre que ces catégories et concepts ne sont en aucune façon des concepts-sacs ou des notions-ensembles d'un certains nombres d'éléments. Les catégories kantienne ne sont pas des notions, mais des fonctions de synthèse engagées dans n'importe quel jugement ; de même, les concepts psychanalytiques ne sont pas avant tout des éléments de la théorie psychanalytique, mais des fonctions rencontrées nécessairement dans la pratique psychanalytique quelle qu'elle soit<sup>26</sup>. Le caractère phénoménal de chacun de ces concepts fondamentaux, et toujours vivants pour être toujours à nouveau fondamentaux, est ce qui accompagne tout le décours de la cure psychanalytique.

Dès que quelqu'un s'engage dans une analyse (ou dans la pratique de la parole pour la parole), il s'engage à se répéter (répétition), il s'engage à dévoiler des conflits révélateurs de choses refoulées (inconscient), il s'engage à mettre en jeu une vie pulsionnelle où l'esprit doit se débrouiller avec les nécessités corporelles et matérielles (pulsion), il s'engage dans un supposé savoir sur les modalités de son expérience (transfert). La répétition et le transfert sont évidemment des concepts empiriques dans la pratique psychanalytique : l'analysant répète la même histoire sous des formes différentes et il attend un savoir qui pourrait se développer à partir de ce qu'il dit. À première vue, il semble que l'inconscient et la pulsion soient beaucoup moins évidents : l'inconscient est hors du champ de la conscience et la pulsion est un concept « mythique » ; c'est bien pourquoi tous deux semblent en dehors du champ du savoir à proprement parler. Pourtant Freud pose ces deux concepts (plus encore que les deux autres ?) au *principe* même du savoir scientifique de la psychanalyse<sup>27</sup>. Ces deux concepts sont avant tout des concepts *opératoires* qui permettent de traiter des données bien concrètes et phénoménales : d'une part, ce sont lesdites « formations de l'inconscient » auxquelles Freud a consacré ses premières grandes oeuvres<sup>28</sup> ; et

<sup>26</sup> Voir Christian Fierens, « L'objectivité en psychanalyse et l'objet a comme impossible », in *La revue lacanienne* n° 15 (2014), p. 41 et suivantes.

<sup>27</sup> Cf. « Pulsions et destin des pulsions », OC XIII p. 163 et suivantes et « L'inconscient » (1915), OC XIII p. 203 et suivantes.

<sup>28</sup> *L'interprétation des rêves* (1900), *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient* (1905), sans oublier bien sûr les études sur les symptômes névrotiques.

ces données bien concrètes révèlent toujours et sans exception un *conflit* ; c'est le conflit qui est évident et révélateur de l'inconscient ; d'autre part, ce sont les nécessités propres au corps somatique qui exigent un travail du côté du psychisme ; ces stimuli bien concrets sont bien révélateurs de l'interaction entre le corps et l'esprit et c'est par là que se définit la pulsion.

Inconscient et pulsion apparaissent ainsi comme des concepts au travail, en mouvement. Même s'ils pouvaient apparaître comme des concepts descriptifs, répétition et transfert n'en sont pas moins également des concepts agissant et non des concepts-sacs rassemblant des éléments empiriques. En termes kantien, les concepts (ou les catégories) entraînent avec eux une série de *principes* qui déterminent le fonctionnement du savoir et qui explicitent le « principe suprême de tous les jugements analytiques » – « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience »<sup>29</sup>. Autrement dit, si le seul objet de la psychanalyse consiste en l'expérience de l'objet dans l'exercice de la parole, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse ne font qu'expliciter cet exercice de la parole. Il faudrait non seulement expliciter dans le détail les grands principes synthétiques de l'entendement pur (« axiomes de l'intuition », « anticipations de la perception », « analogies de l'expérience » et « postulats de la pensée empirique en général »), mais encore montrer les principes correspondants pour chacun des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Je renvoie sur ce point à un ouvrage à venir sur Kant et Lacan.

Contentons-nous ici d'insister sur le fait que ces concepts sont toujours au travail et qu'ils sont porteurs de questions qui persistent quelle que soit la réponse qu'on tente de leur donner. Explicitons très brièvement le mouvement de réflexion qui porte chacun des quatre concepts fondamentaux ; ils seront alors compris comme des « concepts de la réflexion »<sup>30</sup>. La *répétition* suppose un élément qui se répète, un élément et sa répétition, et, quelle qu'en soit la similitude, la question subsiste : sont-ils les mêmes ou sont-ils différents ? C'est éminemment la question du signifiant S1-S2 : répétition et différence. *L'inconscient*

70

<sup>29</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 898–899 ; A158 ; B197.

<sup>30</sup> Nous renvoyons ici bien sûr à l'appendice de « l'analytique transcendantale » « De l'amphibologie des concepts de la réflexion, résultant de la confusion de l'usage empirique de l'entendement avec son usage transcendantal », *Critique de la raison pure*, p. 988 et suivantes ; A260 ; B316.



suppose toujours le conflit et, quelle qu'en soit la solution, la question subsiste : y a-t-il accord ou le conflit persiste-t-il ? La *pulsion* suppose toujours un intérieur et un extérieur, que se répartissent l'âme et le corps, et quel que soit le montage *body-mind*, la question subsiste : qu'est-ce qui est intérieur et qu'est-ce qui est extérieur ? Le *transfert* enfin est « supposé savoir » et quel qu'en soit l'exercice, la question subsiste : où est la matière et où est la forme de ce savoir ? Est-ce l'analysant d'un côté et l'analyste de l'autre ? Ou inversement ?

Dans le mouvement de réflexion qui lui est inhérent, chaque concept fondamental se diffracte ainsi en un dilemme. La psychologie proposera chaque fois une solution à l'exclusion de l'autre : dans son explication, elle posera que les deux éléments sont identiques, elle posera que le conflit est résolu, elle posera que l'intériorité c'est le corps biochimique et elle posera que la matière de la psychologie c'est l'individu objet de la psychologie. La psychanalyse ne posera pas la solution inverse ; elle soutiendra plutôt le mouvement de la réflexion sans jamais s'arrêter sur une solution unilatérale ; c'est toute l'importance des « concepts de la réflexion » de Kant pour la psychanalyse, pour autant qu'ils soient chaque fois considérés comme dilemmes impossibles à résoudre. Nous ne pouvons pas nous attarder davantage ici aux développements qui s'imposeraient, et nous renvoyons à nouveau à cet ouvrage à venir. Retenons pourtant ici l'*impossibilité* du travail achevé de la psychanalyse.

### **La table du rien chez Kant et l'invention de l'objet a chez Lacan**

Les grands concepts de la psychanalyse sont employés positivement par la psychologie (il est évident que la psychologie n'ignore aucun de ces concepts) : elle explique la répétition par une unité de principe, elle résout les conflits en mettant à jour l'inconscient, elle met en relation les manifestations pulsionnelles en les rapportant à la dynamique corporelle, elle propose une science psychologique où le transfert se résout en un savoir positif. La psychanalyse n'ignore pas ces possibilités inhérentes à chaque concept fondamental, mais elle en sait en même temps la dimension schématique, simplificatrice à outrance. Quand toutes ces possibilités sont mises à jour, il s'agit d'en mettre en évidence l'*impossibilité* radicale sous-jacente.

Autrement dit, l'objet de la psychanalyse peut bien paraître déterminé à travers le truchement de la répétition, de l'inconscient, de la pulsion et du trans-

fert. Mais plus fondamentalement, cet objet pourrait bien être le masque d'un échec radical de saisir quelque objet que ce soit. Si les concepts ne s'arrêtent jamais dans leur réflexion propre, c'est qu'ils butent sur une impossibilité radicale. Cette impossibilité radicale, nous l'avons déjà rencontrée sous la forme de la contradiction ou plus précisément du système de contradictions inhérents tout à la fois aux explications naïves du monde, à notre concept de réalité psychique, aux fantasmes et aux mythes, aux idées métaphysiques du monde (les « antinomies de la raison pure » de Kant). Et c'est cette impossibilité qui imposait de délaissier l'idée de la chose en soi comme centre de notre savoir pour le recentrer sur les conditions de possibilité de son exercice ; mais notre objet s'en trouve ainsi dévalué, il n'est qu'apparence, que phénomène ; il n'est fondamentalement qu'un voile qui cache un rien.

Si la psychanalyse est l'exercice d'un « supposé savoir » (transfert)<sup>31</sup> – correspondant à l'analytique transcendantale de Kant –, elle est aussi amenée à découvrir la vérité de ce « supposé savoir », c'est-à-dire le « rien » qui sape définitivement la chose en soi. La vérité du transfert est ce « rien », cette impossibilité sous-jacente à toutes les solutions possibles imaginées par la psychologie.

La vérité des quatre concepts freudiens de la psychanalyse doit être trouvée dans cette impossibilité, dans ce rien. Mais comment dire ce rien ? Nous n'avons à notre disposition que les conditions de notre expérience, que les conditions de l'exercice de la parole, autrement dit que les conditions déjà données dans les quatre catégories kantiennees ou les quatre concepts freudiens.

Kant expose les quatre façons de dire le rien – pas moyen de l'approcher autrement – par le truchement des quatre catégories. Pour la quantité : « aux concepts de tout, de plusieurs et d'un est opposé celui qui supprime tout, c'est-à-dire celui d'aucun, et ainsi l'objet d'un concept auquel ne correspond aucune intuition qu'on puisse indiquer est = rien, c'est-à-dire un concept sans objet »<sup>32</sup> ; pour la répétition, c'est le concept recherché par la répétition, mais qui ne trouve jamais à se réaliser, c'est le paradis perdu, c'est le sein parfaitement bon

72

<sup>31</sup> Le transfert correspond à la fois à toute l'analytique transcendantale et à une de ses composantes (la modalité). Cette catégorie, simple partie de la table des catégories, la contient en quelque sorte toute entière. De cette manière, buter sur l'impossibilité radicale au niveau de la modalité revient à mettre en échec le fonctionnement logique de l'entendement.

<sup>32</sup> *Critique de la raison pure*, p. 1010 ; A290 ; B347.

et rassasiant à souhait... qui est sans objet, puisqu'il n'existe tout simplement pas. Pour la qualité, c'est la négation de quelque chose ; il suffit de prendre une qualité et de se priver de cette qualité pour n'avoir plus rien ; c'est un rien par le truchement de la privation ; pour l'inconscient, c'est la privation d'une force par l'opposition d'une autre force égale, mais de sens opposé (le refoulé originaire obtient un rien en opposant investissement et contre-investissement). Pour la relation, il suffit de ne conserver que la forme de l'intuition où peut se jouer la relation (l'espace pur et le temps pur de l'esthétique transcendante) sans aucune substance, pour avoir un rien comme vide de l'espace-temps ; pour la pulsion, il suffit de lui retirer tout objet pour n'avoir plus que l'espace et le champ de son déploiement. Pour la modalité, il s'agit de la contradiction, mais non pas une simple contradiction purement logique formelle (un cercle carré est rien, bien entendu), mais la contradiction du système, la contradiction qui contredit les conditions mêmes de l'expérience (et c'est dans ce sens que Kant cite « une figure rectiligne de deux côtés » qui contredit bien sûr les conditions mêmes de la géométrie plane euclidienne<sup>33</sup>) ; pour le transfert, c'est la butée sur l'impossible de chacun des concepts fondamentaux freudiens, c'est l'impasse radicale où il ne restera plus qu'à inventer à neuf, toujours à neuf. Dans le séminaire sur *L'identification*<sup>34</sup>, Lacan s'est appuyé très explicitement sur cette table du rien pour fonder son objet – non sans commettre d'ailleurs quelques bévues assez lourdes pour un connaisseur de Kant<sup>35</sup>. Quelles que soient ces erreurs, on pourrait montrer comment ces quatre formes du rien correspondent strictement aux formes de l'objet a lacanien : objet dit oral, objet dit anal, objet dit scopique, objet dit vocal<sup>36</sup>. L'important est ici de montrer la place de ces formes de rien ou d'objet a dans la structure générale. C'est la mise en question du savoir, du « supposé savoir », du transfert en fonction du « supposé penser » ; car la mise en évidence de la butée du savoir sur l'impossible et sur le rien n'est pas sans laisser une place vide et sans stimuler les productions de la pensée hors du champ légitime du savoir connaissance.

\*

<sup>33</sup> *Critique de la raison pure*, p. 1011 ; A291 ; B348.

<sup>34</sup> Séminaire inédit, notamment la leçon du 28 février 1962.

<sup>35</sup> Voir à ce propos Christian Fierens, « Le dire du pastout », in *Essaim* n° 22 (2009), p. 76.

<sup>36</sup> Voir Christian Fierens, « L'objectivité en psychanalyse et l'objet a comme impossible », in *La revue lacanienne* n° 15 (2014), p. 41 et suivantes.

### III. La logique de l'errance, la dialectique transcendantale chez Kant et la question du Réel chez Lacan

Quand le « rien » a été exposé ou quand le « supposé savoir » bute sur l'impossible radical, c'est-à-dire l'impossible qui contredit les conditions de l'expérience sensible, il ne faudrait pas croire qu'il ne reste rien. Au contraire, le champ est complètement dégagé pour l'emprise de la raison, c'est-à-dire l'emprise d'une pensée qui ne peut plus compter que sur elle-même à l'exclusion de tout élément tiré de l'expérience sensible. La raison produit alors de pures apparences, de pures illusions de pures illusions dépendantes de son seul exercice ; en recherche d'une condition inconditionnée, elle se donne l'illusion de l'avoir effectivement trouvée comme la substance dernière (le sujet ou l'âme), comme la cause dernière de tout objet (le monde) et comme l'idéal qui contiendrait toutes les pensées possibles (Dieu ou le grand Autre). Ce ne sont que des *idées* parce qu'elles ne trouvent aucune justification phénoménale et elles sont *transcendantales* parce qu'elles s'imposent nécessairement de par l'exercice du savoir au-delà de la connaissance.

La dialectique transcendantale, ou logique de l'apparence, met à jour que les trois idées transcendantales de la raison ne valent que comme illusions ou apparences. Et par là, elle empêche de nous tromper à leur égard. La dialectique logique ordinaire, en détectant une erreur dans un raisonnement, supprime l'erreur et l'illusion qui en dépendent. Mais ici, la dialectique transcendantale ne peut jamais mettre fin à l'apparence ; « car nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour des principes objectifs »<sup>37</sup>.

Il ne suffira donc pas de dénoncer l'illusion du sujet, de l'âme ou du moi, l'illusion du monde et du phallus comme principe suprême, l'illusion d'un Dieu providence ou de toute autre forme de grand Autre pour en être débarrassé. Ces illusions ou ces délires renaissent aussitôt et sont indéterminables. Mais alors quel est le sens de ces illusions et délires qui hantent non seulement la métaphysique, mais encore tous les développements du psychisme<sup>38</sup> ?

<sup>37</sup> *Critique de la raison pure*, p. 1015 ; A298 ; B354.

<sup>38</sup> Les noumènes que sont l'âme (ou le sujet), le monde (auquel correspond, disons-le déjà, le phallus), Dieu (ou le grand Autre), « c'est le badinage, la subsistance futile »... « je parie qu'ils se prouveront être de plus-de-nonsense, plus drôles, pour le dire que ce qui nous mène ainsi... ... à quoi ? faut-il que je sursaute, que je jure que je ne l'ai pas vu tout de suite

Si le premier livre de la dialectique transcendantale traite des trois *idées* de la raison pure (et ce sont des illusions), le deuxième livre traite des trois types de *raisonnements* producteurs de ces illusions, c'est-à-dire du fonctionnement du deuxième type de savoir, du fonctionnement de la raison.

Alors que Freud, le scientifique, voulait conserver la psychanalyse dans le cadre strict d'un *savoir possible* (premier type de savoir et ce sont les quatre grands concepts) ou, autrement dit, dans le cadre correspondant à l'analytique transcendantale de Kant (et ce sont les quatre catégories et ce qui s'en suit), Lacan vise certes un retour au sens de Freud, mais ce retour consiste à suivre l'expérience freudienne, *au-delà de Freud*, dans toutes ses conséquences, c'est-à-dire jusqu'à rencontrer, au sein de l'expérience possible, la présence de l'*impossible*, c'est l'invention de l'objet *a* (correspondant à la table du rien kantienne). Et la prolongation du retour au sens de Freud va encore plus loin, puisque l'impossible ainsi dégagé ouvre la voie au fonctionnement erratique de la raison pure, déliée des conditions sensibles et déliée de la connaissance fondée sur l'expérience sensible (deuxième type de savoir). Freud s'en était tenu à la recherche d'un sens et d'une vérité pour les symptômes et autres formations de l'inconscient. En suivant le sens de Freud, Lacan ne peut faire autrement que de buter sur le non-sens et sur ce qui n'est pas du domaine de la vérité ; c'est ce qu'il appellera le Réel en tant qu'il est hors du domaine du sens, lequel est composé d'Imaginaire et de Symbolique. Une telle définition du Réel amènerait à le figurer par un rond distinct des ronds de l'Imaginaire et du Symbolique, mais c'est une définition purement négative, par exclusion. Il s'agirait plutôt de le définir dans son fonctionnement, et le fonctionnement du Réel est sans ordre et sans loi : c'est une errance. Si Lacan avait déjà soutenu, très tôt dans son enseignement, que le Nom-du-Père est ce qui soutient la structure du Symbolique, - toujours en suivant le sens, le sens freudien, composé d'imaginaire et du symbolique -, il découvre de plus dans la deuxième partie de son enseignement, à même le Nom-du-Père, non seulement une multiplicité éclatée, les « noms du père », mais bien plus une errance comme le dit bien le titre du séminaire XXI, *Les non-dupes errent*. L'erre – le R du Réel – et la duperie induite par le réel sont partout, non seulement chez ceux qui se croient non-dupes pour s'être crus bien ancrés dans le champ du savoir et de

---

alors que vous, déjà... ces vérités premières, mais c'est le texte même dont se formulent les symptômes des grandes névroses, des deux qui, à prendre au sérieux le normal, vous disent que c'est plutôt normes male » (Lacan, « L'Étourdit », *Autres Écrits*, p. 479 ; citation corrigée selon la version originale de *Scilicet* n° 4, p. 36)

l'expérience possible, mais aussi chez ceux qui se sont avancés dans le champ de la raison déliée de toute expérience possible et vérifiable. C'est bien pourquoi le Réel sera préférentiellement représenté par un ensemble d'errances – ou encore par le nouage des différentes dimensions du penser (imaginaire, symbolique et réel) – plutôt que par une dimension bien distinguée des deux autres.

On peut dire quelque chose de ces chemins d'errance qui vont bien au-delà du simple concept négatif du Réel comme ce qui n'est ni l'imaginaire, ni le symbolique ou encore du Réel comme sans ordre ni loi.

Les raisonnements dialectiques de la raison pure (le deuxième livre de la dialectique transcendantale) nous donnent ainsi une trace pour questionner ce qu'il en est du Réel et de son errance. Nous ne pouvons ici que l'esquisser très brièvement pour chacun des raisonnements de la dialectique transcendantale de Kant.

### **Le Cogito et sa critique**

Il avait pu sembler bien que Descartes eût fondé, une fois pour toutes, le « sujet » de la psychologie sur son *cogito* : « Je pense, donc je suis » ; et, par là, il eût donné une assise définitive au savoir scientifique et à son statut. La prétendue identité entre le penser du « je pense » et l'être du « je suis » se joue par le truchement du savoir, c'est-à-dire par l'objectivation du « je pense ». Elle serait au fondement de la psychologie en même temps que du savoir en général. La variante, la plus commune et la plus naïve du *cogito*, nous colle à la peau en accentuant outrageusement et emphatiquement cette identité de l'être et du penser du « sujet » : « je suis comme je pense » et « ça, je le sais ». Si cette identité n'est pas encore pleinement conquise, la psychologie se présente comme la possibilité de la trouver : par la pensée, je pourrais rejoindre ce que je suis par le savoir et la fonction du psychologue.

76

Kant a non pas simplement critiqué le subjectivisme de la psychologie, il a définitivement sapé les fondations de la psychologie comme science (c'est-à-dire comme savoir du premier type). Elle serait assise sur le *cogito* ? Kant en montre le paralogisme qui la ruine. Pour le dire de façon archibrève<sup>39</sup>, le raisonnement

<sup>39</sup> Une lecture approfondie des « Paralogismes de la raison pure » s'imposerait ici (Kant, *Critique de la raison pure*, I...) ; elle dépasse très largement les limites de cet article. Nous

« je pense, donc je suis » suppose implicitement une majeure dans laquelle « je » vient s'inscrire et que nous pouvons expliciter : « tout ce qui pense est ». Or, l'expérience du « je pense » implique d'emblée un sujet qui pense, qui parle, qui bouge, qui fait, bref le sujet *de l'énonciation*, tandis que « tout ce qui pense » implique un « sujet » qu'on pense, dont on parle, l'objet qu'on a devant soi (« est »), bref le « sujet » *de l'énoncé* ; le raisonnement confond ainsi la noèse de l'énonciation et le noème de l'énoncé. Le terme « je » qui servira de « sujet » est ainsi employé pour deux choses parfaitement irréductibles, le « moi » pensé (complètement d'objet) qui se donne comme un « je suis » (« je suis moi ») et le « je » pensant (sujet grammatical) qui se donne dans le processus d'un « je pense ».

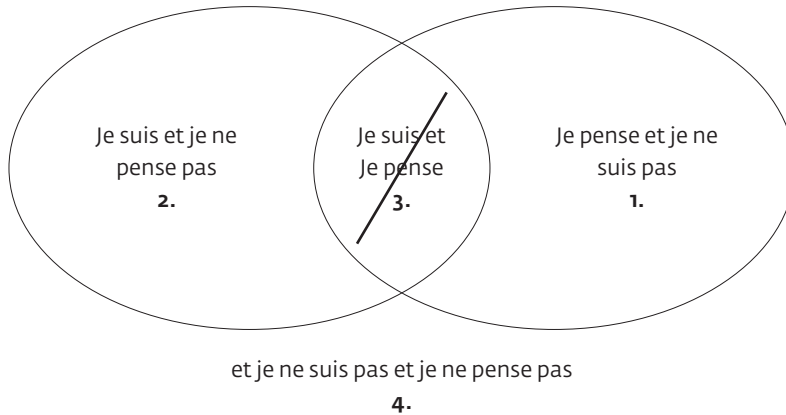
La psychanalyse, au contraire de la psychologie, prend d'emblée acte de l'irréductibilité du « je pense » et du « je suis » ; mais, avec Lacan et au-delà de la lettre de Kant, il s'agit de tirer toutes les conséquences structurelles de cette irréductibilité. Malgré toutes les dérives possibles, il n'y a aucun recouvrement entre les deux domaines : « ou je ne pense pas, ou je ne suis pas »<sup>40</sup>. L'entrée dans le processus psychanalytique n'est d'ailleurs tout simplement pas possible sans cette disjonction radicale – comment laisser la moindre place à la question de l'inconscient, là où je pense que « je suis ce que je pense ». La disjonction radicale est appelée à persister non pas simplement pendant le processus de la cure ; elle est bien plutôt un acquis infini au-delà de la terminaison d'une cure : le sujet est irrémédiablement divisé entre un « je pense » et un « je suis ». Au lieu de la possibilité de savoir qui je suis, présentée par la psychologie, la psychanalyse propose de tenir compte de l'impossibilité radicale d'un tel savoir. Ce savoir psychologique (premier type de savoir) sera définitivement déclassé au profit d'un autre savoir (deuxième type de savoir), celui qui découle de la disjonction radicale « ou je ne pense pas ou je ne suis pas » ; la question du sujet y reste plongée et elle implique, outre les lieux d'un « je pense » et d'un « je suis » possibles, un troisième lieu qui lui échappe à tout point de vue, « là où je ne pense pas et où je ne suis pas » (le lieu de la jouissance). Pas moyen de poser

---

nous permettons de renvoyer à Christian Fierens et Frank Pierobon, *Les pièges du réalisme, Kant et Lacan* (à paraître en 2016).

<sup>40</sup> La formule est donnée dans les séminaires *La logique du fantasme et l'acte psychanalytique* et la solution d'un « et je ne pense pas et je ne suis pas » n'est pas exclue. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* présente une autre formule : « je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas » (*Écrits*, p. 517) ; ici, la critique se pense encore en fonction de la positivité d'un « je pense » et d'un « je suis ».

la question du sujet sans l'insérer dans la question d'un lieu plus vaste, non pas tellement dans l'univers ou dans le monde déjà constitués, mais dans la mise en question de ce monde.



La première idée de la raison pure – le « je suis » – est sans doute dénoncée comme une illusion ou comme un pur semblant. Mais le premier *raisonnement* de la raison pure peut continuer à fonctionner (plus loin que Kant), non pas simplement pour faire renaître le phoenix du sujet, mais pour développer chacune des positions (1, 2, 3 et 4) du diagramme ci-dessus (découlant de la critique kantienne des paralogismes). Pour interroger les errances du Réel, nous ne pouvons éviter ce développement<sup>41</sup> et il se poursuit jusque dans la dialectique des discours telle qu'elle a été introduite par Lacan dans son séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*. Indiquons simplement ici<sup>42</sup> que ces quatre positions correspondent respectivement aux quatre places impliquées dans chaque discours<sup>43</sup> (1 est la vérité du discours, 2 est l'agent ou mieux le semblant du discours, 3 est l'Autre du discours et 4 est le produit ou mieux le plus-de-jour du discours).

78

<sup>41</sup> La dialectique de la critique du cogito est développée dans les séminaires XIV et XV, *La logique du fantasme* et *L'acte psychanalytique*.

<sup>42</sup> Pour ce développement, voir Christian Fierens, *La fonction de l'écrit et le discours de l'analyste dans le Séminaire Encore*, in *La Revue Lacanienne* n° 6, 2010 ; et surtout notre ouvrage à venir sur *Kant et Lacan*.

<sup>43</sup> Il s'agit de la théorie des quatre discours, discours de l'hystérique, discours du maître, discours de l'universitaire et discours psychanalytique. Voir notamment Lacan, « Radio-phonie », in *Autres Écrits*, p. 444 et suivantes.



## Le monde ou l'univers : le phallique

La première idée (le sujet) manque de fondation valable et c'est le paralogisme de la raison pure qui pousse la question du sujet à se développer (notamment dans la dialectique des discours). La deuxième idée transcendante, qui est celle d'une cause ultime, « condition inconditionnée » expliquant l'ensemble de tous les phénomènes objectifs n'est pas simplement erronément fondée (comme la première) ; elle implique en elle-même tout un système de *contradictions* : les antinomies de la raison pure que nous avons déjà indiquées très succinctement plus haut. Nous ne développons pas davantage ici ce système d'antinomies et nous nous contentons d'insister sur leur côté transcendantal : elles se présentent nécessairement dans leurs contradictions systématiques. Cependant comme nous l'indiquions plus haut, ces contradictions ont leur solution. Les positions des deux premières antinomies (thèses et antithèses) sont toutes fausses parce qu'elles prennent le monde ou l'univers comme une réalité phénoménale alors qu'il ne s'agit que d'une pure idée ou d'un foyer purement imaginaire, qui ne vaut en fait que comme directeur de la pensée (savoir du deuxième type). Par contre, les positions des deux dernières antinomies sont chaque fois justes. Nous retiendrons ici la troisième antinomie : outre la causalité des lois de la nature, il est nécessaire d'admettre une causalité par liberté/ il n'y a pas de liberté et tout est déterminé selon les lois de la nature ; il est juste de rechercher inlassablement une causalité déterministe dans les phénomènes, mais il est en même temps juste d'admettre, sans pouvoir la démontrer, une liberté nouménale, qui « nous mène » en deçà et au-delà de tout phénomène.

La question du déterminisme et de la liberté est cruciale pour la psychanalyse : tout est-il parfaitement déterminé par ce qui se trouve dans l'inconscient (auquel cas la cure psychanalytique est sans espoir) ? Ou y a-t-il une causalité « libre » qui pourrait intervenir et modifier le cours inexorable du déterminisme inconscient ? Lacan ne manque pas de soutenir la clocherie inhérente à la cause en général<sup>44</sup>, à la cause en tant que purement déterminisme, et c'est cette clocherie qui implique le Réel comme tel.

Or la question du déterminisme et de la liberté en psychanalyse ne va pas sans la question plus large de ce que serait la « condition inconditionnée » qui unifie-

<sup>44</sup> *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 25.

rait toute interprétation. C'est la raison même de l'introduction du *phallique* par Freud dans la *Traumdeutung* : là où l'interprétation par associations « libres » n'aboutit pas, il semble prendre la *liberté* de revenir à la vieille interprétation symbolique<sup>45</sup>, mais ce ne serait qu'un désaveu de sa propre méthode si le symbole phallique introduit ici par Freud n'était qu'un symbole parmi d'autres. C'est le seul symbole auquel Freud a recours et pour cause : avec lui, c'est l'explication dernière qui est convoquée ; il est le symbole par excellence et il a la fonction même de l'univers, de ce qui fait Un.

Ce phallique n'en est pas moins un nid de vipères, un noeud de contradictions comme on peut déjà le pressentir à la seule lecture de ce par quoi il se définirait, à la lecture des quatre formules phalliques proposées par Lacan : « pour tout  $x$  phi de  $x$  », « il existe un  $x$  non-phi de  $x$  », « il n'existe pas de  $x$  non-phi de  $x$  » et « pastout  $x$  phi de  $x$  »<sup>46</sup>. De nouveau, nous ne pouvons pas ici démêler toutes ces contradictions. Contentons-nous de quelques indications qui seront développées largement dans l'ouvrage déjà annoncé. Il est trop facile d'y voir une simple contradiction de deux positions développées chacune sous deux formules équivalentes, la première position s'écrivant « pour tout  $x$  phi de  $x$  » ou « il n'existe pas de  $x$  phi de  $x$  », la deuxième position s'écrivant « il existe un  $x$  non-phi de  $x$  » ou « pastout  $x$  phi de  $x$  ». Au contraire de cette dualité, chacune des quatre formules fonctionne en elle-même et contient en elle-même une antinomie dont il s'agira de prendre la mesure. Pour nous en tenir à la première formule (et à la première antinomie), le tout phallique a-t-il un commencement et est-il limité ? n'a-t-il pas de commencement et est-il infini ? Il est évident que thèse et antithèses sont également fausses, parce que le tout phallique n'a strictement aucune réalité phénoménale. Il en est de même pour la deuxième formule (et la deuxième antinomie) qui pose une existence exceptionnelle. Les deux premières formules (les dites formules « masculines » censées définir le genre masculin) fonctionnent ainsi à faux et portent à faux. C'est la troisième formule (et la troisième antinomie) qui introduit la justesse du fonctionnement phallique ; « il n'existe pas de  $x$  non-phi de  $x$  » semble simplement nier la deuxième formule « il existe un  $x$  non-phi de  $x$  » ; mais elle fait bien plus, car elle suspend l'existence exceptionnelle elle-même, qui n'est jamais qu'une prétention exprimée dans le champ phénoménal de l'analytique transcendantale,

80

<sup>45</sup> Cf. la page introductrice au paragraphe « Rêves typiques » de *L'interprétation du rêve* et la note de 1925, OC IV p. 281. Voir Christian Fierens, *La relance du phallus*, Erès 2008.

<sup>46</sup> Cf. Christian Fierens, « Le dire du pastout », in *Essaim* n° 22 (2009) p. 65 et suivantes.

pour ouvrir et soutenir le champ de ce qui ne peut pas se connaître : le champ de la liberté, non pas le sentiment dérisoire d'une liberté phénoménale, mais la liberté du Réel.

## Le grand Autre

Le troisième type de raisonnement de la raison pure consiste à aller à la recherche du fonds inépuisable dont sont tirés tous les êtres. Ce serait l'*être suprême* qui contiendrait en lui toutes les qualités positives dont sont tissés les êtres particuliers. C'est le Dieu de Spinoza<sup>47</sup> : *Deus sive natura*. Or Kant démontre dans « l'idéal de la raison pure »<sup>48</sup> que le troisième raisonnement, quel qu'il soit (preuve ontologique, preuve cosmologique ou preuve physico-théologique) n'aboutit jamais à prouver l'existence de Dieu. La question n'est pas de nier l'existence de Dieu, mais bien plutôt de dire que le raisonnement n'aboutit jamais à prouver l'existence d'un tel être suprême, qui ne vaut donc que comme foyer purement imaginaire, principe directeur de l'errance de la raison.

Cet être suprême, cette matière première dont seraient tirés tous les êtres, est exactement la fonction du grand Autre introduite par Lacan comme lieu d'où peut se poser la question de l'existence du sujet<sup>49</sup> et en même temps comme lieu du trésor du signifiant<sup>50</sup>. Toute la réalité<sup>51</sup> est tissée de signifiant ; c'est le principe suprême de tous les jugements synthétiques, tout objet est synthétisé à partir de l'expérience de l'objet, laquelle expérience n'est autre que le champ du signifiant. À partir de l'insistance lacanienne sur le signifiant, on croirait trop facilement qu'il faudrait déduire le grand Autre à partir de la linguistique. Mais le grand Autre n'est pas le lieu du code de telle langue ou de tel ensemble de langues, c'est le lieu absolu et général où la langue, les langues, « l'élangues »,

<sup>47</sup> « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » (*Éthique*, trad. Pautrat, Seuil p. 15).

<sup>48</sup> *Critique de la raison pure*, I p. 1192 ; A567 ; B595.

<sup>49</sup> Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits*, p. 549.

<sup>50</sup> Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », in *Écrits*, p. 806.

<sup>51</sup> Au risque de nous répéter, il faut bien préciser que « réalité » et « Réel » ne sont pas du tout les mêmes choses : la réalité relève du connaissable ou du champ phénoménal, tandis que le Réel est ce qui est radicalement hors du connaissable et hors réalité, « ex-sistant » à la réalité « existante ».

etc. trouvent à s'exercer. Il s'agirait dès lors de penser le grand Autre, non pas en dérivation de la linguistique, mais dans la ligne du troisième raisonnement de la raison pure en recherche de l'idéal de la raison pure<sup>52</sup>. Cet idéal ou le grand Autre n'existe que comme une position imaginaire destinée à soutenir le travail de la raison, mais il n'aboutit jamais à la constitution d'un être suprême ou d'un idéal de la raison pure réalisé : le grand Autre n'existe pas, le grand Autre est barré. Mais nier son existence, loin d'empêcher son fonctionnement, le favorise et le canalise dans son juste fonctionnement.

\*

### La logique de l'errance

Les trois idées transcendantales (le sujet divisé, le monde phallique, le grand Autre) ne constituent aucun être : il n'est pas d'être du sujet, d'être du phallus ou d'être du grand Autre. Et pourtant, les trois raisonnements qui leur correspondent sont de la plus haute importance pour nous guider dans le champ qui dépasse tout ce que nous pouvons percevoir et construire à partir des phénomènes. C'est que le savoir connaissance (premier type de savoir) s'inscrit nécessairement dans les questions soulevées par la pensée et l'errance du savoir (deuxième type de savoir). La « dialectique transcendantale » de Kant n'est pas un corollaire qui viserait à déraciner quelques malheureuses erreurs métaphysiques dont il faudrait se débarrasser en vue d'un usage sain de l'entendement ; elle constitue le cadre même dans lequel se déroule l'activité de l'entendement. D'une façon semblable, le sujet, le phallique et le grand Autre se présentent inéluctablement comme imaginaires et sont propices aux délires les plus variés ; ils n'en sont pas pour autant des fantasmagories dont il faudrait se débarrasser une fois pour toutes ; ils contribuent au contraire nécessairement à former la trame de fond sur laquelle peuvent apparaître les phénomènes, les perceptions

82

<sup>52</sup> On comprend dès lors comment Lacan réduit le champ de Dieu à l'universalité du signifiant non sans faire référence au Dieu de Spinoza (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 247). On comprend, en même temps, pourquoi il affirme que « Kant est plus vrai » que Spinoza (*ibid.*) ; c'est que Kant a très bien mis en évidence que, quelle que soit la puissance opératoire de l'idée de Dieu, de l'être suprême ou du grand Autre, il n'y a aucune preuve de son existence : le grand Autre n'existe pas, il est barré. Cf. Hubert Ricard, « Kant plus vrai que Spinoza », in *De Spinoza à Lacan, Autre Chose et la mystique*, E.M.E. 2015, p. 53 et suivantes.

et la réalité comme Lacan l'a déjà montré dans la *Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*<sup>53</sup>, comme le montre le schéma R où la relation du moi à ses objets se trouve écartelée entre le Sujet et le phallus d'une part et le grand Autre et le Nom-du-Père d'autre part ; c'est ce schéma qui soutient toute la réalité et tout le fantasme. Autrement dit, tout ce qui apparaît comme répétition, inconscient, pulsion et transfert apparaît toujours déjà sur le fond des mouvements impliquant la dialectique du sujet (correspondant à la première idée transcendantale), la dialectique du phallus (correspondant à la deuxième idée transcendantale) et la dialectique du grand Autre (correspondant à la troisième idée transcendantale).

Bien sûr, dans l'article de 1956, le Nom-du-Père apparaît bien comme un quatrième terme apparemment peu compatible avec la triade des idées transcendantale (à moins de l'égaliser au grand Autre). Pourtant sa reprise au pluriel en 1963 (« les Noms-du-Père »<sup>54</sup>) permet de jouer sur une homophonie – *Les non dupes errent* (titre du séminaire XXI – 1973–1974) – et, par là, de réintroduire la problématique fondamentale d'*errance* inhérente au sujet, au phallus et au grand Autre (la « dialectique » comme logique de l'apparence ou de l'erreur) et cette logique de l'errance empêche toute réduction de la psychanalyse aux quatre concepts purement freudiens. C'est par là que se réintroduit le Réel lacanien qui s'oppose au sens freudien, comme la dialectique transcendantale s'oppose à l'analytique transcendantale, ou encore comme la logique de la vérité s'oppose à la logique de l'errance.

Or ces oppositions, de même que les structures ternaires ou quaternaires évoquées dans cet article sont parfaitement architectoniques : pas moyen de poser l'un des deux, trois ou quatre termes sans poser l'autre et les autres (il n'y a donc à proprement parler jamais d'origine ou de base). C'est ce que nous enseigne la lecture de Kant<sup>55</sup> et que nous avons tenté de faire pressentir dans cet article. L'approche du Réel ne peut se faire directement par aucune connaissance, quelle

<sup>53</sup> *Écrits*, p. 553–554.

<sup>54</sup> Séminaire du 20 novembre 1963, qui précède de quelques semaines *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Ce séminaire unique est publié dans Lacan, *Des Noms-du-Père*, Seuil 2005.

<sup>55</sup> Cf. Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Millon, 1990.

qu'elle soit<sup>56</sup> (nous n'avons aucune chose en soi à notre disposition) ; on dirait qu'il est inconnaissable et indicible comme La Chose. Mais cette définition purement négative n'est pas sans ouvrir tout un champ de pensées où s'articulent d'une part une logique de vérité où les quatre concepts fondamentaux (développés par Freud) sont articulés comme les quatre catégories kantienne et d'autre part une logique de l'errance où les concepts (développés par Lacan) du sujet barré, de la fonction phallique et du grand Autre sont articulés comme les trois idées de la raison pure. La logique de vérité s'occupe du sens et la logique de l'errance du Réel. Mais d'une part, le sens n'est pas sans mener à la question du non-sens et du Réel, c'est tout le sens d'un retour à Freud<sup>57</sup> et, d'autre part, l'indicible Réel ne peut s'approcher que par le truchement du sens à condition de le garder de toute ontologisation. Nous n'avons donc du point de vue du Réel que des principes directeurs de la recherche propre à la raison ; la raison loin d'être réduite à l'imaginaire dont on prend conscience implique au contraire le trou et l'absence du symbolique qui fait travailler et jusqu'au nouage de l'imaginaire et du symbolique par la troisième qui nous échappe, le Réel.

Irions-nous jusqu'à rapprocher l'imaginaire de la question du sujet, le symbolique de la question phallique et le réel de la question du grand Autre ? Il n'en resterait pas moins que chacun des trois raisonnements fondamentaux (manières de fonctionner de la raison) n'existe que dans le nouage architectonique des deux autres. Autrement dit qu'il nous faut comprendre la question du sujet par le nouage des trois dimensions, imaginaire, symbolique et réel et de même pour la question phallique et la question du grand Autre.

Kant n'avait-il pas déjà pressenti cette structure architectonique de chacune des idées de la raison pure quand il nous donne à la fin de la Dialectique transcendante les trois maximes de la raison théorique : penser l'homogénéité, qui donnerait la consistance de l'Un (imaginaire), penser la variété et la spécifica-

<sup>56</sup> La question reste entière de savoir si et comment l'approche du Réel pourrait se faire directement par une *pratique*, au sens de la *Critique de la raison pratique* de Kant, mais aussi au sens de *L'Éthique de la psychanalyse* (séminaire VII) et de *L'angoisse* (séminaire X) en prise directe sur le Réel dans l'enseignement de Lacan, semble-t-il. La question chez Kant déboucherait sur la cohérence fondamentale des trois *Critiques* et, chez Lacan, sur les implications des derniers séminaires dans la pratique psychanalytique. Tout ceci dépasse largement le cadre de cet article.

<sup>57</sup> Cf. Lacan, « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*, p. 401 et suivantes.

tion, qui donnerait les différences et les trous dans l'un (symbolique) et penser l'affinité ou le nouage des deux premières maximes (réel)<sup>58</sup>. C'est chaque idée qu'il faut penser selon ces trois maximes. C'est le sujet, c'est le phallus, c'est le grand Autre qu'il faut penser selon le nouage borroméen. Chaque élément de pensée est toujours à remettre au travail d'une pensée architectonique générative de nouvelles pensées.

---

<sup>58</sup> « Appendice à la dialectique transcendantale », *Critique de la raison pure*, I p. 1246 et suivantes ; A642 ; B670.





Simon Hajdini\*

## What's the Difference? Kant and Lacan

Deleuze liked to emphasise Kant's breathtaking ability to produce concepts. In his lectures on Kant, he mentions the "excessive atmosphere" of the *Critique of Pure Reason*, comparing Kant to a "thinking machine" that possesses a capacity of theoretical production that is "absolutely frightening" (cf. Deleuze 1978). With regard to this, he makes a concise point by adding that this "excessive atmosphere" of an "absolutely frightening" production of new concepts, or new "knowledge," is not a matter of understanding. Quite the contrary: understanding functions as a barrier to knowledge, as a phantasmatic veil, that effectively shelters the reader from the "excessiveness" of Kant's project. And this rejection of understanding, this fending off of presupposed knowledge, in fact mirrors Kant's own philosophical procedure. The production of concepts does not necessarily amount to producing new words, or new signifiers, but also involves a radical transformation of the old ones. And in his uses and definitions of notions pertaining to the vocabulary of traditional philosophy, Kant effectively acts as if he understands nothing. Were he to understand, he would risk getting caught in the cobweb of phantasmatic commonplaces that would deprive him of the knowledge he is after (and "knowledge" is another one of those words which Kant fails to understand and in turn is able to grant a completely new and far-reaching conceptual meaning).

Be that as it may, Kant's ability mentioned by Deleuze does not hang in thin air. It is possible to more closely determine the conditions of its appearance. And at least when it comes to the *Critique of Pure Reason*, the conditions for the onset of this "excessive atmosphere" of the production of conceptual novelties are planted in its very beginning, in its basic *dispositif*. Predictably, Kant begins the *Critique of Pure Reason* with the introduction of sensibility. However, this predictable and familiar beginning is immediately redoubled with a political gesture *par excellence* of introducing a certain distinction, a certain polarity, depriving the reader of his familiar views regarding the role and the structure of sensibility. Sensibility is no longer understood as a mere *a posteriori* append-

87

\* Faculty of Arts, University of Ljubljana

age to the Understanding, but is rather conceived of as an autonomous producer of representations (of space and time) as irreducible to the categorical, i.e. intellectual, synthesis of experience. Sensibility enters the stage as a formative principle, as pure sensibility, delivered of its empirical character and of its formlessness, and thus also of its reduction to the mere receptivity of the senses. But sensibility did not succeed in this heroic exploit by simply clinging to the mere materiality of some sensual content, by sticking to some mysterious knowledge beyond the formal structure of the concepts of the Understanding. Its assault on the Understanding was subtler; sensibility did not limit and restrain the Understanding within a realm of some absolute otherness, or some self-sufficient content, forever eluding the grasp of its form. Rather, it found its distinctiveness in the very framework of conceptuality, of its form, which in turn ceased to be the exclusive possession of the intellectual capacity. Only in this way was sensibility able to acquire its own realm within the genesis of cognition, and transform itself from a producer of representations of the senses into a producer of sensible representations.<sup>1</sup>

But such a notion of sensibility ran into insurmountable difficulties. And it was in fact Kant himself who dealt it the first and the most convincing blows. Contrary to his own opinion, he was unable to retain the initial division, and in the course of the *Critique*, especially with the line of argument presented in the Transcendental Analytic, sensibility was once again transformed from an autonomous producer of representational unity into mere receptivity, which remained the sole irreducibly sensible characteristic.<sup>2</sup> But this development achieved by Kant went unacknowledged by Kant, who to the very end insisted on the incontestability of the Transcendental Aesthetic (which, to add insult to injury, was but a copy of his Dissertation). It is safe to say that at his insistence Kant tried in vain to escape “castration,” the “theft of enjoyment,” of that par-

<sup>1</sup> Consider Zdravko Kobe’s precise formulation: “*Representation of the senses and sensible representation are not the same.* Regardless of how strange this may sound, this implies that a representation of the senses that would contain no sensible form would not necessarily be sensible. And inversely, only if a representation is sensible with regard to its form, the representations that contain no matter of the senses (mainly those of space and time) nevertheless remain sensible. It is precisely the notion of the sensible form that accounts for the difference between sensibility and the Understanding [...]. First and foremost, sensibility is a form; it is sensibility as the form of representation of the senses.” (Kobe 2001, pp. 27–28)

<sup>2</sup> This point is convincingly demonstrated in Kobe’s book.

ticular piece of the Real that supposedly pertained to sensibility but was always already snatched away by the Other of the categorical synthesis of experience.

This schematic account is not intended to be exhaustive; it merely attempts to define the specific conceptual framework and deadlock that present the most fruitful ground for the conceptual “excessiveness” mentioned by Deleuze. Kant reaches the high of his conceptual extravagance precisely at points where he attempts to defend the premises of the Transcendental Aesthetic; it is precisely at these points that we witness his most radical descent into the “excessive atmosphere” of the most illuminating conceptual monsters. The list of conceptual monstrosities is long and includes concepts such as imagination (as the instance of intellectual capacity within the realm of sensibility that shakes the fundamental division of the Aesthetic, namely the division between the formative principle of the Understanding, on the one hand, and the formative principle of sensibility, on the other), the transcendental schema (as the rule of application of intellectual notions to appearances that supposedly enables their determination, when in fact the Second Edition of the *Critique* convincingly demonstrates that experience is primordially schematised so that in principle any additional mediating step is by definition redundant), or the transcendental object (which is situated halfway between Phenomena and Noumena, and which appears in the First Edition of the *Critique*, only to completely vanish from the Second), etc.

In line with the aim of this issue of *Filozofski vestnik*, which proposes to rethink the importance of Kantian philosophy for contemporary debates on the concepts of the subject and the object, I will attempt to develop the consequences of yet another Kantian conceptual monster, namely that of *transcendental reflection*. Initially, I will follow Kant’s line of thought, which –however – will immanently lead to a certain theoretical deadlock, or “contradiction,” which in turn will open up the possibility of a passage from (Kantian) reflection to (Hegelian-Lacanian) speculation, and thus also to a notion of *the subject* that is at odds with Kant’s argument but comes to light the moment we push the argument to the extreme of its consequences.

## From the Transcendental Aesthetic ...

Kant defines transcendental reflection as follows:

The action through which I make the comparison of representations in general with the cognitive power in which they are situated, and through which I distinguish whether they are to be compared to one another as belonging to the pure understanding or to pure intuition, I call *transcendental reflection*. (Kant 1998, p. 367)

Transcendental reflection is the condition of objectivity, and without this determination, without this criterion, no cognition is possible. Kant adds that there are in fact judgments that require no “*investigation*, i.e., attention to the grounds of truth,” since they are self-evident, “immediately certain, e.g., between two points there can be only one straight line.” These are *analytic judgments*, characterised by an inclusion of the predicate in the subject regardless of any reference to the realm of experience, however even these judgments require an investigation as to which cognitive source they belong to (*ibid.*, p. 366). For transcendental reflection does not concern the subject–predicate relation, and hence the question of whether their relation is analytic or synthetic. It rather concerns the relation of given representations to the cognitive power, which is the precondition of this determination. This is clear from the concepts of comparison enumerated by Kant. With regard to the cognitive power that produces them, representations can appear in the relations of *identity or difference, agreement or opposition, the inner or the outer, and the determinable or the determination* (or, matter and form).

90

The first pair of concepts of comparison is introduced as follows:

If an object is presented to us several times, but always with the same inner determinations (*qualitas et quantitas*), then it is always exactly the same if it counts as an object of pure understanding, not many but only one thing (*numerica identitas*); but if it is appearance, then the issue is not the comparison of concepts, but rather, however identical everything may be in regard to that, the difference of the places of these appearances at the same time is still an adequate ground for the *numerical difference* of the object (of the senses) itself. Thus, in the case of two drops of water one can completely abstract from all inner difference (of

quality and quantity), and it is enough that they be intuited in different places at the same time in order for them to be held to be numerically different. [...] For a part of space, even though it might be completely similar and equal to another, is nevertheless outside of it, and is on that account a different part from that which is added to it [...]. (*Ibid.*, p. 366)

Objects as appearances are numerically distinct despite having the same conceptual determinations simply by virtue of being intuited, i.e. simply by virtue of being objects in space and/or time. If with regard to the concept, two things with the same inner determinations (extensive and intensive magnitude) are but one and the same thing, their *sensible nature alone makes them essentially different*. The difference that is introduced into the realm of appearances by way of their sensible form is irreducible to the identity of the concept and formally different from it: The numerical difference as such is only cognisable in conditions of sensible experience; from the point of view of the Understanding, these objects are but one and the same thing. If the two forms of intuition did not *a priori* determine objects of experience, numerically different things would remain indistinguishable; all the drops of water would collapse into one.

With regard to their cognitive source, space and time are analogous concepts, despite the fact that space is the form of external objects, while time is the form of objects of outer as well as of inner experience. But aside from that, they share the same structural characteristics; both representations – as pure forms of sensibility – belong to the same cognitive source and therefore also display the same form of apriority. The representations of things that are sensible, i.e. determined by the form of time, but that only exist in my mind and hence have no spatial consistency, are subject to the same type of determination as the representations of things that are also subject to the condition of space. But for this to be true, a mere temporal placement of conceptually identical objects, insofar as they essentially lack spatial consistency, should also lead us to affirm their numerical difference. So, can we claim that the intuiting of appearances *at different times* leads to asserting their numerical difference?

91

In the argument quoted above, Kant in fact adds an additional condition for asserting the numerical difference of sensible objects. A mere difference of places does not suffice; what needs to be added to it is the condition of temporality, meaning that objects have to occupy their different places in space *at the same*

*time*. It is only then that we can assert with certainty that the object is not one, but multiple. As soon as we assume that the objects occupy their *different* places not at the *same* but at *different* times, we can no longer assert their distinctness, for we might simply be intuiting a single object occupying different places at different times; and we also cannot assert the numerical identity of an object if the object is said to occupy the same place at different times.

*The same time* is the condition of the numerical difference of appearances with the same inner determinations occupying different places in space; *the difference of time* undermines this distinction, or at least essentially hinders its assertion. Differently put: The simultaneous *sameness* of time and *difference* of place implies the numerical distinctness of appearances, while the *sameness* (or *difference*) of place at *different* times implies *neither* the numerical identity *nor* the numerical difference of the object.

But before we continue along the lines of this difference that seems to present an obstacle to transcendental reflection, let us return very briefly to the conditions of Kant's argument seeking to account for an irreducibly sensible difference. First, we have to address the obvious, namely that difference as such does not pertain exclusively to the domain of sensibility. Difference as such is not necessarily intuited; it can also be thought regardless of the sensible form of the appearances. To be able to assert the difference between a representation of a "monkey" and that of a "human," I require no sensible determination; a concept, or knowledge, of the determinations that pertain to each of the two distinct notions is sufficient to account for the difference between them. However, the difference (beyond intuition) can only be cognised if the inner determinations of the representations subject to the comparison differ, i.e. only if the difference in question is *not* (merely) numerical.

92

This is why Kant begins his argument with the emphasis that the object under consideration is always presented to us "with the same inner determinations" (*ibid.*, p. 386). In this way, Kant excludes from his analysis appearances with differing inner determinations that in themselves suffice to affirm a difference, but do not pertain to the specific difference in question, namely to numerical difference. The first condition of the argument therefore amounts to a *conceptual identity* of the object. And if the (numerical) difference of conceptually identical objects cannot result from their conceptual nature, then it can only result

from their sensible determination. The sensible determination is of a dual character (in accordance with the nature of sensibility that produces representations of space *and* time) and this allows us – in principle – to formulate the following four logical possibilities resulting from four possible combinations of the opposition of *time and space*, on the one hand, and *sameness and difference*, on the other:

- the object is presented in the same place at the same time;
- the object is presented in different places at the same time;
- the object is presented in the same place at different times;
- the object is presented in different places at different times.

Let me begin with the first possibility, which for obvious reasons is not the one discussed by Kant. This possibility does not concern the assertion of a numerical difference, but rather the conditions of *numerical identity*. If we quickly read through Kant's argument quoted above, it might seem that the assertion of numerical identity requires no special sensible contribution; if it does so, then this contribution amounts to a mere recapitulation of the knowledge that was already produced by the Understanding alone. Yet this recapitulation that contributes nothing irreducibly new to the cognisance of numerical identity nevertheless provides the necessary empirical certainty that is the condition of all true knowledge. Given an object with identical inner determinations, we can only assert its numerical identity if this conceptually identical object occupies *the same place at the same time*. To what exactly does this "same time" refer? Since this is an object that occupies one and the same place, the "same time" amounts to the "instance of the glance" that is necessary for me to instantly, i.e. without giving it further thought, immediately know that before me lies a numerically identical object.

Let me now move on to the second option, i.e. the one provided by Kant: The object is presented at different places at the same time. Just like in the first case, an "instance of the glance" was sufficient to conclude that the object is one (i.e. numerically identical), here too an "instance of the glance" suffices to assert that the object is not one but multiple. Were it only one, it would not occupy different places in space, but instead only one; the remaining places would leave behind an empty space. In both cases, the "instance of the glance" functions as a necessary condition for asserting numerical identity and difference. But

again, what does it refer to? In the first case of a numerically identical object occupying the same place at the same time, the “instance of the glance” refers to the instant of time that is necessary to apprehend the object, i.e. it refers to the “subjective” or “mathematical” time of the synthesis of experience. As such, it is the necessary condition for determining the numerical identity of the object, regardless of the fact that it merely reasserts the identity that was already achieved at the level of the Understanding. Without this verification the Understanding would not be able to reach true certainty. However, the problem is that this “same time”, as the condition for asserting numerical identity, does not pertain to the domain of sensibility. This is not time as the non-conceptual principle of sensibility, but rather the time of the Understanding, the time of the act of the synthesis of the manifold, in the course of which the Understanding “instantly” determines the object as one. Hence, this time is not the time of the manifold in its non-conceptuality, but the time that is required for the intellectual synthesis of the manifold, and hence, essentially, a time of the concept.

However, this “subjective” reading breeds difficulties, the most important of them being that ultimately it is all too empirical in reducing the condition of the “same time” to a mere “mathematical” synthesis of apprehension. So let us take a step back. If the “same time” does not refer merely to the time of apprehension, the temporality of which is reducible to the “instance of the glance,” another possible reading is at hand, one that interprets the condition of the “same time” in terms of a *temporal relation*, namely, precisely as a relation of *simultaneity*. And if we read it along these lines, the first two possibilities translate into the following claims: 1) An object that occupies the same place at the same time can only be numerically identical, since two objects, regardless of whether their inner determinations are identical or not, cannot occupy the same place *simultaneously* (that is: at the same time). And the analogous second possibility: 2) An object that occupies different places at the same time can only be numerically different, since one single object cannot simultaneously occupy two different places in space.

This reading once again subverts the basic aim of Kant’s argument, for Kant attempts to demonstrate the existence of a (numerical) difference that is not a difference in concepts (what is numerically different is by definition conceptually identical) but rather a difference in the sensible form of the given object. However identical everything may be with regard to concepts, Kant writes, the mere



existence of appearance in space and time brings along with it a difference that is irreducibly sensible. The reading of the “same time” in terms of a temporal relation of simultaneity sublates this sensible nature of the numerical difference because the temporal relation of simultaneity is essentially conceptual: Appearances are *simultaneous* if they are structured by the *category of reciprocity or community*, which means that the experience of the numerical distinction of objects that share identical inner determinations can in principle only be attained by way of the Understanding. To put it yet another way: Two objects with identical inner determinations are not numerically distinct *because* they occupy different places at the same time, but simply *because* they are simultaneous, i.e. because they are in a (categorical) relation of reciprocal causality.

The knowledge (of this difference) can be acquired without any reference to *a priori* sensibility. The category of reciprocity alone can determine – in an “instance of the glance” – whether the object is one (and it is one, *because simultaneously there is no other*) or multiple (and it is multiple, *because simultaneously there is also an other*), hence enabling me to assert the object’s numerical identity or difference. The key point of this analysis concerns Kant’s argument, which precisely does *not* lead to the conclusion that sensibility is the bearer of numerical difference, the latter being the product of the pure Understanding. Hence, Kant’s rather complicated sentence with which we began amounts to these two simple principles: 1) If objects with identical inner determinations *are given simultaneously* (and since they are given simultaneously, they are given in different places), they are *numerically different*, because *they are in a relation of reciprocity*. 2) If no relation of reciprocity can be demonstrated, the object is necessarily *numerically identical*.

Let me review the key points. Due to the reasons we discussed above, Kant’s inference had to be inverted, and this inversion was correlative with a categorisation of sensibility. Kant’s inference: “Because the object is in different places at the same time, it is multiple,” had to be replaced by the following – inverse – statement: *Because the object is simultaneous* (i.e. in a relation of reciprocity), *it is multiple – and therefore in different places in space*. And by analogy with this: Instead of the Kantian inference: “Because the object is in the same place at the same time, it is one,” we formulated the inverse principle: *Because the object is not simultaneous* (i.e. it is not in a relation of reciprocity), *it is one –*

*and therefore* in the same place in space. Hence, space is not the bearer of a sensible difference beyond conceptuality. Quite the opposite: *Space is a concept*.

Let us proceed with the remaining two possibilities, which will complicate our previous analysis:

- the object is presented in the same place at the same time;
- the object is presented in different places at the same time;
- the object is presented in the same place at different times;
- the object is presented in different places at different times.

The first two instances concern the determination of numerical identity or difference of objects in the same or in different places *at the same time*, while in the remaining two instances we are dealing with the numerical identity or numerical difference of objects that occupy either the same or different places *at different times*. For obvious reasons, the notion of a “different time” cannot be linked to the category of reciprocity and hence to the temporal relation of simultaneity, but instead has to be interpreted in terms of the temporal relation of *succession*. The implications of this difference are far-reaching and require the introduction of a new concept that hitherto was absent from our analysis of the problem. This concept is *the concept of change*.

An “instance of the glance” is obviously not sufficient for determining whether an object that is presented to us at the same place in space but at different times is one or multiple. Such a decision requires a “time for comprehending.”<sup>3</sup> The fact that I have before me one single object that has remained in the same place over the course of time – this conclusion cannot be reached in an “instance of the glance.” There is no guarantee that this is not in fact a numerically different object that in the course of time has replaced the first one and hence took its place. In order to be able to decide whether this object is numerically identical or different, I have to ask myself whether in the course of time a change took place and whether perhaps a different object with the same inner determinations has taken the place of the first one. In order to acquire knowledge of this change (of place) I require *a law of change*, which is nothing but *the law of*

<sup>3</sup> In my use of these terms I follow Lacan’s distinction between three “evidential moments” of “the instance of the glance,” “the time for comprehending,” and “the moment of concluding,” introduced and developed in his “Logical Time” (cf. Lacan 2006).

*causality*.<sup>4</sup> And the same also holds for the last of the four enumerated possibilities. Also regarding such, I can only determine that the object is numerically identical or numerically different on the basis of the category of causality that grounds the temporal relation of succession, and even there also the decision cannot be made in an “instance of the glance,” but instead requires a “time for comprehending.”

If simultaneity, as the “sameness of time,” refers to the category of reciprocity, then succession, as the “difference of time,” refers to the category of causality, or to a lawful connection of cause and effect. And before we continue with the analysis of the last two possibilities, we have to once again repeat the aforementioned conclusion: The difference between “the same time” and “different time” amounts to a categorical distinction, which means that in the case of each of the four logical possibilities, sensibility ceases to account for the (numerical) difference; the latter pertains solely to the Understanding.

At this point, we have to add another preliminary observation. The introduction of the remaining two possibilities has a retroactive effect on the first two. It turns out that in an “instance of the glance” the numerical identity or difference can only be asserted in the second out of the four existing options, i.e. only on condition that the object occupies different places at the same time. In an “instance of the glance” only the numerical difference of an object can be asserted, but not its identity. Why? Precisely because “this” object I “now” intuit in space is not necessarily one. Here, the numerical identity can only be asserted for each discrete “now,” for each separate instant at a time. I can say that the object I “now” intuit is one, however it is not possible to claim that there exists only one such object. Differently put: One can claim that “now” there is no other object occupying the space simultaneously with the intuited one, however it is impossible to say that *no such object exists*.

---

<sup>4</sup> “All alterations [Veränderungen; changes] occur in accordance with the law of the connection of cause and effect.” Or, in the First Edition of the *Critique*: “Everything that happens (begins to be) presupposes something which it follows in accordance with a rule.” (Kant 1998, p. 304) In what follows, I translate *Veränderung* as “change” (instead of “alteration”); I use “alteration” for Kant’s *Wechsel*. For a brief discussion of the difference between these two concepts, cf. Hajdini 2012.

This explains, among other things, why Kant mentions precisely this (second) possibility and not any of the remaining three. In an immediate “instance of the glance” one can only assert that an object with identical inner determinations that is presented simultaneously, i.e. in different places in space, and at the same time, is not one, but multiple.

### ... to the Aesthetic of the Signifier

Transcendental reflection determines representations in relation to two distinctive cognitive sources (of sensibility and the Understanding) by way of applying concepts of comparison to them, such as identity and difference (or the one and the many). The assertion of numerical difference supposedly results from the irreducible domain of sensibility; and where the Understanding merely sees the identical, sensibility is supposedly capable of intuiting a difference that remains irreducible to the realm of conceptual thinking. I have endeavoured to demonstrate that the difference in question can in fact be accounted for in terms of categoriality (either in the “instance of the glance” via the category of reciprocity, or in the “time for comprehending” via the category of causality). In both cases, time ceases to be a sensible representation and becomes *the concept of time* as the paradoxical bearer of the difference of conceptually identical entities. The external otherness of sensibility in relation to the Understanding, or the external difference of intuitions in relation to concepts, is hereby transposed into an inner heterogeneous *self-difference of the concept itself*.

We have seen that Kant defines transcendental reflection as the “action through which I make the comparison of representations in general with the cognitive power in which they are situated, and through which I distinguish whether they are to be compared to one another as belonging to the pure understanding or to pure intuition” (Kant 1998, p. 367). The position that is assigned to the representation by transcendental reflection is called its *transcendental place*, while “the estimation of this position” and “the rule” of its determination is called *the transcendental topic* (*ibid.*, p. 371). A consistent analysis of the first pair of concepts of reflection (identity and difference) transposed the external difference between them (and their corresponding cognitive powers) into a self-difference of the concept itself. By transposing this difference the analysis has at the same time subverted the grounds (and the function) of transcendental reflection that has become completely redundant.

However, the analysis of the remaining three logical possibilities supplementing Kant's example led us to another important conclusion; in this analysis we stumbled upon an obstacle to the immediate certainty of the "instance of the glance" and hence also upon a place that eludes the initial opposition between identity and difference, thus standing for a *transcendental non-place or atopos*. By analogy with Kant's transcendental place and topic, a further "estimation of this position," of this place of non-place, or of this Other Scene (*ein anderer Schauplatz*), to use Freud's term, will be termed the *transcendental atopic*.

Before we continue with our discussion of this place that functions as an obstacle to reflection, let us once again return to Kant's example. We have read the difference between the "same time" and "different times" as the difference between the temporal relations of simultaneity and succession, and therefore along the lines of two different categories of relation. To these two categories of relation Kant adds a third one, namely *the category of substance*. And if the temporal relations of simultaneity and succession correspond to categories of reciprocity and causality, then the category of substance is determined by *the temporal relation of persistence*. And Kant insists on its logical and experiential priority, claiming that simultaneity and succession can only be determined against the backdrop of the persisting substratum of the real of appearances, which is the condition of any temporal relation.<sup>5</sup> A change can only be determined against the background of something unchangeable that persists in time, and this persistently unchangeable real substratum of the world of appearances is precisely its substance.

Herewith we effectively arrive at another possible reading of the "same time." When Kant makes an inference regarding the numerical identity or difference of objects presented in different places in space *at the same time*, he effectively *equates the substance with time*. The "same time" is hence the substance of time as the unchanging and unchangeable condition of determination of the causality of change and hence of the temporal relation. Kant holds that a numerical difference between objects occupying different places in space could only be asserted against the backdrop of the substance of the "same time," i.e. only against the background of the persisting substratum of the real of appearances. However, we have seen that the spatial difference, or the difference of place, is

---

<sup>5</sup> "Without that which persists," writes Kant, "there is therefore no temporal relation." (*Ibid.*, p. 301)

sufficiently explained by the use of the category of reciprocity that only takes note of *the relations* between given objects and hence requires no “external” referent, no irreducibly sensible substance of time; the only thing required here is the subject of the “instance of the glance.” *The Other of the Other (i.e. of the Understanding) is not sensibility, but the subject.*

It should be clear at this point that the analysis of the consequences of Kant’s argument has led us onto Hegel’s conceptual terrain. This should already be obvious from our assertion of the conceptual nature of time with which Hegel counters Kant’s notion of its substantiality.<sup>6</sup> The passage from the substantiality of time to the proposition “Time is the Concept” relies on the mediation of the subject (of the “instance of the glance”). As such, this passage is correlative with the passage implied in Hegel’s programmatic statement “Substance is Subject”<sup>7</sup> that became the motto of speculative philosophy, relying on the *passage from the logic of reflection to speculation.*<sup>8</sup> And if reflection has placed conceptuality on the side of the identity of the concept that supposedly was unable to account for the (numerical) difference, and if the attempts to ground this difference in intuition have failed, then by introducing the self-difference of the concept we have effectively passed from the regime of reflection to the regime of speculative thinking pertaining to the domain of the Spirit.

At this point we have to introduce another distinction that will shed new light on the four enumerated logical possibilities. Does the notion of the subject implied in the motto “Substance is Subject” really amount to the subject of the “instance of the glance”? And is this notion sufficient to account for the passage from reflection to speculation, or does this passage perhaps require another concept of subjectivity that is irreducible to the subject of the “instance of the glance”? The subject of the “instance of the glance” is essentially a subject of knowledge, of self-transparent evidentiality of thought, ultimately a subject of cognition that “instantly” takes cognisance of the discursive, i.e. conceptual,

100

<sup>6</sup> Suffice it to take only these two quotes from *The Phenomenology of Spirit*: “As for time, [...] it is the existent Notion itself.” And: “Time is the Notion itself that is *there* [...]” (Hegel 1977, pp. 27, p. 487)

<sup>7</sup> Consider Mladen Dolar’s classical formulation: “Time is nothing but the pure passing into otherness – and in this regard the statement ‘Time is the Concept’ is but a variant of the proposition ‘Substance is Subject’.” (Dolar 1990, p. 77)

<sup>8</sup> For a concise account of this passage, cf. Kobe 2015, pp. 154–155.

difference of appearances – all that it requires is the concept of simultaneity. The subject's assertion of certainty is instantaneous and it implies no uncertainty, no anticipation, no decision or hesitance. All it requires is an explication or *subjectivisation of knowledge* that is always already at hand (or in the Other).

In his analysis of evidential moments in “Logical Time,” Lacan provides a very precise description of the subject of the “instance of the glance” as the subject of “impersonal subjectivisation” that merely recapitulates some “one-knows-that,” some immediate knowledge that demands no proper effort of thought.<sup>9</sup> At no point is the Being of this subject at stake, it is never hit by uncertainty or confronted with its own disappearance. As self-transparent, this subjectivity is reducible to a pure co-incident of Thought and Being, and as such it is precisely asubjective (or “impersonal”), excluding subjectivity proper. Thus, we are justified in defining this subject that enters Kant's argument in the form of the subject of the “instance of the glance,” and that (against Kant's own intentions) enacts the reduction of a supposedly sensible difference to the concept without enacting the passage from the logic of reflection to the logic of speculation – we are hence justified in defining this subject in terms of a *subjectivisation without the subject*. The subject of the “instance of the glance” is a subject only at first glance. A second glance shows that this subject is effectively a subject (of subjectivisation) without that particular subject that we encounter in the proposition “Substance is Subject.”

The subject proper, the subject of the motto “Substance is Subject,” as the lever of the transposition of the sensible difference into the self-difference of the concept, only enters the scene with the “time for comprehending.” This time is necessary wherever certainty can only be achieved by presupposing the possibility of a change. And it is only in the case of one out of the four logical possibilities that certainty can be asserted regardless of this presupposition. It has to be presupposed already when asserting the numerical identity of an object in the same place in space at the same time, albeit here it is presupposed only negatively in the sense of excluding the possibility of change. However, its necessity becomes truly palpable in the case of the last two logical possibilities, which introduce the condition of a “different time” and hence the category of succession:

---

<sup>9</sup> “[...] the subjectivization, albeit impersonal, which takes form here in the ‘one knows that...,’ [...]” (Lacan 2006, p. 167)

- the object is presented in the same place at different times;
- the object is presented in different places at different times.

If the objects are simultaneous and hence “at the same time,” I can conclude – in an “instance of the glance” – that they are multiple. But as soon as I introduce the notion of a “different time” I require the “time for comprehending” as the time for a conceptual reconstruction of the causality of change. And the precondition of deciding whether an object is *one or multiple* is a decision whether an object is *the same or other*. In the first of the two options provided above I have to ask the following question: *Did the place change its object?* In the case discussed by Kant, this question was, of course, nonsensical. To be able to determine the numerical difference of an object at different places at the same time I can abstract from the possibility of a change because a change can only take place in a “different” and never at the “same time.” So, I have to ask whether the place replaced the object. There are two possible answers to this question, either affirmative or negative. If the answer is “yes,” then the object is multiple; and if the answer is “no,” the object is one. More precisely (and here the opposition between *the same and other* which is irreducible to the couplet of *the one and the many* enters the argument): If the place replaced the object, the object is *multiple because it is other*. And if the place did not replace the object, the object is *one because it is the same*. To be able to assert that the object is one, I first have to assert that it is the same; and to be able to assert that the object is multiple, I first have to assert that it is other. But to be able to determine whether the object is the same or other and assert that it is either one or many, I have to decide whether in the course of time a change took place (in accordance with the category of causality). The placed object was only replaced if a change took place.

102

The same precondition also applies to the (second) case, where an object is given in different places at different times. However, here the question is not whether the place replaced the object (for here we are not dealing with the same space and hence with only one place) but instead: *Did the object change its place?* The question once again allows for two answers and the inference goes as follows: If the object changed its place, it is *one because it is the same*. And if the object did not change its place, it is *multiple because it is other*. And here too the answer can only stem from our knowledge of the causality of change. Unlike in Kant’s example, which implied a subject of the “instance of the glance,” or a subjectivisation without a subject, here we are confronted with a problem, or a deadlock, for the



numerical identity or difference of the object can only be determined on condition that we know whether a change took place, i.e. only if we know whether the object is the same or other. Here, the inference is marked with a gap of undecidability, or uncertainty. And the subject as correlative to the lack in the Other emerges precisely at the point of this inherent lack of knowledge; despite the fact that this knowledge “exists” (since a change can only take place in accordance with the law of change), the subject is cut off from it, unable to fully grasp it.

Two meanings can be given to this inaccessibility. In the first reading the “different time” would imply that the subject only witnesses the final state of the change; and because it has no experience of the previous time in which this potential change came to be (because it did not witness the object’s change of place or the place’s change of object), the subject does not know whether the given object that lays before it is one or multiple. This inaccessible knowledge is in no way mysterious or irrational. It is a purely rational knowledge of the causality of change – however, if the change was not experienced by the subject, the latter has no access to the knowledge of this change.

The problem with this reading is that it is once again too empirical and that it leads to certainty only in cases of numerically distinct objects. If during time A I continuously observe an object at a certain place in space and if during time B this object is replaced by another conceptually identical object (how this takes place is of no further significance), this immediate experience of the change will enable me to conclude that the object that occupies the place in space during time B is other than the object that occupied the same place during time A; and because it is other, the object is necessarily multiple. And analogously: If during time A I continuously observe an object at a certain place in space and if during time B this object leaves its place while another place in space is occupied by another object, this immediate experience of change will enable me to conclude that the object is multiple because it is other.

If by analogy with the assertion of the numerical difference we now make an attempt at asserting the numerical identity, we run into a problem that demonstrates the aforementioned empiricity of this interpretation. If an object remains in its place and is not replaced by another object, I can certainly claim that the object that occupied this place during time A is the same as the one that occupies it during time B, however on the basis of this sameness I cannot claim

that only one such object *exists*. And if an object merely changes its place during time B, I can certainly claim that this object is the same as the one during time A, however I cannot claim that it is but one. In order to be able to assert the numerical identity of this object I would – paradoxically – have to search not only a bigger or smaller interval between times A and B, but *the whole of time*. And this, for obvious reasons, is a positive impossibility. The same deadlock is at work in the first of the logical possibilities. There also the decision regarding numerical identity or difference presupposed a decision regarding the object's sameness and otherness; and there also we were only able to exclude otherness and assert the sameness and hence the oneness of the object during “this” time or during a given temporal interval, but not for the whole of time. The knowledge of the whole of time is inaccessible to the subject whose structural split remains irreducible. To be able to heal this split we would have to search the whole of time.

Let us return to the opposition of the same and the other that is the precondition of the one between the one and the many. The necessity of introducing this opposition marks the fact that the transcendental aesthetic essentially relies on *the aesthetic of the signifier* as the condition of its (im)possibility.<sup>10</sup> The possibility of cognisance of the numerical difference, the possibility of asserting the oneness or multiplicity of the object, is conditioned by the signifying difference between an element and its place in which the subject is situated.

The question whether the entity is one or multiple relies on the signifying difference between the mark and its place. The same object coincides with the place of its inscription, while otherness implies their separation. Hence, the difference between the two and the decision regarding the place and the element occupying it conditions the possibility of asserting numerical difference or identity that takes the form of two homologous questions concerning the instance of the change: Did the place change its element; did the element change its place? This duality of an element and its place is precisely the aforementioned inner – heterogeneous – signifying difference that we introduced in terms of the self-difference of the speculative concept. And this self-difference, correlative with the subject of the signifier, is the “transcendental condition” of the (im)possibility of distinguishing identity from difference. Therefore, numerical difference is

104

<sup>10</sup> I borrow the term “aesthetic of the signifier” from Miller (*cf.* Miller 2000).

secondary; the signifying difference (between an element and its place) is the condition of numerical difference; the aesthetic of the signifier is the condition of transcendental aesthetic.<sup>11</sup>

Difference as opposed to identity is not a difference of sensibility but rather the difference of the signifier, the signifying difference between the mark and the place, or between the signifier and the space of its absence as the place of its inscription. The decision regarding numerical difference hinges on a hair of the signifying difference, the opposition *one—multiple* relies on the opposition *same—other* within which the subject is situated. The subject of undecidability is the subject of the signifier that emerges in relation to the irreducible gap of experience, or in relation to the causal gap of the causality of change.<sup>12</sup> Since it is impossible for a finite being to search the whole of time, this gap is structural, and its structural character best comes to light in the guise of the impossibility of asserting the numerical identity of an object, i.e. in the guise of an object that cannot be “counted as one” because the signifying self-split between an entity and the place of its inscription subverts the possibility of ever reaching an objectal unity. To put it in Lacanian terms: Any assertion of the causality of change, any signifying determination (and therefore negation) of this lack, any  $S_1$  as a mark of the self-difference of conceptuality that delivers the subject,  $S$ , of its uncertainty (thus abolishing it), is but a mere metonymy of the lack as the irreducible gap of the whole of time,  $S(A)$ . Since it is impossible to search the entirety of time, since time as a succession of changes in accordance with the category of causality is never whole, the split between an appearance and its place is irreducible, and the element split by the self-difference of conceptuality is contradictory, marked by the negative of itself.

Thus, the final decision regarding the oneness and multiplicity of the object is forever postponed, stretching out to bad, or spurious, infinity. The persistence of this causal gap of causality, of this atopic place of a lacking mark, or this non-place of the inner – heterogeneous – difference of appearances, is the

105

<sup>11</sup> Miller comments in passing: “Numbers don’t yet exist at the unfolding of the series of (split, repeated) unary marks. It is only with the addition of the marks that number begins.” (*Ibid.*)

<sup>12</sup> For a more detailed account of the causality and temporality of the (subject of the) unconscious, cf. Hajdini 2012.

“transcendental” condition of the interstitial emergence of the subject.<sup>13</sup> If we follow the enumerated pairs of concepts of reflection, what characteristics can we ascribe to this non-place as the (Other) scene of the transcendental atopic?

If we say that this irreducible gap is neither identical nor different, neither in agreement nor in opposition, and neither inner nor outer, this is all too approximate. In determining its logical status in relation to the couple of identity and difference we are led to rely on that particular concept of difference mentioned by Mladen Dolar in his reading of the beginning of Hegel’s *Science of Logic*. Hegel marks this difference with a double negation<sup>14</sup> that takes the form of something *nicht ununterschieden*, or “not undistinguished” (Dolar 2013, pp. 228-229; cf. Hegel 1991, p. 83). The difference of the “not undistinguished” does not simply coincide with the “different;” the double negation remains in place and is irreducible to the negation of negation. This difference is situated at the intersection of identity and difference as the inner negativity of their opposition. The difference of the gap is neither distinguished nor undistinguished (and hence identical), but rather un-undistinguished in relation to the couple of the identical and the different.

The double negation of the un-un-different does not only prevent the reduction of the different to the identical (by way of adding to the negation of the different that would catapult the different into the identical an additional negation). First and foremost, it is situated in the gap of their tautology as the inner otherness of the logical equivalence of the distinguished and the un-undistinguished. If the difference of the un-un-different were to simply coincide with the negation of negation, the negation of negation of the different would coincide with the different, with its assertion, or affirmation. However, the wager of the double negation (as opposed to the negation of negation) is precisely to take hold of

<sup>13</sup> The subject of the unconscious that finds itself faced with a decision regarding the actuality of a change and that is split by the gap in the causal chain is not a “subject of a decision,” a subject that would subjectivise itself through its decision-making. Quite the contrary: The subject is radically incommensurable with the decision as such, it is situated at the very verge of the decision, and once the decision is made, the subject is unmade, aborted, pushed into non-being.

<sup>14</sup> As opposed to “the negation of negation”. For reasons we cannot get into at this point, the negation of negation corresponds to the phallic signifier that – in a secondary gesture – “negates” this atopic place of the causal gap of causality. For a more detailed analysis of the logical types of negativity and their dialectical movement, cf. Hajdini 2015.

*both* the signifying difference between the different and the un-different (or between the mark of the lack and the lack of the mark) that is the difference of the subject *and* of this *inner gap of tautology* of the different and un-un-different, of the constitutive gap of the Symbolic order as such. And it is precisely this difference of the un-un-different as opposed to the different opposed by the identical that hinders the count for “one,” or the assertion of numerical identity. Without this distinction between the different and the un-un-different (insofar as it is different from the different) we would lose the inner heterogeneous self-difference of the speculative conceptual regime that subverts transcendental reflection, and hence would slip right back into the Kantian dichotomy of Sensibility and the Understanding.

The difference of the un-undistinguished, the difference of the inner gap of tautology, thus provides a key to the remaining concepts of reflection. A further characteristic of this gap of experience is situated at the intersection of *agreement and opposition* that concerns the reality of the appearance, or sensation as the materiality of the representation of the object. For Kant, opposition – just like difference – is only conceivable in the realm of appearances as the relation between two realities that mutually cancel out their effects. However, a zero-degree sensation of two opposing appearances does not simply sublimate their reality; it is rather the result of a collision between two opposing intensities that remain real despite the fact that they mutually abolish one another. They retain reality despite mutual negation. A zero-degree opposition hence does not imply an agreement, just as from a situation in which we have two opposing and equally convincing arguments regarding one and the same thing we cannot infer that the two speakers are in agreement; we will rather infer that they are in absolute opposition. However, opposition – just like the difference in relation to identity – functions as the inner condition of agreement; only that which is in opposition with its other is in agreement with itself. To situate the split we have to once again introduce the inner gap of the tautology of the negation (or opposition) and its double negation that supplements the difference of the un-un-distinguished with the real of negativity of the un-un-opposite as essentially different from a mere reality of opposition, or of negation.

Both characteristics of the difference of the un-un-distinguished and the real of the un-un-opposite meet in the well-known Lacanian concept of *extimacy* that traverses Kant's final couple of concepts of reflection, namely the couple of

the inner and the outer. The extimate presents the gap of tautology of the outer and its double negation; it presents the self-difference of exteriority that is not simply an “exteriority of the interior,” or an “interior exteriority,” but – more radically – self-exteriority, or *the inner exteriority of exteriority itself*.

The difference of the un-un-distinguished, the real of the non-non-negative, the exteriority of the extimate, are hence the *categories* of the transcendental atopic that relies on relations between the three *elements* that we have marked with three Lacanian algebraic signs for the signifier (that is differential and hence assumes the minimal form of a signifying dyad), for the structural lack in the Other (or the primordially repressed binary signifier), and for the subject:  $S_1$  -  $S_2$ ,  $S(A)$ ,  $S$ . In order to be able to untie this schema into a process and present its dialectical movement, we have to introduce another – essential – element, namely object *a* as the undialectisable lever of the passage from reflection to speculation, and from the transcendental topic to the *a*-topic as the theory of *objet petit a*.

## Bibliography

- Deleuze, Gilles (1978), “Synthesis and Time,” trans. Melissa McMahon, available online: <http://deleuzelectures.blogspot.si/2007/02/on-kant.html> (last accessed: 25 September 2015).
- Dolar, Mladen (1990), *Heglova Fenomenologija duha I*. [Hegel’s Phenomenology of Spirit I.], Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- (2013), “Bit in MacGuffin [Being and MacGuffin]” in *Problemi*, 51, Nos. 3–4, pp. 213–235, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hajdini, Simon (2012), “Zakaj nezavedno ne pozna časa? Pogled s (Kantove) strani [Why the Unconscious Doesn’t Know Time]” in *Problemi*, 50, Nos. 5–6, pp. 171–215, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- (2015), “Dialectic at Its Impurest: Žižek’s Materialism of Less Than Nothing” in *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, pp. 85–99, ed. Agon Hamza and Frank Ruda, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Hegel, G. W. F. (1977), *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- (1991), *Hegel’s Science of Logic*, trans. A. V. Miller, Amherst (NY): Humanity Books.
- Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press.

Kobe, Zdravko (2001), *Automaton transcendentale II. Kritika čistega uma* [Automaton Transcendentale II. Critique of Pure Reason], Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

– (2015), “Političnost pojma: Heglova spekulativna monarhija [The Political of the Concept: Hegel’s Speculative Monarchy]” in *Problemi*, 53, Nos. 5–6, pp. 151–175, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Lacan, Jacques (2006), “Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty,” trans. Bruce Fink, in *id.*, *Écrits*, pp. 161–175, New York and London: W. W. Norton & Company.

Miller, Jacques-Alain (2000), “Matrix,” trans. Daniel G. Collins, available online: <http://www.lacan.com/symptom13/?p=127> (last accessed: 25 September 2015).





Zdravko Kobe\*

## ***Epigenesis der Moralität*** **Kants Moralphilosophie zwischen dem Kanon und der *Grundlegung***

Die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* wird häufig als ein äußerlicher Zusatz behandelt, der eher aus dem Genrezwang entstand und ihrem Autor als eine Restdeponie für übriggebliebene Themen diene. Den Leser setzt sie so in Verlegenheit. Das gilt auch für den „Kanon der reinen Vernunft“, der dem „richtigen Gebrauch der reinen Vernunft“ (B828/A800) gewidmet ist und worin Kant nebenbei seine Moralthorie vorstellt. Das Unbehagen stammt einerseits daher, dass Kant einleitend ausdrücklich betonte, die obersten Grundsätze der Moralität gehören nicht in die Transzendentalphilosophie und folglich auch nicht zur Kritik der reinen Vernunft, weil sie „die Begriffe der Lust und Unlust“ voraussetzen, die allesamt empirischen Ursprungs sind (B28f./A14f.). Andererseits scheinen aber einige der da formulierten Thesen im Gegensatz zu den Grundbehauptungen der kritischen Philosophie zu sein: So hat Kant im Kanon offensichtlich eine andere Ansicht über die Freiheit verteidigt, da sie „durch Erfahrung“ erkennbar sein soll (B831/A803).<sup>1</sup>

Aus diesem Grunde wird dem Kanon nur selten eine nähere Betrachtung gewidmet. Falls man ihn aber dessen ungeachtet ernst nimmt, stößt man auf Umrisse einer ziemlich abgeschlossen Theorie der Moralität, die jedoch eine höchst ungewöhnliche Gestalt annimmt. Zwar weisen moralische Regeln bereits im Kanon die unbedingte Verbindlichkeit auf und sind „objektive *Gesetze der Freiheit*“, welche sagen, „was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht“ (B830/A802). Trotzdem wird aber der Bereich der Moralität – irgendwie unkantisch – *in Anlehnung an unser Verlangen nach Glückseligkeit* eingeführt. Das moralische Grundgebot heißt: „*Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.*“ (B841/A813) Kant gibt zwar keine nähere Begründung dafür und nimmt das Gelten von moralischer Verbindlichkeit einfach an, es ist aber offensichtlich, dass die Verbindung zwischen Moralität und Glücklichkeit von struktureller Natur ist.

<sup>1</sup> Cf. z. B. D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, de Gruyter, Berlin – New York 2005. – Trotz erheblicher Deutungsarbeit ist Schönecker zuletzt gezwungen, Kants Auffassung von der Freiheit im Kanon als inkonsistent zu begreifen.

Anschließend wird nämlich bemerkt, dass wir zur *Triebfeder der Moralität* das Dasein Gottes annehmen müssen, der uns die Glückseligkeit – wenn nicht in dieser, dann wohl in jener Welt – in genauem Verhältnis zu unserer Moralität zuteilt. „Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ (B841/A813).<sup>2</sup> Bekanntlich war Kant auch später der Auffassung, die Moralität sei unzertrennlich mit dem Glauben an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele verbunden. Doch während diese Einstellung später als Folge des moralischen Verhaltens aufgefasst wurde, wird sie hier zur Bedingung der Möglichkeit der moralischen Handlung selbst erklärt.

Schon diesen zwei Anmerkungen wegen liegt es nahe zu vermuten, dass Kants seltsame Aussagen nicht der Ausdruck gelegentlicher Verzerrungen sind, sondern eher davon sprechen, dass er zu dieser Zeit tatsächlich eine andere Theorie der Moralität verteidigte, als er sie dann in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vorstellte. Deswegen ist es die erste Aufgabe des Aufsatzes, zu untersuchen, was diese Lehre von der *Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein* zur Zeit der *Kritik der reinen Vernunft* eigentlich war. Und dann, was Kant dazu brachte, sie zwischen 1781 und 1785 aufzugeben und zur derjenigen Theorie der Moralität zu gelangen, die nun unter seinem Namen bekannt ist.<sup>3</sup>

## I

Da Kant in den Jahren vor der Erscheinung der *Kritik der reinen Vernunft* kaum publizierte, sind wir zur Rekonstruktion seiner Moralphilosophie während des

<sup>2</sup> Cf. auch *KrV*, B839/A811: „Gott also, und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.“

<sup>3</sup> Im Aufsatz wird versucht, die Frage zu beantworten, die Kuehn in seiner Einleitung zu Kants Vorlesung zur Moralphilosophie abschließend aufwarf: „Es lohnt sich zu überlegen, warum Kant zwischen 1775 und 1785 diese Position aufgab und eine radikalere Version entwickelte. (Vielleicht müsste man sogar sagen, dass er sie zwischen 1781 und 1785 aufgab, denn in der *Kritik der reinen Vernunft* findet man noch Aussagen, die auf die Position von 1775 hinweisen.)“ (M. Kühn, „Einleitung“, in: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, de Gruyter, Berlin – New York 2004, S. XXXV.) – Etwas Ähnliches bemerkt auch Klemme, cf. H. F. Klemme, „Praktische Gründe und moralische Motivation“, in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (Hrg.), *Moralische Motivation*, Meiner, Hamburg 2006, S. 125, Anm. 60.

schweigenden Jahrzehntes an gelegentliche Quellen angewiesen, hauptsächlich an die Reflexionen aus dem handschriftlichen Nachlass und die Vorlesungsnachschriften. Freilich haben solche Belege nicht die Autorität öffentlicher Texte. Aller Vorbehalte ungeachtet, z. B. was die Datierung oder den bestimmten Zweck von einzelnen Entwicklungen angeht, kann aber davon ausgegangen werden, dass daraus eine zusammenhängende Geschichte nacherzählt werden kann, die zwar nicht alle Einzelheiten erklärt, im Ganzen aber doch überzeugend wirken kann.

Eher man zur Sache kommt, sollen zwei methodische Anmerkungen vorausgeschickt werden. Zuerst ist zu bemerken, dass bei Kant sehr früh jene Ansichten auftauchen, die in seine endgültige Theorie eingegangen sind und deswegen als typisch „kritisch“ oder sogar „kantisch“ gelten. Bereits in der Preisschrift von 1762 verteidigte er die These von der unbedingten Verbindlichkeit, die nicht als Mittel zu einem anderen Zweck begründet wird, sondern eine „gesetzliche Notwendigkeit“ ausdrückt.<sup>4</sup> Ähnlich kann man in den Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, vermutlich von 1764, Ausführungen lesen, wonach die Moralität einer Handlung ausdrücklich in der Widerspruchslosigkeit ihrer Universalisierung besteht.<sup>5</sup> Trotz solcher frühen „kritischen“ Ansichten erklärte sich Kant damals aber zum Anhänger des moralischen Sinnes: es waren „Shaftesbury, Hutcheson und Hume“, welche „noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind“.<sup>6</sup> Solche Fälle unterweisen uns, dass von der Anwesenheit eines sachlichen Motivs nicht unmittelbar darauf zu schließen ist, es sei schon das vollständige begriffliche Gebäude vorhanden, das im Rahmen der endgültigen Lehre damit einbezogen wird.

Es ist ferner hervorzuheben, dass die Entwicklung der kantischen Moralphilosophie vor dem Hintergrund von heftigen Umwälzungen zu lesen ist, die zur selben Zeit auf dem Gebiet der spekulativen Philosophie vorgingen. Damit ist keineswegs gemeint, dass die Moralbegriffe keine eigene Dynamik gekannt ha-

<sup>4</sup> Cf. *Deutlichkeit*, Ak. A., II, S. 298.

<sup>5</sup> Cf. z. B. *Bemerkungen* (um 1764), Ak. A., XX, S. 156: „Hic sensus autem originem ducit a mentis humanae natura per quam quid sit bonum categorice (non utile) iudicat non ex privato commodo nec ex alieno sed eandem actionem ponendo in aliis si oritur oppositio et contrarietas displicet si harmonia et consensus placet.“ – Cf. auch *ibid.*, Ak. A., XX, S. 161.

<sup>6</sup> *Einrichtung*, Ak. A., II, S. 311.

ben. Doch wurde – wie Carl überzeugend dargelegt hat<sup>7</sup> – die Grundfrage von der Gültigkeit der Verstandesbegriffe mit zahlreichen Hindernissen und Umkip-pungen belastet, die erst unmittelbar vor dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* – und zum Teil sogar danach – zu ihrer endgültigen Lösung kamen. Da solche Schwankungen schon der inneren Konsistenz zufolge einen Einfluss auf die Moralphilosophie ausüben mussten, ist anzunehmen, dass einige Veränderung in Kants System der Moralität einfach auf Grund des Anpassungszwangs entstanden. – Doch nun zur Sache.

Im berühmten Brief an Herz von Februar 1772 führt Kant an, dass er „die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten auch schon vorlängst zu seiner ziemlichen Befriedigung entworfen hatte“, und dass er nun „den Plan zu einem Werke“ mache, das „die erste[n] Gründe der Sittlichkeit“ enthalten würde.<sup>8</sup> Die Reflexionen aus dieser Zeit lassen vermuten, dass er in der angekündigten Schrift die Moralität aus der *verallgemeinerten Glückseligkeit* herleiten würde.<sup>9</sup> Darüber braucht man kaum verwundert zu sein: durch das ganze aufgeklärte Jahrhundert hindurch waren sich fast alle Denker darüber einig, dass Moralität und Glückseligkeit zwei komplementäre Seiten von demselben endlichen vernünftigen Wesen darstellen, die wenigstens inhaltlich im Grunde *zusammenfallen*. So konnte ein Wolf oder selbst ein Wollaston, der seine Moralvorschriften unmittelbar von den Regeln der Wahrheit hernehmen wollte, von der streng rationellen Moral unbesorgt unmittelbar zur Kalkulierung von Vergnügungen übergehen. Auch von Kant wurden die Grundsätze der Moralität einfach als allgemeine formelle Bedingungen gedeutet, nach denen wir unsere sinnlich ge-

<sup>7</sup> Cf. W. Carl, *Der schweigende Kant*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. – Wir erlauben uns dafür auch an unser Buch *Automaton transcendentale I* (DTP, Ljubljana 1995) hinzuweisen.

<sup>8</sup> *An M. Herz*, 24. Februar 1772, Ak. A., X, S. 129. – Was die Gradation Angenehmes–Schönes–Gutes angeht, cf. z. B. *Refl.* 6603 (1769–1770?), Ak. A., XIX, S. 105: „Was ohne Beziehung auf ein besonderes Gefühl oder eine besondere Erkenntnisfähigkeit eine allgemeine und nothwendige Beziehung auf Glückseligkeit überhaupt hat, ist gut.“

<sup>9</sup> Cf. z. B. *Refl.* 4335 (um 1770/71?), Ak. A., XVII, S. 509: „Es ist wahr: alle moralitaet muß auf etwas nützlich gehen. Aber nicht der Nutze, sondern die allgemeinheit desselben ist das, was sie moralisch Gut macht, nemlich daß sie als Regel allein Gut ist.“

bene Neigungen „ordnen, einschränken und übereinstimmig machen“, damit sie zur notwendig angestrebten Glückseligkeit zusammenstimmen können.<sup>10</sup>

Daraus entstand der Begriff von der Moralität als *Würdigkeit glücklich zu sein*. Am 19. Oktober trug Kant in Langers Stammbuch folgendes hinein: „Die erste Sorge des Menschen sey: nicht, wie er glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werde.“<sup>11</sup> Was ist der Unterschied? Wie bemerkt, fallen Kant zufolge die Grundsätze der Moralität und Glückseligkeit *im Allgemeinen zusammen*: Wenn *alle und immer* nach ihnen handeln, wird *von selbst* die größtmögliche Glückseligkeit für alle bewirkt. Daraus geht aber hervor, dass meine eigene Glückseligkeit nicht bloß von mir abhängt. Mein Einhalten der Moralvorschriften bringt mir an sich noch keine Glückseligkeit, es gibt mir nur die Versicherung, dass ich zu diesem Behuf *alles getan habe, was an mir lag* – und dass ich in dieser Hinsicht Glückseligkeit *verdienne*.

<sup>10</sup> Cf. *Refl.* 6621 (1769–1770?), Ak. A., XIX, S. 114: „Überhaupt scheint uns die Natur wegen aller unsrer handlungen den sinnlichen Bedürfnissen zuletzt unterworfen zu haben. Allein es war nöthig, daß unser Verstand zugleich allgemeine Regeln entwarf, nach denen wir die Bestrebungen zu unserer Glückseligkeit zu ordnen, einzuschränken und übereinstimmig zu machen hätten.“

<sup>11</sup> Ak. A., XII, S. 416. – Der Ausdruck kommt zum ersten Mal in einer Reflexion vor, die von Adickes ins Jahr 1769–1770 gesetzt wird; cf. *Refl.* 6610, Ak. A., XIX, S. 107: „Die Glückseligkeit stimmt aber nur zufälliger Weise mit der Sittlichkeit (*actualiter sive subjective*); allein *obiective* stimmt sie damit Nothwendiger Weise, d. i. die Würdigkeit glücklich zu seyn.“ – Sein Herkunft ist nicht bekannt, Kant schreibt ihn den Stoikern zu; cf. *Praktische Philosophie Powalski* (um 1777), Ak. A., XXVII, S. 104: „Ein Stoiker sagte: der ist glücklich der sich würdig machet glücklich zu seyn.“ Eine Anregung könnte von Smith stammen, der in seinem Buch von 1770 nicht bloß ein analoges Verhältnis zwischen Lob und Lobenswürdigkeit, sondern auch einen ähnlichen Zusammenhang von Moralität, Glückseligkeit und Gott herstellt. Cf. z. B. A. Smith, *Theorie der moralischen Empfindungen*, Braunschweig 1770, S. 265: „Das Lob macht uns nicht allein Vergnügen, sondern vielmehr daß wir gethan haben, was lobenswürdig ist.“ Cf. ferner *ibid.*, S. 323: „Wenn wir aber dem Eingeben unserer moralischen Fähigkeiten gemäß handeln, so bedienen wir uns der wirksamsten Mittel, die Glückseligkeit der Menschen zu befördern, und man kann alsdenn gewissermassen von uns selbst sagen, daß wir Mit-Arbeiter Gottes sind, und daß wir, so viel an uns ist, den Entwurf der Vorsehung ausführen helfen.“ – Es wäre zuzusetzen, dass Smith in 1771 von Herz als Kants „Liebling“ bezeichnet wurde, cf. *Von M. Herz*, 9. Juli 1771, Ak. A., X, S. 126.

Die Würdigkeit glücklich zu seyn besteht im Verdienst, welches die Handlungen um die Glückseligkeit haben, die, so viel an der Freyheit liegt, auch wirklich, wenn sie allgemein wären, sich so wohl als andre glücklich machen würden.<sup>12</sup>

Doch vernünftige Wesen handeln *nicht* immer nach solchen Regeln – wenigstens nicht notwendigerweise. Es ist demzufolge denkbar, dass ich trotz streng konsequenter Moralität in meinem Verhalten doch nicht glücklich bin – und zwar darum nicht, *weil die Anderen nicht* moralisch handeln. *Meine Unglückseligkeit* würde dann durch *ihre Unmoralität* verschuldet sein. Die Idee einer Instanz, die es ermöglicht, dass die Glückseligkeit wenigstens nachträglich in genauem Verhältnis zur Moralität zugeteilt wird, erscheint sofern nicht als Belohnung des sittlichen Verhaltens, sondern eher als ein Hilfsmittel, diejenigen Folgen zu verwirklichen, die meine Handlungen von selbst hervorgebracht hätten, wäre es nicht um den Anderen. „Daher Gott das *supplimentum* desjenigen, was Menschen dem Verdienste [nach] nicht leisten können, selbst ergänzt.“<sup>13</sup> Gott *vollstreckt bloß den natürlichen Gang* der Dinge und entschädigt mich so gleichsam für das Unrecht, das mir durch Unmoralität der Anderen angetan worden ist.

Die Lehre von der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein bringt so von selbst die Idee von einem Gott und einer anderen Welt herbei. Doch reicht diese Idee noch nicht. Kant hat seine Moralprinzipien wohl auch deswegen an das Glückseligkeitsstreben geknüpft, um die natürlich gegebenen Neigungen als *Triebfedern* zur moralischen Handlung ausnützen zu können.<sup>14</sup> Das Problem liegt aber darin, dass ein endliches vernünftiges Wesen keinesfalls nach der allgemeinen Glückseligkeit strebt, in seinem Handeln verlangt es vielmehr *seine besondere*

<sup>12</sup> *Refl.* 6857 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 181. – Gleiche Ausführungen sind in zahlreichen Reflexionen aus den siebzigen Jahren zu finden, cf. z. B. *Refl.* 6794, 6892, 6958, 7196; ähnlich in Vorlesungen, cf. z. B. *Anthropologie Friedländer* (1775/76), Ak. A., XXV, S. 650: „Die Triebfeder nach guten Grundsätzen zu handeln, könnte wohl die Idee seyn, daß wenn alle so handeln möchten, so wäre diese Erde ein Paradies. Dieses treibt mich an, dazu beyzutragen, und wenn es nicht geschieht, so liegt es wenigstens nicht an mir.“ – Dasselbe Argument findet sich im Kanon, cf. *KrV*, B837f./A809f.: „Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* tue, was er soll.“

<sup>13</sup> *Refl.* 7105 (um 1776–1779), Ak. A., XIX, S. 249–250. – Cf. auch *Refl.* 7107.

<sup>14</sup> Cf. z. B. *An M. Herz* (gegen Ende 1773), Ak. A., X, S. 145: „Der oberste Grund der Moralität muß nicht bloß auf das Wohlgefallen schließen lassen er muß selbst im höchsten Grade wohlgefallen ... so muß er doch eine gerade Beziehung auf die erste Triebfedern des Willens haben.“

Glückseligkeit. In einer Welt, in der die Anderen nicht immer sittlich sind, ist jedoch nicht länger damit zu rechnen, dass mich die strenge Einhaltung von Regeln, die nur dann wirksam ist, wenn sich alle daran hielten, glücklich machen würde. Ganz im Gegenteil, in solchen Verhältnissen kann es leicht geschehen, dass gerade ein Verhalten gegen die Vorschriften der allgemeinen Glückseligkeit mich mit größerer Zuversicht zu meiner besonderen Glückseligkeit führt. Damit mich also mein eigenes notwendiges Streben dazu bringt, nach Grundsätzen der allgemeinen Glückseligkeit zu handeln, muss ich also glauben, dass ein Gott, der in jener Welt die Glückseligkeit nach Verdiensten zuteilt, tatsächlich *existiert*.

Es ist wahr: ohne Religion würde die moral keine triebfedern haben, die alle von der Glückseligkeit müssen hergenommen seyn.<sup>15</sup>

So wurden schon bald nach 1772 Grundlinien einer Lehre formiert, die uns aus dem Kanon der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt sind. Einige Ausführungen deuten darauf hin, dass Kant sich auch mit der Möglichkeit befasste, dem Verstande noch eine „bewegende Kraft“ zuzuschreiben; er kam aber letztendlich dazu, darin den „Stein der Weisen“ – vermutlich also eine schlicht *unlösbar*e Aufgabe – zu sehen.<sup>16</sup> Dementsprechend ließ er das Problem der Triebfeder zur Moralität bei Seite und knüpfte sie schließlich, wie man sehen konnte, an Gott an.

Das ist aber noch nicht alles. Bei Kant kann man nach 1775 eine Reihe von Ausführungen lesen, welche die angedeutete Lehre in eine Richtung weiterentwickeln, in der sie eigentlich keine Unterstützung von der Moraltheologie mehr braucht. In dieser Absicht wendet sich Kant dem *Begriff der Glückseligkeit* näher zu. Bisher wurde kaum über sie gesprochen und sie wurde weitgehend als eine Kategorie der Sinnlichkeit verstanden, etwa als Maximum des sinnlichen Ver-

<sup>15</sup> *Refl.* 6858 (um 1776–1778?), Ak. A., XIX, S. 181. – Cf. auch *Praktische Philosophie Powalski* (um 1777), Ak. A., XXVII, S. 137: „Die Religion setzt immer die moralität zum voraus, keine moralitaet kann aber practisch seyn ohne Religion.“

<sup>16</sup> Cf. *Vorlesung zur Moralphilosophie* (um 1777), op. cit., S. 69–70. – Cf. auch *Refl.* 6754 (um 1772?), Ak. A., XIX, S. 149: „[Der moralische Sinn] ist unmöglich, weil in ansehung des intellectualen kein Sinn statt findet.“ – Cf. ebenso *Metaphysik L<sub>1</sub>* (1777–80), Ak. A., XXVIII, S. 258: „Man soll das gute durch den Verstand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. ... Es steckt hierin also immer eine Contradiction.“ Cf. noch *Moralphilosophie Collins* (1784/85), Ak. A., XXVII, S. 278: „Eine intellectuelle Neigung [ist] ein Widerspruch. Denn ein Gefühl für Gegenstände des Verstandes ist an sich selber ein Unding.“

gnügens.<sup>17</sup> In den Reflexionen aus der zweiten Hälfte der Siebziger legte Kant dagegen besonderen Nachdruck darauf, dass sie ein zusammengesetzter Begriff ist, der keineswegs auf den Inbegriff oder das Ganze von sinnlichen Vergnügen zurückgeführt werden kann. Vielmehr soll nun die „eigentliche“ oder „wahre Glückseligkeit“<sup>18</sup> wesentlich eine „intellektuelle“ Dimension einschließen. Es lohnt sich zu bemerken, dass sich diese Denkrichtung fast fugenlos an die gleichzeitliche Entwicklung von Kants Erkenntnistheorie anschließt. Auch da erfolgte der entscheidende Durchbruch mit der Einsicht, dass die Erfahrung kein bloßes Haufen von sinnlichen Eindrücken sei, vielmehr müssen wir selbst mit unseren Begriffen etwas dazu beitragen, um sie möglich zu machen.<sup>19</sup> Doch genauso wie Kant die Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe aus Bedingungen a priori einer so verstandenen Erfahrung herleitete, könnte er auch die Gültigkeit der allgemeinen Moralvorschriften von Bedingungen gewinnen, die erfüllt sein müssen, um eine so verstandene Glückseligkeit möglich zu machen. Das würde gleichsam eine „Glückseligkeit a priori“<sup>20</sup> ausmachen.

Der Begriff von Glückseligkeit wurde von Kant in der Tat in diesem Sinne untermauert. Man kann zusammenfassend sagen, dass nach seiner neuen Auffassung die wahre Glückseligkeit eine *intellektuelle*, auf der *Tätigkeit* beruhende Seite hat; dass sie das Moment der *Freiheit* einschließt; und dass sie als gemeinsame formelle Bedingung die *Zufriedenheit mit sich selbst* verlangt.

Kant pflegte zu betonen, dass der Mensch „selbst der Urheber seiner Glückseligkeit“ sein muss.<sup>21</sup> Es geht dabei nicht bloß um die Bemerkung, dass man etwas so wichtiges wie Glückseligkeit nicht dem bloßen Glücke überlassen darf. Entscheidender wirkt der Hinweis, dass ein selbsthervorgebrachtes Vergnügen sich

<sup>17</sup> Eine solche Erklärung kann man noch im Kanon finden, cf. *KrV*, B 834/A806: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).“

<sup>18</sup> *Refl.* 7199 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 273.

<sup>19</sup> Cf. *Refl.* 4473 (um 1772), Ak. A., XVII, S. 565: „Erfahrungserkenntnisse sind nicht bloße Eindrücke. Wir müssen selbst etwas bey den Eindrücken denken, damit solche entstehen. Also müssen doch handlungen der Erkenntnis seyn, die vor der Erfahrung vorausgehen und wodurch dieselbe möglich ist.“

<sup>20</sup> *Refl.* 6911 (1776–78), Ak. A., XIX, S. 203.

<sup>21</sup> Cf. *Refl.* 7199 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 272: „Die erste und wichtigste Bemerkung, die der Mensch an sich selbst macht, ist, daß er durch die Natur bestimmt sey selbst der Urheber seiner Glückseligkeit ... zu seyn.“



*qualitativ* von dem unterscheidet, das uns einfach von außen gegeben wird.<sup>22</sup> Wenn wir selbst die Urheber unserer Lust sind, wird sie nämlich Kant zufolge noch von einer anderen, „intellektuellen Lust“<sup>23</sup> begleitet, welche die unmittelbar gefühlte Lust noch zusätzlich steigert und sich als ein notwendiger Bestandteil der „eigentlichen“ oder „wahren Glückseligkeit“ erweist. Für diese genügt es nicht, dass man an den Bequemlichkeiten des Lebens teilhat: Nur „dadurch daß ich mich über diese Vergnügen selbst freue oder über den Schmerz betrübe, halte ich mich vor glücklich oder unglücklich und bin es auch“.<sup>24</sup> Da also unser subjektives Urteil darüber von konstitutiver Bedeutung ist, ist das Denken auch in dieser Hinsicht ein notwendiger Bestandteil vom Begriff der Glückseligkeit.

Man kan nicht glücklich seyn, ohne nach seinem Begriffe von Glückseeligkeit; man kan nicht elend seyn, ohne nach dem Begriffe, den man sich vom Elende macht, d. i. Glückseeligkeit und Elend sind nicht empfundene, sondern auf bloßer Reflexion beruhende Zustände.<sup>25</sup>

Die Glückseligkeit „ist nicht etwas empfundenes sondern Gedachtes“.<sup>26</sup> Sie kann so, setzt Kant hinzu, „nur in Verständigen Wesen angetroffen werden“.<sup>27</sup> Keine Glückseligkeit ohne Begriff von der Glückseligkeit.

<sup>22</sup> Cf. *Refl.* 6907 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 202: „Die Glückseeligkeit ist zwiefach: entweder die, so eine Wirkung der freyen Willkühr vernünftiger Wesen an sich selbst ist, oder die nur eine Zufellige und äußerlich von der Natur abhängende Wirkung davon ist.“ – Cf. auch *Refl.* 612 (1798–1804), Ak. A., XV, S. 263: „In dem, was er thut, nicht in dem, was er Genießt oder leidet, ... kann Zufriedenheit in seine Seele bringen.“

<sup>23</sup> Cf. *Refl.* 6974 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 218: „In Ansehung unsrer Selbst haben wir eine sinnliche Lust in ansehung dessen, was wir leiden, und eine intellectuelle in ansehung dessen, was wir ... thun.“ – Zur intellektuellen Lust cf. auch *Metaphysik L<sub>1</sub>* (1777–80), Ak. A., XXVIII, S. 249: „Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchstem Grade der Freiheit, also mit dem geistigem Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellectuelle Lust.“ Ähnlich auch *ibid.*, S. 250 u. 253.

<sup>24</sup> *Refl.* 610 (um 1780–89), Ak. A., XV, S. 261. – Cf. auch *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277: „Seinen Zustand angenehm zu finden, beruht auf dem Glück, aber sich über die Annehmlichkeiten dieses Zustandes als Glückseeligkeit zu erfreuen, ist dem Werth derselben nicht angemessen; sondern Glückseeligkeit muß von einem Grunde *a priori*, den die Vernunft billigt, herkommen.“

<sup>25</sup> *Refl.* 610 (1780–89), Ak. A., XV, S. 261.

<sup>26</sup> *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, str. 278.

<sup>27</sup> *Refl.* 6973 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 217.

Ferner bestand Kant oft mit Nachdruck darauf, die wahre Glückseligkeit sei nur *durch Freiheit* möglich. „Denn die Glückseligkeit besteht eben im Wohlbefinden, sofern es nicht äußerlich zufällig ist, ... sondern auf unsrer eignen Wahl beruht.“<sup>28</sup> Die Behauptung knüpft teilweise an die Thesis an, wonach sich der Mensch zum tätigen Urheber seiner Glückseligkeit machen muss. Es ist aber nochmals wichtiger, dass die Glückseligkeit frei gewählt werden muss und dass diese Wahl offenbar *die Bestimmung von seinem Begriff der Glückseligkeit* mit einbezieht: „Die art glücklich zu seyn dependirt von der freyen Wahl.“<sup>29</sup> Eher noch die Frage gestellt wird, was man tun soll, um glücklich zu werden, muss ich mir klarmachen, worin ich meine Glückseligkeit setzen soll, was ein glückliches Leben für mich ist, was ich also überhaupt sein will. Das ist die grundlegende Wahl, wodurch ich ursprünglich mich selbst bestimme und mich so erst zum Subjekt, d. h. zur selbständigen Quelle des Handelns mache. Insofern ist sie notwendigerweise eine Tat der Freiheit. Keine Glückseligkeit ohne *freie Bestimmung* des Begriffs von Glückseligkeit.

Endlich, und gleichsam stellvertretend für die Synthesis von Intellektualität und Freiheit, schließt die wahre Glückseligkeit nach Kant eine *Einheitsforderung* ein, die sich subjektiv im Gefühl von *Selbstzufriedenheit* manifestiert. Sofern wir vernünftige Wesen sind, verstehen wir unser Handeln als *zweckmäßige Tätigkeit*, d. h. als das Verwirklichen von Zwecken oder Grundsätzen, die selbst ihre Stelle im Raum der Vernunftgründe einzunehmen haben. Als solche Wesen sind wir angehalten, eine konsistente Ordnung unter unsern Zwecken zu stiften, wenigstens also jenen Einklang mit sich selbst, ohne welchen „gar kein Gebrauch der Vernunft“ stattfinden würde, was wiederum ein „nothwendiger Gegenstand des Abscheues“ ist.<sup>30</sup> Umgekehrt kann man sein Handeln nicht billigen, wenigstens nicht völlig, wenn sich unsere Grundsätze nicht miteinander vertragen und keine allgemeine Geltung beanspruchen können. „Diese Übereinstimmung mit allgemeingültigen gesetzen der Willkühr ist nach der Vernunft ein nothwendiger Grund unserer Selbstbilligung und Zufriedenheit mit uns selbst, was auch andre thun mögen.“<sup>31</sup> Und da wir nicht glücklich sein können, ohne uns darüber zu freuen, ohne also mit uns selbst zufrieden zu

<sup>28</sup> *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 276.

<sup>29</sup> *Refl.* 6973 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 217.

<sup>30</sup> *Refl.* 6853 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 179.

<sup>31</sup> *Refl.* 6892 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 195–196. – Cf. auch *Refl.* 6963 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 215: „Dasienige, was die nothwendige Bedingung der Einstimmung unsrer Be-

sein, kann man in der *Selbstzufriedenheit* die höchste notwendige Bedingung aller möglichen Glückseligkeit sehen.<sup>32</sup>

Die angegebenen drei Merkmale sind keineswegs gegen Lebensgenüsse gerichtet, als ob es etwa *neben* der sinnlichen noch eine andere Glückseligkeit gäbe. Sie machen nur darauf aufmerksam, dass die Glückseligkeit ein komplexer Begriff ist und so auch gewisse *formelle Bedingungen a priori* hat, ohne welche sie nicht stattfinden kann. Dem Menschen steht es im Prinzip frei zu entscheiden, es geht ja um ihn selbst, und er kann sich in seinem Glückseligkeitsstreben eine beliebige Werthierarchie wählen. Doch falls er diese grundlegende Wahl „falsch macht“<sup>33</sup> und ein System von Glückseligkeit annimmt, das im Gegensatz zu den allgemeinen Gesetzen der wahren Glückseligkeit steht, ist es schon im Voraus gewiss, dass er nie seinen Zweck erreichen wird. Auch wenn sich alles nach seinem Plan entwickeln würde, einige Glückseligkeitselemente würden gewiss fehlen, und als vernünftiges Wesen würde er unmöglich mit sich selbst zufrieden sein können. Um überhaupt auf Glückseligkeit rechnen zu können, muss er also diejenigen Grundsätze wählen, die als „notwendige Gesetze der allgemeinen Glückseligkeit“ von der Vernunft empfohlen werden. Dies sind moralische Gesetze.<sup>34</sup>

Die Moralität mag so noch immer als Verlängerung des Glückseligkeitsverlangens erscheinen. Da jedoch die Wahl eines Systems der Glückseligkeit eine Tat der *Freiheit* ist, die eine unüberwindbare Kluft gegenüber der Natur ausgräbt, stellt eine solche Verbindung keine Gefahr mehr für die *Selbständigkeit*

---

gierden (immanenter und transienter) unter einander ist, das gefällt nothwendiger Weise und ist das *principium formale* aller unsrer Handlungen.“

<sup>32</sup> Cf. J. J. Rousseau, *Aemil, oder Von der Erziehung*, III, Berlin, Frankfurt und Leipzig 1762, S. 57: „Der höchste Genuß ist in der Zufriedenheit mit sich selbst. Um diese Zufriedenheit zu verdienen, sind wir auf die Erde gesetzt und mit Freiheit begabet.“

<sup>33</sup> Cf. *Refl.* 7199 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 272: Der Mensch folgert „daß er seine Handlungen nicht nach instincten sondern nach Begriffen, die er sich von seiner Glückseligkeit macht, anzuordnen habe, daß die größte Besorgnis dieienige sey, welche er vor sich selbst hat: entweder seinen Begriff falsch zu machen oder sich von demselben durch thierische Sinnlichkeit ableiten zu lassen.“

<sup>34</sup> Cf. *Refl.* 6910 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 203: „Die Nothwendigen Gesetze (die *a priori* feststehen) der allgemeinen glückseligkeit sind moralische Gesetze. Sie sind gesetze der freyen Willkühr überhaupt, und die Regeln derselben necessitiren *intellectualiter*.“

der Moralität dar.<sup>35</sup> In der Tat wird die Rangordnung damit gerade umgekehrt: Glückseligkeit kann nunmehr *allein* als Nebenwirkung des freien moralischen Handelns zustande kommen, und wenn es sich erweist, dass die Moralitätsausübung Glückseligkeit zur Folge haben *kann*, wird damit ihrer Selbständigkeit kein Abbruch getan.

Das *principium* der Moral ist autocratie der freyheit in Ansehung aller Glückseligkeit oder die Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit.<sup>36</sup>

## II

Der Kanon ist keinesfalls ein Zufall. Nicht nur wurde die Lehre von der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein tatsächlich von Kant verteidigt, wie man sehen konnte, bildete er sie gegen Ende der Siebziger – also gerade in der Zeit, als er die *Kritik der reinen Vernunft* verfasste – sogar zur „Epigenesis der Glückseligkeit aus der Freiheit“ weiter.

Aber auch das ist immer noch nicht Alles. Die Reflexionen, die nach Adickes aus der Phase  $\psi$  stammen (und zum Teil schon verwendet worden sind), lassen nämlich vermuten, dass unmittelbar nach dem Jahr 1780 Kant eine noch engere Verbindung zwischen Erkennen und Handeln herstellen wollte und so auch im Praktischen (gleichsam als Extension der Selbstzufriedenheit) die begründende Funktion der *ursprünglichen Einheit der Apperzeption* zuschrieb – die, dies sei betont, zu dieser Zeit noch eine ganz frische Entdeckung darstellte.<sup>37</sup>

Wie mag der Übergang zum neuen Modell – nach der Analogie mit dem „System der *Epigenesis* der reinen Vernunft“ (B167) kann man es auch System der

<sup>35</sup> Cf. *Refl.* 6867 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 186: „Die Glückseligkeit hat keinen selbständigen werth, so fern sie Natur= oder Glücks Gabe ist. Der Ursprung derselben aus der freyheit ist, was ihre Selbständigkeit und Zusammenstimmung ausmacht.“

<sup>36</sup> *Refl.* 6867 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 186. – Cf. auch *Refl.* 6864 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 185: „Die Epigenesis der Glückseligkeit (Selbstgeschöpf) aus der freyheit, die durch die Bedingungen der allgemeingültigkeit eingeschränkt wird.“

<sup>37</sup> Wie Thiel nachgewiesen hat, übernahm Kant den Begriff der ursprünglichen Apperzeption von J. B. Merian, dessen Artikel 1777 von Tetens erwähnt und 1778 ins Deutsche übersetzt wurde. Cf. U. Thiel, *The Early Modern Subject*, Oxford UP, Oxford – New York 2001, S. 365–380.

*Epigenesis der reinen Moralität* nennen – erfolgt haben? Die Antwort lässt sich vielleicht aus einer Reflexion erschließen, in der anfangs die Standardfrage aufgeworfen wird, wie der Motivationsabstand zwischen der allgemeinen und besonderen Glückseligkeit zu überwinden sei. „Was noch übrig bleibt“, fragt sich Kant, „um gleichwohl den Willen eines jeden (gutdenkenden) zu bestimmen, sich dieser Regel als einer unverletzlichen zu unterwerfen“? Neben der „ewigen Vorsehung“, die uns schon aus dem Kanon bekannt ist, und – interessant – „nach aller Urtheil“<sup>38</sup> nennt Kant als dritte Möglichkeit „die bloße Idee der Einheit der Vernunft im Gebrauch der freyheit“. „Dieser letzte Grund ist nicht gering zu schätzen“, sagt er und setzt hinzu:

Gleichwie die identität der apperception ein (*principium* der) *synthesis a priori* vor alle mögliche Erfahrung ist, so ist die identität meines wollens der form nach ein *principium* der glükseeligkeit aus mich selbst, wodurch alle Selbstzufriedenheit *a priori* bestimt wird.<sup>39</sup>

Der Zweck des Handelns kann in einer solchen Auffassung noch immer Glückseligkeit heißen. Doch ihre strukturelle Funktion ist nun verändert: Kant fragt nicht mehr, *was* wir wollen sollen, um zur Glückseligkeit zu gelangen (oder uns dazu würdig zu machen), sondern, *wie* wir wollen sollen, wie unsere *subjektive Struktur des Wollens* beschaffen sein muss, damit ein solcher Zweck überhaupt möglich sei. Glückseligkeit ist so fürs Handeln das geworden, was Erfahrung fürs Erkennen eines endlichen Vernunftwesens ist, während die ganze Argumentationslast fortan von den subjektiven Bedingungen des Wollens übernommen worden ist. *So wie* die höchste Bedingung im Theoretischen zuletzt auf der *Einheit des Subjekts* beruht, *so* sucht Kant auch im Praktischen aus dieser Einheit einige allgemeine Grundsätze abzuleiten, die als Regeln des rationalen Handelns *a priori* alle vernünftige Subjekte verbinden und für alle mögliche Handlungen gelten. Denn „nur, wenn ich nach principien *a priori* handle“,

<sup>38</sup> Hier kündigt sich vielleicht ein weiterer Einfluss von Smiths Moraltheorie an, cf. z. B. A. Smith, *op. cit.*, S. 262: „Das Verlangen nach dem Beyfall und nach der Hochachtung derer, mit welchen wir leben, die für unsere Glückseligkeit so sehr wichtig ist...“ – Andererseits könnte die Formulierung „nach aller Urtheil“ auch auf Cicero und Garve hinweisen, deren zufolge Pflicht in der Ehre (*honestas*) besteht, die sich eben im Urteil der Anderen zeigt.

<sup>39</sup> *Refl.* 7204 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 283–284.

kann ich „immer eben derselbe in der Art meiner Zwecke seyn“.<sup>40</sup> So würde ein System der „Moralitaet aus dem Principio der Einheit“ entstehen, dessen letzter Grund in den Bedingungen der Erhaltung und der Identität des handelnden Subjekts liegt.

Konkretere Züge des neuen Ansatzes zeigen uns einige Ausführungen aus den ersten Jahren der Achtziger, besonders die Reflexion 7202, die wegen ihrer Ausarbeitung und Ausgedehntheit eigentlich eine selbständige Untersuchung verdienen würde. Indessen sei bloß gesagt, dass Kant darin einen vorangeschrittenen Versuch unternimmt, das Handeln in strenger Parallele mit der kritischen Theorie vom Erkennen zu behandeln.<sup>41</sup> Wenn Erkenntnis aus einer sinnlich gegebenen Materie und einer Form a priori besteht, so soll das Gleiche auch im Handeln gelten: die „Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectual“.<sup>42</sup> Wie das sinnlich Mannigfaltige erst durch die synthetische Einheit a priori Gegenstandsbezug gewinnt und zum Erkenntnis wird, ebenso ist auch die „Function der Einheit a priori aller Elemente der Glückseligkeit die nothwendige Bedingung der Möglichkeit und das Wesen derselben“.<sup>43</sup> Diese „formale Bedingung der Einheit, welche [der Glückseligkeit] Wesentlich ist“, macht „die ursprüngliche form der Glückseligkeit“ aus und besteht in der „freyheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkühr“. Das ist aber „Moralitaet“.<sup>44</sup> Und so wie reine Kategorien nicht sowohl besondere reine Gegenstände vorstellen, sondern vielmehr die Form angeben, durch die das empirisch Gegebene zur Erkenntnis von Gegenständen verbunden werden kann – „stellen“ ebenso auch die moralischen Kategorien, fasst nun Kant zusammen, „an sich selbst nicht

<sup>40</sup> *Refl.* 7204 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 284. – Kant gibt ebenso an: „Denn die Selbstbestimmung aus principien giebt allein einen Grund der Einheit der praecognition aller Handlungen her.“ – Das Argument ist nicht wirklich neu, man kann es schon im Begriff von Selbstzufriedenheit enthalten finden. Cf. auch *Praktische Philosophie Powalski* (um 1777), Ak. A., XXVII, S. 131: „Die Intellectuale Selbstliebe besteht in dem rechten Gebrauch unserer freyen Handlungen.“

<sup>41</sup> Die argumentative Parallele zur Erkenntnistheorie wird oft von Kant selbst ausdrücklich hervorgehoben, cf. z. B. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 276–277: „Wenigstens ist dieses die wesentliche formale Bedingung der Glückseligkeit, obgleich noch andere materiell (wie bey der Erfahrung) erforderlich sind.“

<sup>42</sup> Cf. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 276. – Das Thema selbst ist aber alt, cf. z. B. *Refl.* 6631, 6633, 6750, 6820.

<sup>43</sup> *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277.

<sup>44</sup> *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277, 278.

etwas Gutes vor, sondern blos die Form der Freyheit, die empirische *data* zum wahren und selbständigen Guten zu nützen“.<sup>45</sup>

Wie wir gesehen haben, macht auch in der Theorie der Möglichkeit der Handlung die Einheit der Apperzeption den höchsten Punkt aus. „Dieses ist das princip der Selbstzufriedenheit *a priori* als der formalen Bedingung aller Glückseligkeit (parallel mit der apperception).“<sup>46</sup> Manchmal lässt Kant sogar vermuten, dass eine solche Einheit auch gewisse materielle Folgen herbeiführt, die in der Glückseligkeit nicht fehlen können.<sup>47</sup> Doch was sie zum „Hauptstuhl der Glückseligkeit“ macht, ist hauptsächlich der formale Umstand, dass sie die Bedingung der Möglichkeit des zweckmäßigen Tuns ist.

Diesem Gesetze kan ich nicht entsagen, ohne meiner Vernunft zu widerstreiten, welche allein practische Einheit des Willens nach principien festsetzen kan. ... Wieder diese Regel muß keine Handlung streiten.<sup>48</sup>

Ein Ereignis – könnte gesagt werden – kann nur insofern meine Handlung sein, als ich den durch Neigungen bestimmten Gegenstand der Handlung „vermeinen“ und *Ich will* sagen kann. Ohne diese Bedingung haben wir es mit einer bloßen Naturkette von Ursachen und Wirkungen zu tun, nicht mit Handlungen, die wesentlich subjekthaft und zweckhaft sind. Um Handlung möglich zu machen, müssen wir also die sinnlich gegebenen Neigungen durch die Vernunft zu den Zwecken verbinden, die gewisse Bedingungen der „Einheit“<sup>49</sup> und der zeitlichen Kontinuität erfüllen. Widrigenfalls würde nicht nur die *Einheit des vernünftigen* Subjekts aufgehoben, es würde vielmehr *das Subjekts selbst* – und mit ihm die

<sup>45</sup> *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 278.

<sup>46</sup> *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 280.

<sup>47</sup> Cf. z. B. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 278: „Es ist ein gewisser Hauptstuhl (Fonds, Grundstück) von Zufriedenheit nothig, daran es niemand fehlen muß, und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist, das ubrige sind accidentien (*reditus fortuiti*). Dieser Hauptstuhl ist die Selbstzufriedenheit (gleichsam *apperceptio iucunda primitiva*).“ – Cf. auch *Refl.* 7260 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 296: „Das Principium der Einheit der freyheit unter Gesetzen stiftet ein *analogon* mit dem, was wir Natur nennen, und auch einen innern Qvell der Glückseligkeit.“ – „*Apperceptio iucunda primitiva*“ weist freilich an „l’apperception primitive“ von Merian hin.

<sup>48</sup> *Refl.* 7202 (um 1780–89?), Ak. A., XIX, S. 281.

<sup>49</sup> Cf. *Refl.* 6854 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 180: „Die Freye willkühr ist einzeln. Ich habe nur eine Willkühr in Beziehung auf alle meine Zweke.“

ganze Sphäre des zweckmäßigen Tuns aufgehoben. Die Regeln, die die *Einheit* des handelnden Subjekts erst *möglich machen*, sind deswegen Regeln, die jedes vernünftige Subjekt *unbedingt verbinden*, damit es überhaupt *als* Subjekt der Handlung auftreten kann.

Anders gewendet: die unbedingten Moralgesetze drücken die Regeln aus, die ich a priori annehmen muss – und zwar nicht nur, damit ich etwa durch mein Handeln auf Glücklichkeit hoffen darf, sondern damit ich überhaupt *etwas wollen kann*. Das *unbedingt Gute* ist das, was die Bedingung der Möglichkeit von allem nur möglichen Guten ausmacht.<sup>50</sup> Um auch nur wollen zu können, stehe ich also schon unter der moralischen Verbindlichkeit.<sup>51</sup> Das Subjekt des Handelns ist in Einem – Subjekt der Moralität.

### III

Ende der Siebziger verfügte also Kant über eine vollständige Theorie der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein, die sowohl innerlich als nach außen im Grunde genommen konsistent war und in manchen Hinsichten sogar noch größere Überzeugungskraft besaß als ihre spätere endgültige Gestalt.<sup>52</sup> Mehr noch, es wurde gezeigt, dass am Anfang der Achtziger Kant diese Theorie stark an die neuesten Wandlungen in der Argumentationsstruktur der kritischen Philosophie anknüpfte: Die unbedingte Verbindlichkeit von Gesetzen der Freiheit begründete er als Prinzipien der Einheit a priori des handelnden Subjekts.

<sup>50</sup> Cf. z. B. *Refl.* 7209 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 285: „Außer den subiectiven Gesetzen, wodurch Handlungen geschehen, giebt es objective Gesetze der freyheit und Vernunft, welche Bedingungen möglicher guter Handlungen enthalten und also sagen, was geschehen soll.“

<sup>51</sup> Kants praktische Philosophie scheint von Klemme in diesem Sinne gedeutet zu werden, cf. z. B. H. F. Klemme, „Freiheit oder Fatalismus?“, in: H. Puls, *Deduktion oder Faktum?*, de Gruyter, Berlin – Boston 2014, S. 63: „Das Moralgesetz ist in seinem Kern ein Selbsterhaltungsprinzip unserer reinen Vernunft unter den Bedingungen unserer sinnlichen Existenz.“ – Cf. auch H. F. Klemme, „Freiheit, Recht und Selbsterhaltung“, in: M. Rothhaar, M. Hähnel (Hrg.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?*, de Gruyter, Berlin – Boston 2015, S. 109: „Diesen Anspruch auf Urheberschaft können wir nicht aufgeben, ohne uns zugleich als Vernunftwesen zu negieren.“

<sup>52</sup> So z. B. M. Kühn, cf. „Einleitung“, *op. cit.*, S. XXXV.



Desto schwieriger kann deshalb verstanden werden, warum die neue Theorie dann so abrupt aufgegeben wurde. Da Kant noch in den Vorarbeiten zu *Prolegomena* bemerkte, dass die Auflösung des wichtigen Problems der Moralität eine „auffallende Ähnlichkeit“ mit der Grundfrage der Transzendentalphilosophie hat, kann man mit einer gewissen Zuversicht davon ausgehen, dass Kant damals noch immer das Projekt einer Epigenesis der Moralität aus den Prinzipien der Einheit in Gedanken hatte.<sup>53</sup> Wenn diese Vermutung stimmt, dann stellt sich natürlich eine umso unbequemere Frage: Was mag Kant dazu gebracht haben, so schnell – zwischen 1782, als er an *Prolegomena* arbeitete, und 1784, als er die *Grundlegung* verfasste – eine Theorie fahren zu lassen, die eigentlich so gut zu den Rahmenbedingungen der kritischen Philosophie passte. Vom rein philosophischen Gesichtspunkt aus gesehen sprach kaum etwas dafür. Und auch die Tiefe und Schnelle der Umwälzung lassen vermuten, dass sie nicht aufgrund einer immanenten Entwicklung erfolgen konnte.

Bisher sind mehrere Lösungsvorschläge für die oben gestellte Frage gegeben worden, keiner von ihnen ist aber wirklich befriedigend. Noch am weitesten scheint hier Kuehn gekommen zu sein. Er weist darauf hin, dass in der Entstehung der *Grundlegung* eine überaus wichtige Rolle Garve und seine kommentierte Übersetzung von Ciceros *De officiis* aus dem Jahre 1783 hatten.<sup>54</sup> Die These ist keinesfalls neu, sie wurde schon von Reich vorgetragen.<sup>55</sup> Doch während Reich der Auffassung war, dass sich Kants Moralphilosophie unter dem bestimmenden Einfluss der griechischen, besonders noch der stoischen Ethik entwickelte, ist Kuehn zufolge das Verhältnis am Ende als *negativ* einzuschätzen.

<sup>53</sup> Cf. Ak. A., XXIII, S. 60: „Nun ist die Frage wie ist ein categorischer Imperativ möglich wer diese Aufgabe auflöset der hat das echte princip der Moral gefunden. Der Rec: wird sich vermutlich eben so wenig daran wagen wie an das wichtige Problem der Transscendental philos. welches mit jenem der Moral eine auffallende Aehnlichkeit hat. Ich werde die Auflösung in Kurzem darlegen.“ – Was den Schluss angeht, cf. Brief an M. Herz von 1773, Ak. A., X, S. 145.

<sup>54</sup> Cf. z. B. M. Kuehn, „Kant's critical philosophy and its reception – the first five years (1781–1786)“, in: P. Guyer (ed.), *Kant and Modern Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 2007, besonders S. 644–648; M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2004, besonders S. 320–331. Cf. auch C. M. Gibert, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros „De officiis“*, Roderer, Regensburg 1994. – Nach Wardas Verzeichnis besaß Kant in seiner Bibliothek sowohl die Übersetzung von Cicero als auch den von Garve verfassten Kommentar.

<sup>55</sup> K. Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Mohr, Tübingen 1935.

Um zu verstehen, wie eine solche Urteildiskrepanz möglich ist, soll man bedenken, dass Kants Stellung zur stoischen Lehre im Allgemeinen und zu Garve im Besonderen durch starke Ambivalenz geprägt wurde. Einerseits ist, was den spezifischen Geist, das Hervorheben der Vernunft (*recta ratio*) und das Beschwören der Pflicht (*De officiis!*), der Würde und der Denkgangsart<sup>56</sup> anbetrifft, die stoische Ethik zweifellos mit der kantischen Moralität verwandt.<sup>57</sup> Auch ihr Grundprinzip, der Natur gemäß zu leben (*convenienter naturae vivere*),<sup>58</sup> zusammen mit der Idee, dass die Natur in jedes Wesen das *Streben nach Selbsterhaltung* eingepflanzt hat, so dass der richtige Gebrauch der *Vernunft*, als der charakteristischen Eigenschaft menschlicher Natur, den sichersten Weg zur *Glückseligkeit* bietet – das alles bringt die stoische Ethik *in die Nähe* zu Kants Moralitätsansatz jener Zeit, in dem ein gleiches Zusammenfallen von Selbsterhaltung, Vernunft und Glückseligkeit zu finden ist. Es wundert nicht, dass Kant mit ausgesuchtesten Wörtern über die Stoiker zu reden pflegte. Andererseits wurde aber ein solches Begründungsverfahren von Cicero und besonders von Garve oft dahin verstanden, dass man zur Bestimmung der menschlichen Pflichten von der Untersuchung seiner *besonderen* Natur ausgehen müsse, und was noch schlimmer ist, dass zu verschiedenen Menschen auch verschiedene Pflichten gehören, *je nach Stellung und Rolle*, die sie in der Gesellschaft einnehmen. Das war aber für Kant absolut inakzeptabel: seine Moralität war immer universell.

Was die persönlichen Beziehungen angeht, scheint Kant Garve ziemlich früh gelesen und ihn in hoher Ehre gehalten zu haben. In einem Brief von 1776 zählte er ihn zu „unseren größten Analytisten“ – gleich neben „Baumgarten, Mendelssohn“!<sup>59</sup> Die Ereignisse um die Göttinger Rezension brachten aber auch sein Ver-

<sup>56</sup> Cf. z. B. Ch. Garve, *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, I, Breslau 1783, S. 29: „Der moralische Unterschied der Handlungen [kann] nicht in ihnen selbst als äußern Thätigkeiten, nicht in ihren Folgen liegen, sondern [muß] in der Denkgangsart, den Gesinnungen des Geistes liegen, von welchem sie herkommen. Und diese Denkgangsart, diese Gesinnungen dauern fort, auch wo keine Handlungen, aus Mangel des Anlasses, vorhanden sind.“

<sup>57</sup> Näher zum Verhältnis zwischen der stoischen Ethik und Kants Moralität cf. B. Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, de Gruyter, Berlin – New York 2003, besonders S. 121–148. – Cf. auch M. Kühn, „Kant und Cicero“, in: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Bd. 3, de Gruyter, Berlin – New York 2001, S. 270–278.

<sup>58</sup> Cf. *Refl.* 6658 (1769–70?), Ak. A., XIX, S. 125: „Der Natur gemäß leben heißt: nicht den trieben der Natur, sondern der idee, welche der Natur zum Grunde liegt, gemäß leben.“

<sup>59</sup> *An M. Herz*, 24. November 1776, Ak. A., X, S. 198.

hältnis zu Garve ins Schwanken. Nachdem Garve in einem persönlichen Brief im Juni 1783 sich als Verfasser der Rezension bekannte und zugleich die Umstände ihrer Entartung erklärte, schien Kant zuerst beruhigt zu sein. Aus dem langen veröhnenden Antwortbrief geht klar hervor, dass er Garve sogar fürs öffentliche Verbreiten der kritischen Philosophie gewinnen wollte.<sup>60</sup> Auch als er am 21. August die ursprüngliche, inzwischen in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* veröffentlichte Rezension zu lesen bekam, war er anscheinend immer noch zufrieden. Ohne sie richtig durchgelesen zu haben, schickte er sie sogleich an Schultz, mit der Anmerkung, dass darin „gantz etwas anderes u. weit durchdachteres, als was die Götting’sche Anzeige enthielt“, zu finden sei.<sup>61</sup> Er wurde indessen bald gezwungen, sein Urteil zu ändern. Am 28. August berichtete Schultz, dass Garve seine „so wichtigen Werke“<sup>62</sup> bei weitem nicht befriedigend finde, und am 8. Dezember schrieb Hamann an Herder, Kant beklagte sich, „wie ein *imbecille* behandelt zu werden“.<sup>63</sup> Am 18. Februar 1784 bemerkte er ferner zu Scheffner, dass „unser lieber Pr. Kant ... an einer Antikritik ... gegen Garves Cicero und als eine indirecte Antwort auf desselben Recension in der A. d. Bibl.“<sup>64</sup> arbeitet; und am 15. März noch bestimmter: „Die Antikritik wird nicht unmittelbar gegen die Garvesche Recension, sondern eigentl. gegen seinen Cicero gerichtet seyn, und vermittelt dessen eine Genugthuung für jene werden.“<sup>65</sup> Die angebliche Kritik gegen Garve verwandelte sich so schließlich zu dem, was man heute unter dem Titel *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* kennt.

Aus dem gesagten geht unstrittig hervor, dass Garve eine wichtige Rolle in der Entstehungsgeschichte der *Grundlegung* spielte. Aber welche? Der angegeben doppelten Ambivalenz zufolge muss wohl ernst damit gerechnet werden, dass Kant bei Cicero und Garves *Philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen* zuerst eine zusätzliche *Beihilfe* für sein geplantes Werk über Moral suchte – und

<sup>60</sup> Cf. *An Ch. Garve*, 7. August 1783, Ak. A., X, S. 340–341: „Und nun, mein werthester Herr, bitte ich Sie, ... Ihr Ansehen und Einfluss zu gebrauchen ... Garve, Mendelssohn u. Tetens wären wohl die einzige Männer die ich kenne ...“ – Cf. auch *An M. Mendelssohn*, 16. August 1783, Ak. A., X, S. 346: „Mendelssohn, Garve u. Tetens.“

<sup>61</sup> *An J. Schultz*, 22. August 1783, Ak. A., X, S. 349.

<sup>62</sup> *Von J. Schultz*, 28. August 1783, Ak. A., X, S. 353.

<sup>63</sup> J. G. Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 5, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1965, S. 107.

<sup>64</sup> *Ibid.*, S. 129f.

<sup>65</sup> *Ibid.*, S. 134.

zum Teil auch bekam.<sup>66</sup> Es war nicht gerade Kants Gewohnheit, Bücher zu kaufen. Da aber Garve unterdessen vom erhofften Mitarbeiter zum philosophischen Gegner geworden war, *änderte* sich entsprechend, so kann man wenigstens vermuten, auch Kants Gesamturteil über Garves Werk: mit Nachdruck betonte er nun bei Cicero und Garve gerade diejenigen Merkmale, nach denen sich ihre ethische Lehre von seinem eigenen Moralitätsansatz *eben unterschied*. So wie ein krummer Baum zuerst in die entgegengesetzte Richtung gebeugt werden muss, um einst wieder gerade wachsen zu können, so kam es vielleicht dazu, dass Kant bei der Betonung seines Unterschiedes vom stoizisierenden Garve einfach *zu weit* gebracht wurde. Wenn er gegen die Lehre, die den Grund der Verbindlichkeit „in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist“<sup>67</sup> sucht – was klar gegen Cicero und Garve gerichtet war<sup>68</sup> – darauf bestand, dieser Grund müsse „a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“ gesucht werden, kann diese Aussage mit seiner vorherigen Moralphilosophie mühelos in Einklang gebracht werden. Wenn er aber dann einen Schritt *weiter geht* und behauptet, das moralische Gesetz dürfe sich nicht „dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe“ stützen, macht er einen tiefen *Bruch* in seiner Moraltheorie: Kant hat bisher immer die Ansicht vertreten, die Grundsätze der Moralität müssen eine „gerade Beziehung“ zum empirischen „Gefühl der Lust und Unlust“ haben.<sup>69</sup> Ohne es vielleicht deutlich bemerkt zu haben, hat er damit einen *anderen Begriff des handelnden Subjekts* eingeführt, der sich nachträglich als folgenschwer erwies.

<sup>66</sup> Kant war bereits um 1782 darauf gefasst, den noch unbekanntem „Rec. in die Moral“ zu belehren, cf. Ak. A., XXIII, S. 59. Den Einwand wegen der mangelnden Popularität fand er dagegen wenigstens zum Teil berechtigt. Und in Cicero schätzte er besonders seinen populären Stil, cf. *Logik*, Ak. A., IX, S. 47: „Um aber wahre Popularität zu lernen, muß man die Alten lesen, z. B. Cicero's philosophische Schriften.“

<sup>67</sup> Cf. *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 389.

<sup>68</sup> Cf. z. B. Ch. Garve, *op. cit.*, I, S. 10: „Wer die Natur dessen, was Gut ist, untersucht, untersucht die ersten Triebfedern unseren Begierden; und nur daraus können die Gründe der Moralität geschöpft werden. Die Lehre de finibus ist nicht anders, als eine Abhandlung von der moralischen Natur des Menschen.“

<sup>69</sup> Cf. auch *KrV*, B695/A568: „Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Prinzips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat), gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen.“

Freilich kann die angeführte Vermutung kaum etwas mehr als eine bloße Hypothese sein. Aber ihr zugute kann gesagt werden, dass sie verhältnismäßig überzeugend wirkt und dazu noch den Vorteil hat, unklare Umstände erklären zu können.<sup>70</sup>

Nach der Einführung der Idee des „guten Willens“, die als einzige „ohne Einschränkung“ gut sein soll, weist Kant gleich in den ersten Seiten der *Grundlegung* darauf hin, diese Idee habe etwas so befremdendes an sich, dass wegen ihr sofort der „Verdacht entspring[t]“, es handle sich dabei bloß um „hochfliegende Phantasterei“. Vielleicht haben wir doch „falsch die Natur in ihrer Absicht“ verstanden, „warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe“?<sup>71</sup> Damit will er offensichtlich eine Auseinandersetzung mit den Stoikern einführen, da eben ihre Ethik durch die Behauptung bestimmt wird, dass bei einem vernünftigen Wesen „seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit*, der eigentliche Zweck der Natur“ ist.<sup>72</sup> Dagegen macht Kant im Grunde zweierlei geltend: zunächst, dass Vernunft zu dieser Absicht *unnötig* ist, da in der Natur alle Handlungen und Regeln „sicherer“ und „weit genauer durch den Instinkt vorgezeichnet“ würden; und dann, dass Vernunft zu diesem Zwecke schlicht *zweckwidrig* ist: je mehr der Mensch seine Vernunft kultiviere, desto mehr komme er „von der wahren Zufriedenheit ab“, so dass nach dieser Seite eher „ein gewisser Grad von *Misologie*, d. i. Haß der Vernunft“ entspringen muss. Da die Vernunft zu diesem Zweck weder nötig noch brauchbar ist, bemerkt Kant abschließend, muss sie für etwas anderes gut sein.

Es ist sowohl der Struktur als dem Wortschatz nach ersichtlich, dass Kant gegen die stoische Auffassung ein von Rousseau stammendes Argument verwendet. Das ist an sich keinesfalls seltsam, seine Vorliebe für Rousseau ist wohlbekannt.

<sup>70</sup> Cf. A. W. Wood, „The supreme principle of morality“, in: P. Guyer (ed.), *Kant and Modern Philosophy*, op. cit., S. 363: „The interest of this unprovable hypothesis, it seems to me, depends almost entirely on how much light it sheds on the philosophical content of the Groundwork.“

<sup>71</sup> *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 394–395.

<sup>72</sup> *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 395. – Cf. M. T. Cicero, *Abhandlung über die menschlichen Pflichten*, I, Breslau 1783, S. 9–10: „Der erste Trieb, den die Natur allen lebendigen Geschöpfen eingepflanzt hat, ist der, sich selbst, ihr Leben, und den Wohlstand ihres Körpers zu erhalten. ... Der Mensch aber unterscheidet sich, von den übrigen Thieren hauptsächlich dadurch: ... [dass der Mensch] sich einen Plan von seinem Leben entwerfen ... kann ... – und dies vermöge seiner Vernunft.“

Die Frage ist aber doch, warum er nach diesem Argument gerade jetzt griff. Warum erst jetzt, obwohl er mit ihm schon seit zwanzig Jahren gut vertraut war,<sup>73</sup> ohne angeblich bemerkt zu haben, dass es gegen die Verbindung von Vernunft und Glückseligkeit spricht? Darum, so die These, weil es ihm eben sehr gelegen kam, um gegen Garve aufzutreten und seinen Ansatz, Moralität in der vernünftigen Natur des Menschen zu begründen, zu widerlegen.<sup>74</sup>

Die erneute Beschäftigung Kants mit Rousseau hat auch weitere Spuren in Kants Werk hinterlassen. Es geht dabei nicht nur um die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, die gleich nach der *Grundlegung* geschrieben wurde.<sup>75</sup> Allem Anschein nach ist es Kant gerade aufgrund der Argumente Rousseaus gelungen, auch noch andere wichtige Brüche zu bewerkstelligen, die man in der *Grundlegung* finden kann, nämlich die endgültige *Verwerfung der Glückseligkeit* und die *Einführung der Autonomie*. Rousseau war es nämlich, der nachgewiesen hat, dass wegen den eingebildeten Begierden und der innerlichen Entzweiung, die ihrerseits von *l'amour-propre* hervorgeht, die Glückseligkeit dem Menschen nicht bloß uner-

<sup>73</sup> Cf. *Bemerkungen* (um 1764), Ak. A., XX, S. 58–59: „Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der Menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben u. das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des *Alphonsus* u. *Manes*. Nach *Newton* u. *Rousseau* ist Gott gerechtfertigt u. nunmehr ist *Popens* Lehrsatz wahr.“

<sup>74</sup> Die unmittelbare Anregung, sich Rousseau zuzuwenden, konnte ihm Garve selbst gegeben haben. Als Garve über „die Methode“ sprach, „welche die Alten erwählt haben“, um die Natur des Guten zu untersuchen, bemerkte er (*op. cit.*, S. 11): „Sie [die Alten] fangen mit der Naturgeschichte des Menschen an.“ Dagegen hatte aber Kant schon lange ein klares Bewusstsein, dass man bei Naturgeschichte einen wichtigen Unterschied berücksichtigen muss, nämlich diesen großen Unterschied zwischen der „Natur des Menschen, die immer bleibt“ und dem Menschen, der „durch die veränderliche Gestalt, die ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt“ worden ist. „Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten, und ist ... den Alten gänzlich unbekannt gewesen.“ (*Einrichtung*, Ak. A., II, S. 311–312.)

<sup>75</sup> Kant gibt zwar an, die äußerliche Veranlassung zur Veröffentlichung der Abhandlung sei „eine Stelle unter der kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der *Gothaischen gel. Zeit.*“, wo ein unbenannter Autor, vermutlich ein „durchreisender Gelehrte“ niederschrieb: „Eine Lieblingsidee des Hrn. Prof. *Kant* ist, dass der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei...“ – Es ist aber wahrscheinlicher, dass Kant diesen Umstand einfach als Vorwand nutzte, um etwas sagen zu können, was er selbst mitteilen wollte. Es wäre sicher nicht das einzige Mal. Man denke bloß an die „Erklärung gegen Fichte“, oder vielleicht sogar an die Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises von der Unsterblichkeit der Seele.

reichbar ist, sondern einen ausdrücklich *widersprüchlichen Begriff* darstellt.<sup>76</sup> Es ist gleichfalls Rousseau, der gezeigt hat, wie man Freiheit und Unterordnung zusammen denken muss. Kants Begriff der Autonomie kann somit eigentlich als Versuch verstanden werden, den Vorschlag Rousseaus vom Gebiet des politischen auf den des moralischen Subjekts zu übertragen.<sup>77</sup> – Es versteht sich von selbst, dass man dabei noch viele andere wichtige Faktoren in Betracht ziehen müsste, z. B. Kants pietistische Tradition.<sup>78</sup> Kants Animosität gegenüber Garve muss man insofern bloß als den Anfangsanstoß halten, der ein vielfältiges Geschehen mit einer eigenen Dynamik auslöste. Und obwohl unsere Geschichte, wie bemerkt, kaum mehr als eine Hypothese darstellen kann, möchten wir zum Schluss ein weiteres Bruchstück zu ihrer Untermauerung hinzufügen.

In der *Grundlegung* spricht Kant einleitend von der Notwendigkeit, „einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag

<sup>76</sup> An das Problematische im Begriff der Glückseligkeit wurde Kant schon durch die Übersetzung von Verri's Abhandlung *Gedanken über die Natur des Vergnügens* aus 1777 hingewiesen: darin wird die These aufgestellt, dass man die sinnliche Vergnügung nur durch Verlassen des vorhergehenden Schmerzes erfahren und das Vergnügen also nie rein haben kann. Kant pries Verri, die „wahre Oeconomie der menschlichen Natur“ entdeckt zu haben. Kants Behauptung ist jedoch stärker, d. h. im echten Sinne rousseauisch; cf. z. B. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277: „[Die Sinne] steigen immer in der Forderung und sind unzufrieden ohne sagen zu können, was ihnen denn gnug thue.“ – Es mag zugesetzt werden, dass in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Anwesenheit von „Eigendünkel“ die notwendige Bedingung zur Entstehung des moralischen Gefühls ist: Allein der „Eigendünkelnde“ ist zu einer moralischen Handlung vermögend!

<sup>77</sup> Dies wäre umso leichter, weil schon Platon eine fast identische Übertragung vollzogen hat, nur in der entgegengesetzten Richtung; cf. Ch. Korsgaard, „Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant“, in: *The Constitution of Agency*, Oxford UP, Oxford 2008, S. 100–126. – Die Idee von einem rousseauischen Einfluss auf Kants Begriff der Autonomie wird stark durch die Tatsache unterstützt, dass Kant im sechsten Satze der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* fast wörtlich Rousseaus berühmtes Paradox vom ersten Gesetzgeber wiedergibt; cf. *Idee*, Ak. A., VIII, S. 23: „Der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat, ... der ihm seinen eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, ... zu gehorchen.“ Das scheint unmöglich: „Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein.“

<sup>78</sup> Cf. z. B. *Moralphilosophie Collins* (1784/85), Ak. A., XXVII, S. 274: „Gott will aber nicht die Handlung, sondern das Herz.“ – Nach Düsing war es „die christliche Ethik“, welche „die prinzipielle Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit“ vollzog; cf. K. Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, *Kant-Studien*, vol. 62 (1971), S. 5–42, hier S. 13.

und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“.<sup>79</sup> Mit besonderer Sorgfalt bemerkt er dabei, dass man keineswegs denken darf, eine solche reine Moralphilosophie oder auch eine Metaphysik der Sitten könne man schon bei *Wolff*, und zwar in seiner „*allgemeinen praktischen Weltweisheit*“ finden. Warum nicht?

Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben so wie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens *überhaupt*, diese aber bloß die besondern Handlungen und Regeln des *reinen* Denkens, d.i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen *reinen* Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden.<sup>80</sup>

Kants Vergleich ist verblüffend und, ohne Zuneigung gelesen, grenzt ans Unverständliche.<sup>81</sup> Denn einerseits ist die Metaphysik der Sitten kein Gegensatz zur Transzendentalphilosophie, sondern eher zur Metaphysik der Natur oder jedenfalls zur allgemeinen Metaphysik und Ontologie: So wie die Metaphysik der Natur über die *Möglichkeit eines Dinges überhaupt* spricht, wird in einer solchen Metaphysik der Sitten die *Möglichkeit einer Handlung überhaupt* betrachtet.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 389. – Nun weiß man, wem Kant in Gedanken hat.

<sup>80</sup> *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 390–391.

<sup>81</sup> Wie dies wenigstens von Allison anerkannt wird, cf. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Oxford UP, Oxford 2011, S. 19ff.

<sup>82</sup> Eigentlich machte Kant selbst solche Vergleichen, und das sogar zur selben Zeit, cf. *Metaphysik Volckmann* (1784/85), Ak. A., XXVIII, S. 364: „Die Metaphysik der Natur enthält alle Principien der Dinge, so fern sie sind; die Metaphysik der Sitten enthält die Möglichkeit der Handlungen so fern sie geschehen sollen.“ Cf. auch *Refl.* 6817 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 171: „Alle Vernunftwissenschaft ist entweder von der Möglichkeit der Dinge an sich selbst oder durch die freye Willkühr. Die erste sind theoretische, die zweyete practische Wissenschaften.“ – Cf. weiter G. F. Meier, *Allgemeine praktische Weltweisheit*, Halle 1764, S. 54: „So wie sich die Metaphysik zu der ganzen menschlichen Erkenntniß und zu allen



Andererseits besteht aber der Unterschied zwischen der allgemeinen formellen und Kants transzendentalen Logik (oder Philosophie) eben nicht darin, dass diese die Gesetze des *reinen* Denkens behandeln soll. Sie sind vielmehr beide *rein*. Und nach „amtlicher“ Erklärung aus der *Kritik der reinen Vernunft* (cf. B79f./A50f.) zeichnet sich die transzendente Logik dadurch aus, dass sie zum Unterschied zur allgemeinen Logik *auch den Gegenstandsbezug zu denken versucht*. Genau aus diesem Grunde kann sie aber dann *eben nicht* davon *abstrahieren*, dass unsere Erkenntnis *wesentlich endlich*, d. h. an *das sinnlich gegebene Mannigfaltige angewiesen* ist, und dass demzufolge eine Beziehung zum Gegenstand nur durch dessen Synthesis zustande kommen kann. Anders gewendet, die Vergleichung zwischen der allgemeinen und transzendentalen Logik sollte Kant vielmehr zur Behauptung geleitet haben, dass die reine Moralphilosophie *eben nicht* von einem Willen von besonderer Art, jedenfalls nicht von einem solchen, der keine Beziehung zum Empirischen einschlieÙe, ausgehen darf. Ganz im Gegenteil, wenn die Analogie ernst genommen wird, sollte die reine Moralphilosophie *das Wollen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt* behandeln, um dann – aufgrund der Operationen und Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit die sinnlich gegebenen Neigungen (oder vielleicht besser Regungen) eine Gegenstandsbezogenheit bekommen – jene allgemeinen Grundsätze herzuleiten, die a priori für einen jeden vernünftigen Willen verbindlich sind. Kants reine Moralphilosophie sollte also genau diejenige Gestalt annehmen, die von Kant, wie gezeigt wurde, in der Tat in den frühen achtziger Jahren entwickelt wurde.

Es ist interessant zu bemerken, dass, wenn Lehmanns Datierung stimmt, Kant die praktische Philosophie noch Ende 1782 in diesem Sinne verstand.<sup>83</sup> Wie konnte es dann geschehen, dass er sich gegen sich selbst gewendet hat? Konnte es sein, dass Kant nicht den Anschein zulassen wollte, im Einklang mit Garve

---

übrigen Theilen der Gelehrsamkeit verhält; ebenso verhält sich die allgemeine practische Weltweisheit zu allen moralischen Disciplinen. Sie behandelt also die allgemeinen Prädicate aller moralischen Dinge.“

<sup>83</sup> Cf. z. B. *Moral Mrongovius* (1782/83), XXVII, S. 1397: „Gleichwie die Logic vom Gebrauch des Verstandes, ohne auf Gegenstände zu sehen, redet, also handelt die practische Philosophie vom Gebrauch der freyen Willkühr ohne Ansehung der Gegenstände.“ – Nach Allison's Einschätzung (*op. cit.*, str. 22) wurde Kant darum zu einer völligen Isolierung des reinen Willen getrieben, weil er „lacked the tools for including an empirical element, however minimal, in a metaphysics of morals, ... since he had not yet arrived at the distinction between *a priori* and pure *a priori* cognitions“.

zu sein – mit einem Garve, der z. B. am Anfang seiner *Anmerkungen* etwa Folgendes sagt:

Jener erste Theil [von dem höchsten Gute] untersucht nämlich, die allgemeinen Gründe aller Verbindlichkeit, und das Wesen der Tugend: das ist unsre *allgemeine praktische Philosophie*.<sup>84</sup>

Keinesfalls, der letzte Grund aller Verbindlichkeit kann doch nicht in einer stoizisierenden Untersuchung der menschlichen Natur liegen, und *also* bestimmt auch nicht in „unserer“ allgemeinen praktischen Philosophie: während jene von der vernünftigen *Natur* des Menschen und diese vom menschlichen *Wollen überhaupt* ausgeht, werde ich, Kant, das Fundament in den *reinen Willen* setzen, worin kein Verhältnis zu „irgend etwas Empirischem“ zu finden ist, sei es auch „dem mindesten Teile nach“!

#### IV

In bisherigen Ausführungen wurde versucht nachzuweisen, dass Kant am Anfang der Achtziger eine starke Theorie der Moralität verteidigte, die in formellen Bedingungen der Einheit eines endlichen vernünftigen Handlungssubjekts gründete, dass er sie aber dann *unvorbereitet* und vielleicht aus *äußerlichen Gründen* zu Gunsten eines anderen, sich auf den *besonderen* reinen Willen stützenden Moralansatzes aufgab.

Damit ist freilich nicht gesagt, dass die vormalige Lehre spurlos verschwand oder dass die neuen Elemente unverträglich mit den alten waren. Im Gegenteil, alle drei wesentliche Errungenschaften, die wir in die Zeit zwischen dem Kanon und der *Grundlegung* gestellt haben, d. h. die *Desinstrumentalisierung der Vernunft*, die *Vereitelung der Glückseligkeit* und die *Einführung der Autonomie*, können problemlos in Kants Lehre von der Epigenesis der reinen Moralität eingegliedert werden. Dagegen hat die Isolierung des reinen Willens in der Tat erhebliche Schwierigkeiten mit sich gebracht, die zu strukturellen Schwächen von Kants moralischen Projekt werden sollten. In dem Augenblick, in dem z. B. mit dem reinen Willen die Moralität nicht nur von der Glückseligkeit,<sup>85</sup> son-

136

<sup>84</sup> Ch. Garve, *op. cit.*, I, S. 10.

<sup>85</sup> Kant scheint nun zur traditionellen Ansicht zurückgekehrt zu sein, die Glückseligkeit habe keine notwendige intellektuelle Bedingung, cf. z. B. *Refl.* 7314 (1792–94), Ak. A., XIX,

dern außerdem auch von allem Empirischen abgeschnitten worden ist, hat auch die Idee vom höchsten Guten alle Bindung an die Moralität verloren. Daher die Frage, inwiefern die Postulatenlehre überhaupt noch mit dem Begründungsverfahren der *Kritik der reinen Vernunft* in Einklang gebracht werden kann.<sup>86</sup> Vor allem ist aber der reine Wille so radikal von dem Gefühl der Lust und Unlust getrennt worden, dass nunmehr eine Handlung nur dann moralisch ist, wenn sie unabhängig von allen gegebenen Neigungen erfolgt. Um der Moralität eine reale Möglichkeit zu verschaffen, ist so ein besonderes *moralisches Gefühl* nötig geworden, dessen Entstehung aber Kant nie wirklich zu erklären imstande war. Darüber braucht man sich kaum zu wundern: vielmehr kann man darin eine unmittelbare Folge davon sehen, dass Kants Moralität zuerst im abgetrennten reinen Raum formuliert und erst danach „auf den Menschen angewandt“ wird.

Überhaupt hat die Isolierung des reinen Willens dazu geführt, dass in der *Kritik der reinen Vernunft* das Subjekt weitgehend nach dem Muster einer reinen, intelligiblen Substanz verstanden wird, d. h. als ein Täter, der vollständig vor seiner Tat und davon unabhängig konstituiert ist. Seine Handlung geht ihn im gewissen Sinne nicht an. Während das Subjekt der *Kritik der reinen Vernunft* dadurch definiert ist, dass die analytische Einheit der Apperzeption durch eine vorhergehende synthetische Einheit bedingt wird, kann für das Subjekt der *Kritik der praktischen Vernunft* gesagt werden, dass die Einheit der moralischen Apperzeption ursprünglich analytisch ist. Insofern die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption aber der höchste Punkt der kritischen Philosophie ist, kann

---

S. 310: „*Einwurf*: der Mensch kan nicht glücklich seyn, ohne wenn er sich selbst wegen seines Charakters Beyfall geben kan. Er kan dies aber nur alsdann nicht, wenn er in der Moralität einen absoluten Werth sieht. Wenn er hierauf nicht rücksicht nimmt, wenn ihm das Wohlbefinden aus physischer Empfindung genug ist, so kan er glücklich seyn.“

<sup>86</sup> Die Lehre vom höchsten Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft* scheint weitgehend an die Bedingungen des vormaligen Modells von Würdigkeit glücklich zu sein angewiesen, in dessen Rahmen sie ursprünglich auch formuliert worden ist. Soll das bedeuten, dass Kants praktische Philosophie nicht völlig konsistent sei? Einiges spricht dafür. Jedenfalls hat Kant auch nach der Verfassung der *Grundlegung* noch weiter die Lehre von der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein gelehrt, den Gott als Triebfeder der Moralität *eingeschlossen*. Cf. *Metaphysik Volckmann* (1784/85), Ak. A., XXVIII, S. 384–385: „Die Moral legt mir zwar Pflichten vor; aber giebt mir nicht die Triebfedern, das zu thun, was mir die Pflicht sagt. ... Giebt also nicht einen Regierer, der einmahl Glückseligkeit nach Wohlverhalten austheilen wird: so hat die Moral keine Triebfedern.“ Wenn es fremd klingen mag, soll man bedenken, Kant habe den Kanon in der zweiten Ausgabe *unverändert* gelassen.

das nur eines bedeuten, mag es noch so erstaunlich klingen, nämlich: dass *das Subjekt von Kants reifer praktischen Philosophie nicht kritisch ist.*

Man kann sagen, dass Beides eng zusammenhängt: Das, was eine Schwachstelle der kantischen Moralphilosophie in der *Kritik der praktischen Vernunft* darstellt, stimmt größtenteils damit überein, worin Kants praktische Philosophie nicht den transzendentalen Standpunkt seiner theoretischen Philosophie erreicht. Um ihre innere Schwäche abzuschaffen, genügt es deshalb auf einer konsequenten Durchführung des transzendentalen Ansatzes auch im Praktischen, auf dem konsequent kritischen Begriff des handelnden Subjekts zu bestehen. Der höchste Punkt einer solchen transzendentalen Philosophie des Handelns, an den man dann alle Verbindlichkeit, einschließlich die moralische, anheften müsse, könnte etwa so heißen: „Das *Ich will* muss alle meine Begierden begleiten können, sofern sie Handlungen werden sollen.“

Die vorliegende Untersuchung der Entwicklung von Kants Moralphilosophie hat uns dabei hoffentlich einen zweifachen Nutzen gebracht. Sie hat gezeigt, dass die Isolierung des reinen Willens keinesfalls unumgänglich war, vielmehr erfolgte sie fast gegen die Systemforderungen von Kants Philosophie, gleichsam als Paralogismus. Sie hat ferner nachgewiesen, dass Kant in den frühen Achtzigern an einer Lehre arbeitete, worin die moralische Verbindlichkeit in einer strikten Parallele zur Rechtfertigung der allgemeinen Gültigkeit von Kategorien begründet wird, d. h. in den Bedingungen der Einheit des Wollens eines endlichen vernünftigen Wesens. Eine solche Sachlage bedeutet, dass man die Rekonstruktion von Kants praktischer Philosophie – als Versuch, die Schwächen in der Armatur der *Kritik der praktischen Vernunft* zu befestigen – weitgehend mit dem *Material, das von Kant selbst genommen wird*, gemacht werden kann.

Erst eine so rekonstruierte Moralphilosophie wird einst im vollen Sinne kantisch sein – wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt noch erwiesen werden kann.

Rado Riha\*

## Das transzendente Subjekt und sein *Dawider*

Das Thema unseres Beitrages zu Kant werden wir durch eine Anmerkung Badiou zu Kants Ding an sich aus *Ist Politik denkbar?* einführen: „Die Evakuierung des Dings-an-sich ist in Wirklichkeit die Auflösung der subjektiven Konstitution der Erfahrung und nicht, wie es Hegel glaubt, ihr Übergang an die Grenze. Denn die Erfahrung ist das Subjekt nur als (topologisch) mit einem Realen, das ihm fehlt, verbundenes“.<sup>1</sup>

Wenn wir diese Feststellung, die bei Badiou im Rahmen seiner Abhandlung über die Denkbarkeit der Politik mehr als eine Randbemerkung gedacht ist, ernst nehmen, dann führt sie uns zu folgender Schlussfolgerung: für Kants transzendente Erkenntniskonstitution der Erfahrung ist das Ding an sich im Modus seiner Abwesenheit wesentlich. Der negative Modus dieser Abwesenheit hat natürlich auch seine positive Form: die Abwesenheit des Dinges an sich ist in der Erfahrungswelt in der Form der Auflösung der subjektiven Erfahrungskonstitution anwesend. Badiou's Randbemerkung ändert in Wirklichkeit die Vorstellung von der konzeptuellen Systematik der kantischen Erkenntnistheorie radikal: Anstelle einer ihrem Ansatz nach konsistenten, in sich geschlossenen Erkenntniskonstitution, haben wir es mit einer inkonsistenten, in sich offenen Konstitution zu tun. Ihre Offenheit verdankt sie dem, was in ihr als ein aus ihr Ausgeschlossenes *da ist*, der anwesenden Abwesenheit des Dinges an sich.

139

Noch etwas muss hier hervorgehoben werden. Dass nämlich die doppelte, negative und positive, Spur der abgezogenen „Sache selbst“ in der Erfahrungswelt auf die eine oder die andere Weise mit-erscheinen und in ihrem Mit-Erscheinen reflektiert werden muss. Dieses reflektierte Mit-Erscheinen gewährleistet, dass unsere phänomenale Welt – obwohl sie nicht schon als die „Welt selbst“, als die Welt, wie sie an sich ist, angesehen werden kann – nicht nur „ein blindes Spiel

---

<sup>1</sup> A. Badiou, *Ist Politik denkbar?*, hrsg. u. übers. von F. Ruda und J. Völker, Merve, Berlin 2010, S. 93.

\* Institute of Philosophy, Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts

der Vorstellungen, d.i. weniger als ein Traum“<sup>2</sup>, sondern etwas Objektives ist. Für Kants Konstitutionslogik sind somit, etwas vereinfacht gesagt, drei Elemente wesentlich: das konstituierende Subjekt, das Objekt als Produkt der Konstitution und die reflektierte, jeweils spezifische Miterscheinung bzw. Anwesenheit der abwesenden „Sache selbst“. So, wie Kants Revolution in der Denkungsart konzipiert ist, verlangt und verspricht sie, dass ihre drei Elemente zusammen, sozusagen in einem Atemzug gelesen werden können.

Es scheint aber, dass eine solche zusammenhängende Thematisierung aller drei Elemente in der ersten *Kritik* gerade nicht möglich ist. Ein öfter gegen Kant erhobener Vorwurf lautet nämlich, dass Kants Wende zum Subjekt in der ersten *Kritik* in Wahrheit nicht das leistet bzw. leisten kann, was von ihr versprochen wurde. Das Resultat von Kants sogenannter „kopernikanischer Wende“ ist zwar eine detailliert ausgearbeitete Theorie des Objekts und des Objektiven, das Subjekt selber bleibt aber in gewisser Weise unterbestimmt. Die Transzendentalphilosophie bietet uns in der *Kritik der reinen Vernunft* gleich zwei Formen des Subjektes an, das transzendente und das empirische Subjekt. Das Problem liegt nur darin, dass in seiner ersten Form, als transzendentes Subjekt, dieses völlig inhalts- und bestimmungslos bleibt, während das empirische Subjekt streng genommen kein Subjekt, sondern ein Objekt unter Objekten ist. Ähnlich spricht etwa Badiou davon, dass wir es in Kants Philosophie neben der Theorie des Objekts noch mit einer „Korrelation zweier Leeren“ zu tun haben: auf der einen, „subjektiven“ Seite mit der Leere des transzendentalen Subjekts, auf der anderen, „objektiven“ Seite mit der Leere des transzendentalen Subjekts = x.<sup>3</sup>

## I

140

Im Folgenden wird uns die Frage beschäftigen, ob es in der *Kritik der reinen Vernunft* doch möglich wäre, die Figur eines Subjekts nachzuzeichnen, das doch etwas mehr als ein bloßes Subjekt des Objekts wäre? Dies „etwas mehr“ verstehen wir im Sinne der oben zitierten Bestimmung des Subjekts: also als Figur eines Subjekts, das „(topologisch) mit einem Realen, das ihm fehlt“, verbunden wäre.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *KrV*. Alle Angaben aus Kants ersten *Kritik* werden nach der von W. Weischedel herausgegebenen Werkausgabe in 12 Bänden im Suhrkamp-Verlag zitiert.

<sup>3</sup> Alain Badiou, « L'ontologie soustractive de Kant », in: *Court traité d'ontologie transitoire*, S. 159, Seuil, Paris 1998.

Wenden wir uns also der Figur des transzendentalen Subjekts in der *Kritik der reinen Vernunft* zu.

Im ihrem Begründungs- und Beweisprozess des gegenständlichen Verhältnisses der Vorstellungen begegnet die Erkenntniskritik auch der „einfachen Vorstellung“ „Ich denke“, die als „die bloße Vorstellung *Ich*“, als „Bewußtsein meiner selbst“ beziehungsweise als „reine Apperzeption“<sup>4</sup> die Funktion des transzendentalen Subjekts der Gedanken übernimmt. Das Ich ist als Bewusstsein meines Denkens im Denken immer das Subjekt des Bewusstseins. Und zwar Subjekt als das, was stets nur als Grundlage des Denkens und seiner Bestimmungen dienen, also nie als Bestimmung einer anderen Sache gebraucht werden kann. Dem *Ich denke* kommt der logische Vorzug zu, immer nur als Subjekt und nie als Prädikat zu dienen. Es ist aber nicht möglich, festzumachen, welchem Ding dieser logische Vorzug wirklich zugeschrieben werden könnte. Um das erkennen zu können, müsste nämlich noch die Bedingung der Sinnlichkeit dazukommen, die es möglich machen würde, an der Stelle des Subjekts eine Substanz, also ein wirkliches Ding festzumachen, das in Beziehung auf die Anschauung bestimmt werden und deshalb als letztes Subjekt aller anderen Bestimmungen fungieren könnte. Das Ich ist als transzendentales Subjekt eine völlig inhaltslose, leere Vorstellung, ein bloßes = x, das nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt werden kann.<sup>5</sup> Als dieses = x tritt also das transzendentale Subjekt als ein Subjekt auf, das nicht mehr als eine bloße *logische Vorstellung vom Subjekt* ist. Um genauer zu sein: das *kaum etwas mehr* als eine logische Funktion des Subjekts ist.

Dieses „etwas mehr“, das das transzendentale Subjekt von einem bloßen logischen Subjekt unterscheidet, ist Kants Verständnis der Einheit der Apperzeption als *synthetischer* Einheit der Apperzeption geschuldet. Da in der reinen Apperzeption der Vorstellung *Ich denke* nicht auch schon die Gegebenheit des Mannigfaltigen der Anschauung eingeschlossen ist, steht das alle meine Vorstellungen umfassende Eine meines Bewusstseins unter der formalen Bedingung, dass von irgendwo „außerhalb“ dieser Einheit immer wieder noch sie selbst in Form eines Verbindungsaktes der Vorstellungen dazukommen muss. Erst durch

<sup>4</sup> *KrV*, A 115, A 118 Fn., B708/A 680.

<sup>5</sup> *Ibid.*, A 346.

diesen synthetischen Akt können alle meine Vorstellungen wirklich in einem Bewusstsein des Ich denke als *meine* Vorstellungen zusammengefasst werden.

Das transzendente Subjekt erscheint zwar als bloß logisches Subjekt, aber die das kritische Projekt tragende Logik ist eine transzendente Logik. Sie ist nicht nur an formellen Relationen in Urteilen interessiert, sondern auch auf jenes x ausgerichtet, auf das sich die Relationen beziehen, um es erkennen, das heißt gegenständlich zu bestimmen. Das transzendente Subjekt ist ein im Horizont der gegenstandskonstitutiven Funktion der Erkenntnis verstandenes logisches Subjekt. Es operiert als *Erkenntnissubjekt*. Diese doppelte Funktion wird nun vom transzendentalen Subjekt als *Subjekt der Kategorien* verwirklicht.

Kategorien sind Formen des Gegenstands und gleichzeitig Formen der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins, Formen jenes Ichs, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss. Aber das *Ich denke* ist mit der Kategorientafel auf eine ganz spezifische Weise verbunden. Es ist ein Begriff – oder, wenn man lieber will, wie Kant sagt,<sup>6</sup> ein Urteil – der der Liste der Kategorien beigezählt werden muss, ohne darin wirklich aufgezählt zu sein. Das *Ich denke* gehört zur Liste, obwohl sein Auflisten die Liste nicht im Geringsten ändert, so wie sein Fehlen kein Zeichen ihrer Mangelhaftigkeit ist. Das Subjekt der Kategorien ist nichts mehr als das *Vehikel* aller Begriffe überhaupt, die transzendentalen mitgerechnet. Es wird den Kategorien hinzugefügt, aber mit dieser Hinzufügung ist eigentlich den Kategorien nichts hinzugefügt worden. Auch als Subjekt der Kategorien ist das transzendente Subjekt etwas Inhaltsloses und Unbestimmtes. Genauer gesagt, es selbst ist nichts, es kann bzw. könnte aber, wie aus den Benennungen Kants folgt, eigentlich alles sein, „das Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket“.<sup>7</sup>

142

Was ist also eigentlich das Subjekt der Kategorien, das in sich selbst nur als das Eine des bloßen Bewusstseins fungiert, in dem die Kategorien gründen? Dass das Subjekt der Kategorien, die Basis der Objektivität, nicht mit deren Maßstäben bestimmbar, also nichts Objektivierbares ist, bedeutet natürlich nicht, dass es einfach nichts ist. Unsere vorherige Behauptung, das Subjekt der Kategorien füge den Kategorien nichts hinzu, kann nun auch folgendermaßen verstanden

<sup>6</sup> *Ibid.*, B 399/A 341.

<sup>7</sup> *libid.*, B 405/A 345.



werden: Es fügt den Kategorien nichts hinzu – nichts, außer der inhaltlichen Leere, die das Ich als Funktion des bloßen logischen Subjektes bezeichnet. Mit anderen Worten: Das Subjekt der Kategorien fügt den Kategorien nichts hinzu – nichts, außer dem Nichts selbst.

Beiden Figuren des Subjektes, dem logischen Subjekt und dem Subjekt der Kategorien, ist gemeinsam, dass sie inhaltlich völlig leer, in sich nichtig sind. Worum unterscheiden sie sich also? Wir werden versuchen, auf diese Frage in zwei Schritten zu antworten.

Im ersten Schritt wollen wir festhalten, dass die Leere des Subjekts der Kategorien als Vehikel der Gegenstandsformen streng genommen nichts anderes ist, als das zur Erscheinung gekommene logische Subjekt. Das Subjekt der Kategorien unterscheidet sich also vom logischen Subjekt darin, dass mit dem ersten *die Leere* des zweiten auch wirklich *erscheint*. Mit dem Subjekt der Kategorien kommt zum Vorschein, dass die Leere des logischen nicht ein nichtiges Nichts, sondern in Wirklichkeit ein Etwas ist. Was könnte dieses Etwas sein? Kategorien sind, wie gesagt, Gegenstandsformen, deshalb kann zunächst festgehalten werden, dass das Subjekt der Kategorien der Augenblick sei, in dem am Ort der Leerstelle des logischen Subjekts *die Gegenständlichkeit* des phänomenalen Gegenstandes erscheine

Das Subjekt der Kategorien ist, streng genommen, das Nichts des logischen Subjekts, das in der Form der Gegenständlichkeit der Erscheinungen zur Erscheinung gekommen ist, und zwar in der Form jenes harten Kerns des phänomenalen Gegenstandes, den Kant als transzendentes Objekt = x bezeichnet hat – eines Kerns, der zwar im phänomenalen Gegenstand immer abwesend ist, der aber die Aussage möglich macht, das Objekt in seiner vom Verstand bestimmten sinnlichen Mannigfaltigkeit sei – obwohl es eine bloße Erscheinung, nicht „die Sache selbst“ ist - dennoch kein bloßes Gedankending, sondern etwas „objektives“. Objektiv in dem Sinne, dass ihm eine von den subjektiven Operationen der Erkenntnisbestimmung unabhängige Existenz zukommt. Das Subjekt der Kategorien unterscheidet sich also vom logischen Subjekt darin, dass mit ihm als Teil der Erfahrungswelt die Gegenständlichkeit der Erkenntnis, ihr transzendentes Objekt, erscheint.

Das transzendente Objekt ist in sich selbst völlig bestimmungslos: es ist ein inhaltsleerer Begriff eines Gegenstands überhaupt. Als Subjekt der Kategorien ist das transzendente Subjekt also die *Leere des logischen Subjekts*, die in der *Leere der Gegenständlichkeit* des phänomenalen Gegenstandes erscheint und sich darin spiegelt – in einer Leere der Gegenständlichkeit, die im jeweiligen phänomenalen Gegenstand immer wieder zurückweicht, als Leere selbst unerreichbar bleibt.

Unser erster Schritt hat uns also zum Sachverhalt der „Korrelation zweier Leeren“, wie Badiou ihn nennt, gebracht.<sup>8</sup> Auf der einen, „subjektiven“ Seite haben wir es mit dem Nichts des Subjekts der Kategorien zu tun, auf der anderen, „objektiven“ Seite entspricht diesem Nichts die Leere des transzendentalen Objekts = x. Zwischen beiden existiert das, was sich in der Philosophie Kants einzig auf die Existenz berufen darf, nämlich das konstituierte Erkenntnisobjekt.

Wir können uns hier nicht mit der Frage befassen, ob und auf welche Weise Badiou in seiner Argumentation nur den geläufigen Vorwurf von einer „objektivistischen“ Orientierung der kantischen Erkenntniskritik variiert. Bedeutender ist eine andere Frage, nämlich, ob wir mit unserer Behauptung, das Subjekt der Kategorien sei die Erscheinung der inhaltlichen Leere des transzendentalen Objekts = x, nicht selber die gesamte Problematik der Erkenntnisconstitution der Wirklichkeit auf die Frage nach der Objektconstitution eingeengt haben.

Im zweiten Schritt unseres Versuches, den Unterschied vom logischen Subjekt und dem Subjekt der Kategorien zu bestimmen, wird deswegen darzulegen sein, warum unsere oben erwähnte Behauptung keinen konzeptuellen Rückzug des transzendentalen Subjekts angesichts der massiven Anwesenheit des Objekts bedeutet. Der Ausgangspunkt wird dabei von jener Problemkonstellation gebildet, zu der uns der erste Schritt geführt hat und die von vielen als Zeichen einer misslungenen Wende Kants zum Objekt gedeutet wird. Wir werden diese Problemkonstellation als *Vorrang des Objekts* bezeichnen. Diese Formulierung soll den Sachverhalt bezeichnen, dass als Resultat der Erkenntnis-

<sup>8</sup> Die Situation zweier Leeren versteht Badiou als Zeichen dafür, dass sich Kant der Leere, dem Nichts als Bestandteil des Seins genähert, die ontologische Dimension des Nichts aber zuletzt doch verfehlt hat. Und zwar deshalb, weil sich sowohl das transzendente Subjekt als auch das transzendente Objekt ihrer begrifflichen Bestimmung letztlich entziehen. Stattdessen wird die ganze Szene der Erkenntnisconstitution vom Objekt besetzt.

konstitution wirklich nur das Objekt anwesend ist. Unsere These lautet dabei, dass der *Vorrang des Objekts* keineswegs eine Reduktion des transzendentalen Subjekts auf ein bloßes Subjekt des Objekts bedeutet. Ganz im Gegenteil, der einzige Weg, der zur Gestalt eines transzendentalen Subjektes führt, die nicht auf ein Subjekt als bloße Stütze der Ordnung des Objektiven zurückführbar ist, führt über den *Vorrang des Objekts* in der kantischen Erkenntniskonstitution der objektiven Realität.

Das bedeutet gleichzeitig die Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass das Subjekt der Kategorien ein transzendentales Subjekt ist, das als solches, *als Subjekt* also, in der phänomenalen Welt in der Form der *Gegenständlichkeit des phänomenalen Gegenstands* erscheint. Wesentlich ist, bei dieser Erscheinung des transzendentalen Subjekts zwei Bedeutungen zu unterscheiden. *Erstens*, das Subjekt der Kategorien ist, wiederholen wir es noch einmal, die Erscheinung der *Gegenständlichkeit* des phänomenalen Gegenstandes. Das transzendentale Subjekt erscheint implizit dann, wenn das phänomenale Objekt in seiner *Gegenständlichkeit* erscheint, wenn also auf der transzendentalen Konstitutionszene das transzendentale Objekt = x sichtbar geworden ist. Allerdings kann, *zweitens*, von einer Erscheinung des transzendentalen Subjektes selbst streng genommen erst dann gesprochen werden, wenn die *Gegenständlichkeit* des Phänomens als *phänomenale* Gegenständlichkeit erscheint. In diesem Augenblick ist das transzendentale Subjekt nicht mehr bloß ein Subjekt des Objekts. Als Subjekt der Kategorien ist das transzendentale Subjekt gleichzeitig noch etwas mehr und anderes als die Erscheinung der Gegenständlichkeit der Erkenntnis.

Das transzendentale Subjekt erscheint erst dann, wenn die Gegenständlichkeit des phänomenalen Gegenstandes wirklich als das erscheint, was sie ihrem ontologischen Status nach ist, das heißt, als Gegenständlichkeit des bloßen Phänomens, nicht der „Sache selbst“. Mit anderen Worten, das transzendentale Subjekt kommt zur Erscheinung, sobald dem phänomenalen Gegenstand noch die nichtige, aber absolute Distanz hinzugefügt wird, die ihn von der „Sache selbst“ trennt. Diese Distanz macht die „nichtsubstantielle Substanz“ der phänomenalen Gegenständlichkeit aus. Und erst dadurch, dass die phänomenale Wirklichkeit als *phänomenale* Wirklichkeit reflektiert wird, das heißt als Wirklichkeit, die *weder* ein bloßes Gedankending *noch* das Ding an sich ist, kommt auf ihrer Ebene auch das transzendentale Subjekt zu seiner Existenz.

Wir haben es also in Kants Erkenntniskritik nicht mit einer Korrelation von zwei Leerstellen zu tun, der Leerstelle des transzendentalen Subjekts und der Leerstelle des transzendentalen Objekts. Es stimmt zwar, dass beide, sowohl das transzendente Subjekt wie das transzendente Objekt, in sich selbst nur eine Leerstelle für stets neue prädikative Bestimmungen sind, aber bei der Leere beziehungsweise dem Nichts, die die nichtsubstantielle Substanz sowohl des einen als auch des andern ausgemachen, geht es sowohl in dem einen als auch in dem anderen Fall um eine andere Leere bzw. um ein anderes Nichts.

In dem einen Fall vereinigen die Kategorien das Mannigfaltige der Anschauung im Begriff des transzendentalen Objekts =  $x$ , dem Begriff eines Objekts überhaupt, das an sich zwar bestimmungslos, zugleich aber auch etwas durch und durch Bestimmbares ist. Bestimmbar ist es insofern, als es nicht von seinen sinnlichen und kategorialen Bestimmungen abgetrennt werden kann. Das transzendente Objekt ist in sich selbst nichts, das heißt, es ist nichts mehr als die Leere der Gegenständlichkeit, die als Ort jeder möglichen Bestimmung fungiert. Aber als ein solches Nichts kommt das transzendente Objekt gerade nicht zum Vorschein. Genauer gesagt erscheint es so, dass es gerade nicht als Nichts erscheint, dass am Ort dieses Nichts nur empirische Bestimmungen des jeweiligen empirischen Objekts zu sehen sind, vor denen die Leere der Gegenständlichkeit selbst ins Unendliche zurückweicht. Sie bleibt sozusagen eine bloße Leere.

Mit einer Leere haben wir es auch im anderen Fall zu tun, bei dem den Kategorien das inhaltlich leere Subjekt der Gedanken hinzugesetzt wird. Aber im Unterschied zum Nichts des transzendentalen Objekts, ist das transzendente Subjekt als Subjekt der Kategorien ein *erscheinendes Nichts*. Dieses Nichts erscheint in der paradoxalen Gestalt eines Nichts, das ein Etwas ist. Wir können vom transzendentalen Subjekt, wie gesagt, nur unter der Bedingung sprechen, dass neben dem von ihm konstituierten phänomenalen Gegenstand auch dessen Phänomenalität selbst erscheint. Dass also die nichtige Distanz, die den phänomenalen Gegenstand von der „Sache selbst“ trennt und ihn damit zu dem macht, was er seinem ontologischen Status nach ist, eine bloße Erscheinung nämlich, als seine nichtsubstantielle Substanz zur Erscheinung kommt. Das ist der Sinn unserer Behauptung, das das transzendente Subjekt ein Nichts, das ein Etwas *ist*, sei. Das transzendente Subjekt erscheint, wenn die minimale, aber absolute Distanz, die den phänomenalen Gegenstand von der „Sache

selbst“ trennt, durch die *transzendente Reflexion* als das gesetzt wird, was sie, ontologisch gesehen, *ist* – das heißt, als dinghaft anwesende Abwesenheit der „Sache selbst“ im phänomenalen Gegenstand.

Unsere Darstellung einer möglichen Gestalt des transzendentalen Subjekts in der ersten *Kritik* führt uns so zu folgender Behauptung: Das transzendente Subjekt erscheint dann, wenn in der phänomenalen Welt ein materieller Körper erscheint, der *weder* Erscheinung *noch* die „Sache selbst“ ist – wir werden ihn als *transempirischen* Körper bezeichnen. Transempirisch deshalb, weil es um ein Fragment des Empirischen geht, in dem und durch den in der objektiven Realität etwas existiert, was nicht von dieser, d.h. der empirischen Welt ist - und zwar die Phänomenalität des Phänomens, seine nichtsubstantielle Substanz. Die absolute Leere des transzendentalen Subjekts ist einerseits die Bedingung der Möglichkeit jeder empirischen, gegenständlichen Erkenntnis. Andererseits steht diese Leere des Subjekts unter der Bedingung, selbst, sozusagen „*in persona*“, in einem Körper, der nicht der phänomenalen Welt angehört, dennoch aber darin anwesend ist, erscheinen zu müssen.

## II

Was entspricht aber in der ersten *Kritik* dem Körper dieser „transempirischen Phänomenalität“? Wir wollen versuchen, die Antwort auf diese Frage auf dem Umweg über eine andere Frage zu finden: Wie ist in die einfache, inhaltslose Vorstellung *Ich denke*, vermittelt derer sich das transzendente Subjekt präsentiert, die mir, dem *denkend Existierenden*, eigene Existenz einbezogen?

Kants Argumentation in der ersten *Kritik* erlaubt uns, wie bereits erwähnt, an den Ort der völlig inhaltsleeren Vorstellung *Ich denke* eine ganze Reihe von möglichen Verkörperungen des transzendentalen Subjektes zu setzen – nicht nur ein Ich, sondern auch ein Er, oder ein Es (des denkenden Dinges) kommen hier in Frage. Trotz dieser vorgeschlagenen Vielheit ist aber in Wahrheit die Rolle des transzendentalen Subjektes nur einem Kandidaten zugedacht. Sie wird für das Ich „meines Subjekts“, für das mir als „denkendem Wesen“ eigene Ich freigehalten. Genauer gesagt, sie ist dem Ich des denkenden Wesens zugedacht, das als Aussagesubjekt des Satzes *Ich denke*, d.h., als die im Punkt des *Ich denke* vereinheitlichte Vorstellung des Ich existiert. Das Ich im *Ich denke* ist eine völlig inhaltslose Vorstellung, gleichzeitig ist es aber immer auch „mein Ich“. Und

dieses Ich befindet sich nicht irgendwo „hinter“ dem transzendentalen Subjekt, sondern existiert genau im Punkt des *Ich denke* des transzendentalen Subjektes.

Der erste Schritt in unserem Versuch der Bestimmung, was in der *Kritik der reinen Vernunft* jener transempirischen Phänomenalität entsprechen könnte, in der unserer Behauptung nach das transzendente Subjekt zur Erscheinung kommt, führt uns also zur Gestalt des empirischen Ich, das jeweils meines ist. Der Satz *Ich denke* ist – so beginnt Kant in seinem Paralogismenabschnitt in der ersten *Kritik*<sup>9</sup> die Widerlegung von Descartes Versuch, die Existenz unmittelbar aus dem *cogito* abzuleiten - ein empirischer Satz. In diesem Satz ist schon eine Existenz eingeschlossen, und zwar meine Existenz als die eines Denkenden, und diese Existenz ist mit dem Satz selbst identisch. Gleichzeitig handelt es sich aber bei diesem Dasein, wie aus der Fortsetzung der Argumentation Kants folgt, nicht um meine empirische Existenz, um die empirische Vorstellung meines Ichs: „Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das *Ich* in diesem Satz sei eine empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört.“<sup>10</sup>

Sobald also das empirische Ich am Punkt des *Ich denke* des transzendentalen Subjekts existiert, ist seine Existenz schon nicht mehr die Existenz eines empirisch seienden, denkenden Wesens. Die empirische, vom *Ich denke* untrennbare Existenz meines Ichs bekommt an diesem Punkt eine empirische Prägung von ganz besonderer Art. Das Besondere dieser empirischen Existenz liegt darin, dass sie ganz unmittelbar, um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen, ein „transzendentes Prädikat“<sup>11</sup> darstellt. Das an das *Ich denke* des transzendentalen Subjekts gebundene Empirische meines empirischen Ich ist nicht mehr ein bloß äußerliches, sondern ein streng inneres Merkmal der transzendentalen Einrichtung. Es ist ein innerer Bestandteil dieser Einrichtung und als solches die (sinnliche) Bedingung dessen, was die transzendente Bedingung seiner eigenen Möglichkeit ist. So wenigstens verstehen wir hier Kants Überlegungen, dass die Existenz des Ich, die im Satz *Ich denke* miteinbezogen ist, keine kategoriale Existenz, sondern bloß eine „unbestimmte Wahrnehmung“ sei. Diese un-

148

<sup>9</sup> Cf. »Des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik erstes Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft«, *KrV*, B 300/A 341 ff.

<sup>10</sup> *KrV*, B 423, Anm.

<sup>11</sup> *Ibid.*, B 401/A 343.

bestimmte Wahrnehmung bedeutet, wie Kant schreibt, nur etwas „Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird. [...] Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens“.<sup>12</sup>

Gewiss liegen wir nicht falsch, wenn wir aus diesen Äußerungen Kants folgern, dass dem Empirischen im Satz *Ich denke* hier jene Bedeutung zugeschrieben wird, die in der kantischen Zweiheit von Transzendentalen und Empirischen diesem letzten zugeschrieben wird – das Empirische ist die Äußerlichkeit des Transzendenten, die von ihm untrennbar ist, jene Materie und jener Hintergrund des jeweiligen Lebenskontextes, die von der Vorstellung *Ich denke* ermöglicht und getragen, und von ihr für ihre eigene Verinhaltlichung gleichzeitig benötigt wird.

Kants Argumentation macht es uns aber auch möglich, das Empirische im empirischen Satz *Ich denke* noch in einer anderen Bedeutung zu verstehen. Zu dieser Bedeutung kommen wir, wenn wir uns bei unserem Deutungsversuch des Satzes, dass der Akt *Ich denke* ohne irgendeine empirische Vorstellung nicht möglich wäre, nicht zu schnell mit der für Kant üblichen Logik der Begriffspaare, einfacher gesagt nicht mit der Logik der Zwei, in unserem Fall der Zweiheit von Transzendentalen und Empirischen, zufriedenstellen, sondern anstatt dessen *an der Stelle* und *in* dieser Logik der Zwei eine Logik der Drei zur Sprache bringen. Wir denken dabei an die formelle Struktur der von Alain Badiou verwendeten Logik der Drei, die paradigmatisch in seiner Umwandlung des demokratischen Materialismus in die materialistische Dialektik festgelegt wird: es gibt nur Körper und Sprachen, außer, dass es noch Wahrheiten gibt;<sup>13</sup> Wahrheiten, die als innere Ausnahmen der Zwei von Körpern und Sprachen strukturiert sind.

Aber eine Übernahme der Logik der Drei aus der Philosophie A. Badiou ist nur deshalb gerechtfertigt, weil sie von Kants eigener Beweisführung ermöglicht

<sup>12</sup> *Ibid.*, B 423, Anm.

<sup>13</sup> Cf. Alain Badiou, *Logiken der Welten*, übers. von H. Jatho, Diaphanes 2009.

wird. Wir denken hier an Kants oben angeführte Aussage, dass die im Satz *Ich denke* einbezogene Existenz eine unbestimmte Wahrnehmung sei, ein Reales, das nur zum Denken überhaupt gegeben und *weder eine Erscheinung noch eine Sache an sich selbst sei*. Für uns ist hier die letzte Formulierung wesentlich. Wir verstehen sie folgendermaßen: Jenes im Satz *Ich denke* eingeschlossene empirische Dasein, das weder ein Phänomen noch die „Sache selbst“ sein kann, ist seinem ontologischen Status nach kein positiv gegebenes, empirisches Drittes. Oder genauer, wenn hier schon von einem Dritten gesprochen werden kann, dann nur insofern, als es im Moment des Negativen, in der Ambivalenz des „weder das eine, noch das andere“ seine Existenz finden kann. Es ist also etwas, was zur Zweiheit des Transzendentalen und Empirischen so gehört, dass es sie beide von Innen her transzendiert. Die im Satz des Transzendentalen eingeschlossene empirische Existenz *ist* ihrer Seinsweise nach eine *innere Ausnahme* sowohl des einen als auch des anderen, sowohl des Transzendentalen als auch des Empirischen, sowohl der Erscheinung als auch des Dings an sich. Es handelt sich um eine transempirische Existenz, das heißt, um ein Dasein, das in der zur Zwei des Transzendentalen und Empirischen gebildeten objektiven Realität so anwesend ist, dass es aus ihr abgezogen ist.

Versuchen wir jetzt den Begriff dieser transempirischen Existenz, dieser Ausnahme hinsichtlich dessen, was einzig existiert, d.h. hinsichtlich der Zwei des Transzendentalen und Empirischen, etwas näher zu bestimmen. Sehen wir uns kurz Kants Lehre von den zwei Ich an, vom „Ich, der ich denke“ und vom „Ich, das sich selbst anschaut“, bzw. vom Ich als „Intelligenz und *denkenden* Subjekt“ und vom (meinem) Ich als gedachtem Objekt.<sup>14</sup> Da das Ich als gedachtes Objekt ein Objekt des inneren Sinns ist, müssen wir natürlich wenigstens in groben Zügen auch auf Kants Theorie des inneren Sinns eingehen.

150

Der innere Sinn bietet bei Kant, wie wir wissen, dem Subjekt keinen privilegierten Zugang zu ihm selbst an, vielmehr macht er einen solchen Zugang gerade unmöglich. Im inneren Sinn ist das denkende Selbst als Objekt und keineswegs als Subjekt gesetzt. Ich erkenne mich selbst so, wie ich mir selbst erscheine, nicht als das, was ich an mir selbst bin. Streng genommen ist deshalb das empirische Ich kein Objekt. Oder besser, es ist nicht ein Objekt als Ich, sondern als etwas, was bloß Objekt ist. Meine „Seele“, die inneren Wandlungen mei-

---

<sup>14</sup> KrV, B 155.



nes Gemüts, sind natürlich im inneren Sinn gegenständlich gegeben. Aber das, was mir auf diese Weise gegeben ist, das ist meine Subjektivität *als Gegenstand*, nicht meine Subjektivität als Ich, als *Subjekt*. Streng genommen ist das denkende Subjekt kein Gegenstand des inneren Sinns. Gegenstand kann es nur als „Seele“, nicht als Subjekt sein.<sup>15</sup>

Kant gelingt es zwar, in seiner Theorie des inneren Sinns nachzuweisen, dass auch das denkende Wesen den von der Transzendentalen Analytik und Transzendentalen Logik festgesetzten Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis entsprechen muss. Wenigstens dem ersten Augenschein nach scheint es aber, dass dabei eine wesentliche Frage unbeantwortet bleibt, nämlich die Frage: Was ist eigentlich das Ich als Objekt seiner Seinsweise nach, ein Ich, das nichts anderes als ein Objekt ist? *Wie kann das Ich – gerade als Ich – ein Objekt sein?* Kurz, wie ist diese völlige Objektivierung des Ich zu verstehen?

Bei dieser Frage handelt es sich aber keineswegs um eine in Kants Argumentation offen gelassene Frage. Die Antwort darauf ist nämlich m. E. nach im Rahmen der Problematik des *Vorranges des Objekts* enthalten. In diesem Rahmen kann die Figur des empirischen Ich als bloßem Objekt als der bis zu seiner äußersten Grenze gelangte *Vorrang des Objekts* verstanden werden. Die äußerste Grenze des Vorrangs des Objekts ist aber der Punkt, an dem die *gänzliche Objektivierung* des empirischen Objekts mit der *Entleerung* des transzendentalen Subjekts, die als innere Bedingung seiner Möglichkeit fungiert, *unmittelbar zusammenfällt*. An diesem Punkt übernimmt die völlige Objektivierung des empirischen Ich die Rolle jenes Dritten, das als innere Ausnahme die Zwei des transzendentalen und empirischen Subjekts auf disjunktive Weise, sozusagen in ihrer *Ent-Zweiung*, miteinander verbindet. In der Form der völligen Objektivierung des empirischen Ich erscheint so ein Empirisches, das nicht Teil der phänomenalen Welt, in ihr aber dennoch anwesend ist.

Kant polemisiert mit dem Idealismus auf der Ebene seiner grundlegenden Voraussetzung, meine eigene Existenz sei durch die unmittelbare Erfahrung bewiesen, während die Erfahrung der äußeren Dinge nur mittelbar und problematisch

<sup>15</sup> Wir lehnen uns hier an die von Jocelyn Benoist in seinem Buch *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, Paris 1996, entwickelte Theorie des inneren Sinns bei Kant an.

sei.<sup>16</sup> Dem Verständnis der inneren Erfahrung als einer unmittelbaren Erfahrung widerspricht Kant, wie wir wissen, mit dem Argument, dass nur die äußere Erfahrung unmittelbar sei, die innere Erfahrung meiner selbst aber nur durch die Vermittlung der äußeren möglich wird. Die Erfahrung meiner selbst ist nur aufgrund der Erfahrung der äußeren Welt möglich. Und ein Teil dieser äußeren Welt bin immer schon auch ich. Und das heißt, dass ich auch mich selbst immer schon als etwas Äußeres, als Objekt unter Objekten erfahre. Die äußere Welt ist bei Kant in den inneren Sinn in dem Maße hineingenommen, als der innere Sinn von Anfang an in die äußere Welt heraus-gesetzt, etwas Weltliches ist. Nichts von dem, was dem inneren Sinn angehört, gehört in Wirklichkeit der Ordnung des Inneren an, das „Subjekt“ ist im inneren Sinn durch die Rezeptivität der Erkenntnismöglichkeit als bloßes Objekt gegeben. Mit anderen Worten, der innere Sinn wird zu etwas „Innerem“ erst dann, wenn er vollkommen mit dem „Äußeren“ ausgefüllt ist. Er ist ein Ort, der in Gänze aus dem Außen zusammengesetzt ist. Er ist im wörtlichen Sinn der Ort des *inneren Außen* des transzendentalen Subjekts, sozusagen der Ort seines inneren Exils.

Die Leere des transzendentalen Subjekts bedeutet nicht, wie wir schon hervorgehoben haben, dass dieses selbst einfach nichts wäre. Das transzendente Subjekt ist ein zur Erscheinung gekommenes, als *Etwas* erscheinendes Nichts. Dass es als Etwas erscheint, bedeutet im Rahmen des kantischen transzendentalen Ansatzes notwendigerweise, dass es etwas Empirisches ist: was nämlich nicht empirisch existiert, ist nichts. Aber die mit dem transzendentalen Subjekt verbundene empirische Gegebenheit ist nicht die empirische Erscheinung eines gegenständlich Seienden. Genauer gesagt, dieses Empirische, das Empirische meines Ichs, bedarf des transzendentalen Subjekts zwar als Körper seiner Existenz. Seine körperliche Existenz fällt aber nicht mit dem Empirischen meines Ichs zusammen, sie kann nicht darauf zurückgeführt werden. Die das transzendente Subjekt begleitende empirische Existenz ist ein Empirisches, dass nicht der empirischen Welt, der Welt des Objektiven angehört, darin aber dennoch anwesend ist. Anwesend ist es als inneres Moment des transzendentalen Subjekts selbst.

Mit anderen Worten, es ist als *daseiender Punkt* der völligen Entleerung des transzendentalen Subjektes anwesend. Diese völlige Entleerung des transzen-

<sup>16</sup> Cf. *KrV*, Widerlegung des Idealismus, B 274 ff.

dentalen Subjekts ist untrennbar mit dem *Vorrang des Objekts* in Kants Philosophie verbunden. In ihr wirkt die Unüberschreitbarkeit des empirischen Daseins, von dem das transzendente Subjekt in der Form des empirischen Ich begleitet wird, nicht mehr als etwas dem transzendentalen Subjekt Entgegengesetztes. Dieses Dasein erscheint als ein *innerer Überschuss* des transzendentalen Subjekts. Von einem zu seiner vollendeten Gestalt gekommenen *Vorrang des Objekts* in Kants Philosophie kann dann gesprochen werden, wenn das transzendente Subjekt in der Form eines überschüssigen Empirischen erscheint, das zu ihm gehört, gleichzeitig aber vom transzendentalen Subjekt nicht angeeignet, durch sein Konstitutionsvermögen nicht vermittelt werden kann. Es bleibt sein unaufhebbares *inneres Dawider*. Um noch einmal zu dem am Anfang angeführten Zitat zurückzukommen: „die Erfahrung ist das Subjekt nur als (topologisch) mit einem Realen, das ihm fehlt, verbundenes.“

Dem empirischen Dasein des transzendentalen Subjekts kommt eine besondere Seinsweise zu: Es ist ein Empirisches, dass zugleich etwas anderes und etwas mehr als das übliche, kategorial geregelte Empirische ist – ohne aber wirklich, das heißt kategorial geregelt, etwas anderes und etwas mehr zu sein. Deshalb haben wir es hier als *Transempirisches* bezeichnet. Bei dem *Ich denke* des transzendentalen Subjekts haben wir es mit dem Empirischen in einer doppelten Bedeutung zu tun.

Das mit ihm verbundene Empirische ist, erstens, mein empirisches Ich, die empirische Erscheinung meiner selbst als eines denkenden Wesens. Wir haben es hier mit der Zwei von Transzendentalem und Empirischem zu tun, das zusammen unsere phänomenale Welt und uns in ihr konstituiert. Gleichzeitig ist aber dieses Empirische, zweitens, noch der Ort eines anderen, überschüssigen Empirischen, eines, streng genommen, transempirischen Empirischen, das die phänomenale Welt als das in ihr Fehlende von innen her auflöst und transzendiert. Es ist eine anwesende Spur jener „Sache selbst“, die dadurch, dass sie der phänomenalen Welt entzogen ist, deren objektive Konsistenz ermöglicht.

An diesem Punkt angelangt, können wir unsere Nachzeichnung einer möglichen, nicht der Konstitution des Objekts untergeordneten Figur des transzendentalen Subjekts in der ersten *Kritik* beenden. Die Aufgabe einer weiteren Analyse des transzendentalen Subjekts im System der drei *Kritiken* Kants, die wir hier nicht unternehmen können, wäre nachzuweisen, dass und wie das Transempirische

in der *Kritik der Urteilskraft* mit dem Konzept des irreduzibel singulären *Falls des Gefühl der Lust/Unlust* auf die Ebene eines strengen Begriffs gehoben wird. Ebenso, dass und wie im Konzept der *reflektierenden Urteilskraft* der Anspruch der Selbstkritik der Vernunft verwirklicht wird, dass die Vernunft, obwohl sie sich, wie Kant sagt, „mit nichts als mit sich selbst beschäftigt“,<sup>17</sup> dennoch fähig ist, die subjektive Immanenz des bloßen Denkens zu überschreiten, um in der Erfahrungswelt auf spezifische Weise wirksam zu sein.<sup>18</sup> Die Aufgabe, die wir uns in diesem Beitrag gestellt haben, war viel bescheidener. Es ging nur darum zu prüfen, ob es möglich wäre, Kants Begriffsentwicklung des transzendentalen Subjekts in der ersten *Kritik* folgend, darin wenigstens in groben Zügen eine Gestalt des transzendentalen Subjekts nachzuzeichnen, die dieses nicht nur als Subjekt des Objekts erscheinen ließe. Womit auch gezeigt wäre, dass Kants Revolution in der Denkungsart noch etwas mehr in sich trägt, als bloß eine in allen Details ausgearbeitete Theorie des Objekts, begleitet von der Leerbestimmung des transzendentalen Subjekts und der Leerbestimmung des transzendentalen Objekts – dass sie tatsächlich eine Wende zum Subjekt ermöglicht. Die gesuchte Gestalt des Subjekts haben wir in der ersten *Kritik* in der Figur eines transzendentalen Subjekts gefunden, das zwar in sich leer ist, dessen Leere aber in Form der überschüssigen Gegenständlichkeit eines transempirischen Empirischen erscheint, die vom Subjekt, obwohl ihm angehörend, nie angeeignet werden kann und als sein inneres *Dawider* fungiert.

<sup>17</sup> Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, B708/A 680.

<sup>18</sup> Cf. dazu Rado Riha, « Sur le matérialisme de l’Idée », *Filozofski vestnik*, 2/2009, Ljubljana; Rado Riha, “The second Copernican turn in Kant’s philosophy”, Reason Plus Enjoyment Conference: 10–14 July 2015 Robert Webster Building, UNSW Australia. Ebenso: Rado Riha, *Kant in drugi kopernikanski obrat filozofije*, Založba ZRC, Ljubljana 2012, die deutsche Übersetzung *Kant und die zweite kopernikanische Wende der Philosophie* erscheint demnächst beim Turia + Kant Verlag, Wien.

Dirk Setton\*

## The Capacity to Sustain Receptivity Spontaneously: Imagination in Kant's Theory of Experience

One problem that is fundamental for a theory of experiential judgment lies in the question of how to understand the unity of spontaneity and receptivity that is essential to its exercise. According to Kant's original insight in the *Critique of Pure Reason*, any such theory has to conceive of two conditions of success of empirical judgments: In order to be about the world, judgments must relate to objects given to the subject *receptively*; yet in order to possess intentional determinacy, judgments depend on the application of concepts that belong to the *spontaneity* of the subject. Due to the fact that judgments are spontaneous, they have a normative characteristic: An experiential judgment expresses a commitment and thus inscribes itself into a "space of reasons." But due to the fact that such judgments are reliant on receptivity, they also bear a non-normative or "natural" characteristic, since awareness of the particulars that are comprehended in judgments as instances of something general (a concept, a norm, etc.) is constituted by "affectations" (the passive reception of sensible determinations), which seem to possess neither normative status nor conceptual content by themselves. The puzzle that surrounds the unity of both the spontaneity and the receptivity condition of judgment is thus: How is it possible for a non-normative and non-conceptual aspect (i.e. receptivity) to bear normative significance with regard to experiential judgments?

Kant's solution to this puzzle is usually understood as amounting to a conception of spontaneously conditioned receptivity, or of receptive spontaneity: For sensibility to be able to contribute to the formation of judgments and to bear normative significance, the nature of sensible affectations must be such that they are assessable by the faculty of judgment, and this can only be guaranteed by spontaneity and its guiding normative principles itself; the conditions of spontaneity hence constitutively enter the manner in which things are given to us in receptivity. Only to the extent, thus, that conceptual capacities are already actualized within the reception of sensations—which Kant explains with a conception of transcendental self-consciousness—is sensibility able to describe an

155

\* Goethe University, Frankfurt/Main

instance with normative value (a “tribunal of experience,” in Quine’s words<sup>1</sup>). In this way, however, the aspect of non-normative and non-conceptual determination that characterizes receptivity tends to disappear—and hence results in a risk of rendering the account of experiential judgments unintelligible.

The starting point of this paper is the assumption that such a picture is the result of an “idealist” misunderstanding of Kant’s account of experience in the first *Critique*—and of the “materialist” punchline of the conception of spontaneous receptivity that the latter involves. The proposal is that we should reconstruct the unity of spontaneity and receptivity in such a way that the judging subject spontaneously determines itself to be receptive, i.e. that the subject sustains his or her own sensible affections as affections self-actively. That aspect of spontaneity that brings sensible manifolds to bear as received manifolds is the power of imagination. The aim of the following considerations is to reconstruct some basic traits of Kant’s conception of imagination in the so-called A and B deductions of the first *Critique*, and to sketch out an argument that highlights receptivity as a non-normative factor bearing a normative impact on judging.

The first section is concerned with the philosophical introduction of Kant’s concepts of spontaneity and receptivity and with a certain impasse that might be discernible in contemporary interpretations of Kant’s elucidation of their unity. The second and third sections attempt to present a brief sketch of Kant’s notion of cognitive imagination as a quasi-materialist account of the role of receptivity in judgment. This sketch involves the following: a clarification of what it means that imagination is at once an actualization of sensibility and an actualization of the understanding (i.e. of original apperception); an explanation why this involves the idea of a certain “self-division” or even “self-estrangement” of the understanding from itself; an account of the specific mode of “active passivity” characterizing this functioning; and a hint at the peculiar (quasi-aesthetic) normativity that imagination bears.

---

<sup>1</sup> Quoted in: John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, London: Harvard University Press, 1994, pp. xii-xvi.

## 1. The Puzzle of Receptivity

The problem of how to understand the unity of spontaneity and receptivity, or understanding and sensibility, emerges from the two conditions of success that reside a priori in the self-understanding implicit in experiential judging. McDowell calls the first condition “minimal empiricism”:<sup>2</sup> Empirical judgments purport to disclose something about the world as it is, and this presupposes a capacity of *receptivity* on the part of the subject. The presupposition of receptivity means that my judgment stands in a relation of “ontological” dependence on its object: the reality and hence validity of the determination that my judgment ascribes to the object depends on the reality of the object—and not *vice versa*.<sup>3</sup> Therefore, the object must be *given* to me beforehand, namely through the “affection” of my senses.

On the basis of this first condition, then, it may seem obvious to locate the source of the normativity of empirical judgments in this affectively mediated relation to the object. But this results in an *empiricist* view that is based on what McDowell calls with Sellars the “myth of the given”:<sup>4</sup> For the mere reception of sensible affections does not deliver “complete” representations of objects, but rather leads only to modifications in the stream of impressions, i.e. to a loose manifold of sensations, not to *intentional* representations relating to objects on their own accord. A “givenness” of objects on the basis of sheer receptivity hence seems out of the question. This is why McDowell speaks of *minimal* empiricism: The mere reception of sensations, although indispensable, does not seem to function as *determining* with respect to empirical judgments.

What constitutes an intentional relationship to an object—and with this, we arrive at the second condition of success residing a priori in the self-understanding of experiential judging—is rather the “application” of concepts: In order to relate a sensible intuition to an object, this intuition must represent something *as* something; and since “sheer receptivity,” as McDowell maintains, cannot possess such an intentional character (because it only changes the inner state

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. xii.

<sup>3</sup> See Stephen Engstrom, “Understanding and Sensibility,” *Inquiry* 49:1 (2006), pp. 2–25.

<sup>4</sup> Cf. McDowell, *Mind and World*, pp. xiv–xvi, p. 25f.

of the subject),<sup>5</sup> we should conceive of empirical judgments as constituted at the same time *spontaneously*. Representing something as something is a “self-activity,” because it has the principles of relating to objects in itself and hence governs itself on its own accord. And insofar as the receptivity of sensibility cannot determine cognitive judgments in a causal way, the latter possess an essentially normative character: They bear a claim to appropriateness and are governed as such by the consciousness to ascribe predicates to an object on the basis of a reason, namely on the basis of the receptively mediated object itself.

Yet how is it possible for such an object—an object essentially facilitated by affection—to bear normative significance for the activity of empirical judging, if receptivity alone is not able to establish a qualified relation to an object that could function as a “rule” according to which the judging subject is committed to determining the object? Kant’s famous answer is that we should conceive of the transcendental conditions of the spontaneity of understanding as constitutively entering the “manner” in which objects are given to us in sensibility. For on this account it seems that sensible intuitions can in fact have the normative validity characteristic of experiential judgments: they count as empirical grounds. So Kant’s claim is that the peculiar source in virtue of which the sensible representation of an object mediated by receptivity is able to play this normative role resides in the spontaneity of the understanding—namely in the structure of the very self-consciousness that carries the spontaneity of judgment. Kant’s central thought is, of course, that we should conceive of the pervasive identity of one and the same logical function of the “I think” as bringing every sensible representation—in order to be cognitive at all—under the condition of the necessary unity of consciousness. And since, as Kant holds, the system of logical functions of judgment basically defines the conditions under which representations of objects are able to stand and to sustain a standing within the unitary coherence of one self-consciousness, the spontaneity of understanding thus constitutes the conditions of objectivity in general.

158

The problem is obviously how this strong conception of spontaneity might be reconciled with the condition of receptivity, that is, without dismissing the “minimal empiricism” and degenerate into a version of “coherentism,” as

---

<sup>5</sup> See John McDowell, “Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality,” *The Journal of Philosophy* XCV:9 (1998), pp. 431–491, here pp. 452–470.



McDowell writes, which identifies the source of normativity one-sidedly with the coherence of a holistic and inferential system of judgments.<sup>6</sup> How, in other words, are we to avoid both an “empiricism” and a “rationalism” about the normativity of experiential judgments? The neuralgic point for a solution to this problem obviously lies in the topic of Kant’s transcendental deduction: How is it possible that the transcendental conditions of the spontaneity of understanding constitutively enter the way in which objects are given to us in sensibility? For in order to have normative significance with regard to the formation of judgments, the reception of sensible manifolds must already involve some aspect of spontaneity—an activity on the part of the subject that Kant describes as “synthesis”<sup>7</sup>—because otherwise, sensible intuitions would not amount to the presentation of an experiential object at all.

In contemporary debates concerning the interpretation of Kant’s solution to the problem, however, we can discern two tendencies that seem to form equally unsatisfactory alternatives: In reconstructing Kant’s idea that the conditions of spontaneity constitutively enter the manner in which things are given to us, we either arrive at an account in which the non-normative or non-conceptual element of receptivity tends to be obliterated,<sup>8</sup> or we end up with a picture of sensible experience as a composite containing non-normative and normative aspects without being able to understand the very necessity that holds these heterogeneous aspects together.<sup>9</sup> Both tendencies share a common thread: They try to maintain the normative character of intuitions by ascribing an aspect of spontaneity to them. This seems fair enough, for it would be odd to claim that we immediately receive representations of objects; rather, the formation of singular and immediate representations in the form of intuitions should be construed as a response to affections, namely as an activity of “synthesizing” sensible manifolds. The difference between both tendencies as regards interpreting

<sup>6</sup> See McDowell, *Mind and World*, pp. 16–23.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A.W. Wood, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998, A 77, p. 210. Hereinafter referred to parenthetically in the text as KrV. Page references will be, as usual, to the original A and B editions of the text.

<sup>8</sup> Cf. McDowell, *Mind and World*, Lectures I-II, pp. 3–45.

<sup>9</sup> I will try to explain this assessment later in the text. The approaches I have in mind are found in Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London: Routledge, 1968, Ch. 1–2, pp. 1–59, and Hannah Ginsborg, “Kant and the Problem of Experience,” *Philosophical Topics* 34:1 (2006), pp. 59–106.

Kant resides in the exact specification of this synthetic activity and the space they provide for the non-normative characteristic of receptivity.

John McDowell, as the most well-known representative of the first tendency, understands Kant as maintaining that the very point of the categories of the understanding with respect to sensibility consists in constituting the intentionality of intuitions in such a way that sensible experiences can figure as reasons for empirical judgments. According to McDowell, he tries to solve the problem by conceiving of sensible intuitions as actualizations of the understanding, namely in the sense of a “faculty of concepts” (AA 9:36):<sup>10</sup> To the extent that intuition has—from the very beginning, through and through—conceptual content, it can determine judgments in a normative way.<sup>11</sup> For McDowell, though, this does not amount to cancelling out the receptive nature of intuition and, with it, of “minimal empiricism,” since the intentionality of intuition lacks the attitude of assent characteristic of the spontaneity of judgments alone. Intuitions are therefore not an actualization of the understanding in the sense of a “*faculty of judging*” (KrV, A49).<sup>12</sup> The lack of such a judgmental attitude shall hence make it intelligible that the actualization of concepts in sensibility occurs in a receptive way—namely because the subject does not take a stand on sensible representations, but rather relates to them only acquiescently.<sup>13</sup> McDowell’s account is thus a conception of receptive spontaneity: Concepts are not “exercised *on* an extra-conceptual deliverance of receptivity,” but rather “drawn on *in* receptivity” in a passive manner.<sup>14</sup>

For McDowell, thus, the philosophically relevant notion of receptivity does not seem to be much more than a label for a specific mode of actualization of spontaneity, that is, a passive way of exercising our understanding as a capacity of concepts. So whatever the senses may deliver—it is always already conceptually articulated. Thereby, however, the very aspect that characterizes receptivity as

160

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *The Jäsche logic*, in: *Lectures on logic*, trans. J. Michael Young, Cambridge, New York: Cambridge University Press 1992, p. 546. In the Akademie edition: Immanuel Kant, *Logik*, in *Gesammelte Schriften*, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, Vol. 9, Berlin: Reimer, 1923, p. 36.

<sup>11</sup> See McDowell, *Mind and World*, p. 46.

<sup>12</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 205.

<sup>13</sup> Cf. McDowell, “Having the World in View,” p. 439f.

<sup>14</sup> McDowell, *Mind and World*, p. 9.

a non-spontaneous capacity is disregarded, i.e. the moment of *being- or becoming-determined* in a factual, non-normative way. And insofar as this moment disappears, the first condition of success of experiential judgment is threatened with becoming unintelligible. We must therefore find an answer to the very puzzle that surrounds Kant's notion of receptivity (and that McDowell does not accept as a problem): How is it possible that a non-normative or non-conceptual factor as such bears normative significance for experiential judgments?

Contrary to McDowell, it is this very aspect that Sellars or Ginsborg want to maintain in their accounts. They try to solve the puzzle by construing intuition as a kind of composite structure containing, on the one hand, a natural or non-conceptual aspect, and on the other a normative aspect. Ginsborg, for example, rejects the idea that intuitions could be able to perform the role that McDowell ascribes to them—namely, to function as rational grounds for judgments—without containing a kind of normative stance.<sup>15</sup> Therefore, she opts for a strategy diametrically opposed to McDowell's: She denies that intuitions have conceptual content, yet holds that they bear a primitive judgmental attitude:<sup>16</sup> The synthetic presentation of sensible appearances entails “a sense of [its] appropriateness to the present circumstances of perception,”<sup>17</sup> that is, “a normative demand” according to which “anyone else in [the same] circumstances ought to synthesize in just this way.”<sup>18</sup> This “primitive” sense of appropriateness, however, lacks any orienting or guiding role with respect to the activity of synthesizing sensible manifolds itself;<sup>19</sup> Ginsborg rather conceives of the combining of sensible manifolds as the actualization of a *natural* disposition to associate representations in reaction to the affection of our senses.<sup>20</sup> In this way, she would like to highlight the distinct cognitive role of receptivity, which consists not least in facilitating the acquisition of new empirical concepts. But since our habitual mechanisms of association are not guided by any rule (concept or schema)—they are rather structured like regular patterns—Ginsborg's picture appears as the mere juxtaposition of two separate moments: the habitual association and combination of sensations, on the one hand, and a primitive sense of normativity with respect

<sup>15</sup> Ginsborg, “Kant and the Problem of Experience,” p. 79f.

<sup>16</sup> See *ibid.*, p. 91.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 96.

to this activity, on the other. The latter gives the former a “normative twist,” because it expresses an assent or commitment<sup>21</sup>—an assent, though, that seems simply added to the activity of habitual association. What remains unclear in Ginsborg’s account, thus, is the unity holding these heterogeneous aspects together: Her view gives the impression of a mere juxtaposition of two loosely connected elements.

## 2. A “Materialist” Solution: Two Modes of Spontaneity

The assumption I want to pursue below is that these two unsatisfactory alternatives—the opposed tendencies that McDowell and Ginsborg exemplify—are both the result of an underestimation of Kant’s account of *imagination* in the first *Critique* and the conception of spontaneous receptivity that it involves. My suggestion is thus to conceive of the notion of cognitive imagination as providing the key to understanding the unity of spontaneity and receptivity: Imagination describes the capacity to *sustain one’s own receptivity self-actively*. If the synthesizing of manifolds should be understood as an activity that “draws on” concepts in sensibility, on the one hand, then the “faculty of concepts” cannot be the spontaneous activity that realizes the synthesizing in the first place; rather, synthesis initially describes both pre-conceptual and pre-judgmental operation, which provides the element of “materiality” that is necessary for experience. But if, on the other hand, such activity of synthesizing must be conceived as bearing normative significance with regard to the formation of judgments, it cannot be characterized as the actualization of a natural disposition; rather, we should maintain that sensible synthesis is in fact the actualization of a capacity that is every bit as spontaneous as receptive—an actualization that, precisely because of this double character, puts a kind of “normative pressure” on the activity of judgment. Imaginative synthesis hence marks the manner in which the subject receives the “matter” of experience; yet since we are dealing not with “sheer” receptivity but with *spontaneous* receptivity, “matter” (in the sense of an apprehended manifold of sensations) qualifies as the “outside” of the subject brought to bear as such in the subject. So if the unity of the understanding with sensibility resides in spontaneity itself, as Kant holds, then we should conceive of spontaneity’s ability to constitute this unity such that it must be able to operate “besides oneself,” as it were: The cognitive power of imagination describes

162

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 92.

*a spontaneity invested in receptivity itself.* And due to such “para-spontaneity” pertaining to receptivity, imagination’s synthetic activity brings receptivity to bear a normative impact on the spontaneity of judgment—although not by accompanying sensible syntheses with a primitive normative stance, but rather by *affecting* the “inner sense” of the subject and thereby triggering an actualization of the understanding, namely by drawing on concepts (perhaps in a demonstrative manner<sup>22</sup>) in the synthetic presentation of sensible appearances.

If it is possible to reconstruct Kant’s argument along these lines, we can avoid both a re-introduction of the “empiricist” notion of a natural disposition of association and an “idealist” disregard of the non-normative aspect of receptivity. Instead, Kant’s account of imagination comes close to what Adorno describes as a *passing to materialism* in his *Negative Dialectics*.<sup>23</sup> Adorno introduces his idea of materialism by distinguishing it from both empiricist and idealist approaches. His argument corresponds in substance to Kant’s insight into the two normative conditions of experiential judgment, i.e. spontaneity and receptivity: On the one hand, the object of experience is neither a “given” nor is it based on so-called “immediate data” received through sensible affection.<sup>24</sup> On the contrary, the object should be conceived as “mediated”: “Mediation of the object means that it must not be statically, dogmatically hypostatized but can be known only as it entwines with subjectivity.”<sup>25</sup> But the Kantian insight that objectivity rests on the spontaneity of the subject—that the conditions of spontaneity constitute the manner in which things are given to us in receptivity—does not imply, on the other hand, that the givenness of the object is a *product* of the subject: “That the definitions [*Bestimmungen*] which make the object concrete are merely imposed upon it—this rule applies only where the faith in the primacy of subjectivity remains unshaken.”<sup>26</sup> According to Adorno, the flaw of “idealism” resides in the idea that the cognitive capacities of the subject can be understood independent-

<sup>22</sup> Cf. McDowell, *Mind and World*, pp. 56–60.

<sup>23</sup> Cf. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E.B. Ashton, London, New York: Routledge 1973, pp. 192–196. I am grateful to Christoph Menke for making me aware of these passages. For his interpretation of Adorno’s idea of materialism, see his *Kritik der Rechte*, Berlin: Suhrkamp, 2015, pp. 169–171 and p. 378f.

<sup>24</sup> See Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 186–189 and pp. 194–197.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 187.

ly from the fact that they are about objects<sup>27</sup>—namely about objects that *ontologically precede* their intentional representation. Adorno’s objection against the idealist “primacy of subjectivity” (as well as against empiricism) is therefore a *dialectical* understanding of the unity of spontaneity and receptivity. Both cannot be understood separately, on their own terms, because they are what they are only *in mediation with each other*: Spontaneity is essentially the spontaneity of a genuinely receptive capacity, and receptivity is an essential aspect of a genuinely spontaneous capacity. Therefore, we must conceive of spontaneity and receptivity as aspects of one and the same capacity—namely of the sensible as well as conceptual capacity of cognition.<sup>28</sup>

If we stop here, nothing in Adorno’s view seems to prevent us from accepting McDowell’s approach to Kant. But the materialist punchline of Adorno’s argument does not become clear until we understand how he conceives of the dialectical unity of the spontaneity of the subject and the receptivity toward objects: For it “is by passing to the object’s preponderance that dialectics is rendered materialistic.”<sup>29</sup> Adorno thus puts emphasis on the fact that it is characteristic of a materialist understanding of experience that the “object”—and with it the receptivity of the subject—possesses a certain priority within the dialectical unity of cognition. He argues that this does not mean that the object is logically independent of the subject’s spontaneity. “To grant precedence to the object means to make progressive qualitative distinctions between things which in themselves are indirect [*Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende Unterscheidung von in sich Vermitteltem*]; it means a moment in dialectics—not beyond dialectics, but articulated in dialectics.”<sup>30</sup> Thus, within the course of experiencing, the constitutive aspects of our sensible capacity for cognition differentiate themselves from themselves progressively, namely such that receptivity (to objects) takes precedence over spontaneity. But because both aspects form a unity of reciprocal mediation, the process of experiencing does not simply separate spontaneity (the activity of judging) from receptivity (the passivity of intuition), but rather differentiates *two modes of actualizing their unity*: spontaneous receptivity in the

164

<sup>27</sup> See Andrea Kern, “Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung,” in: *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, ed. A. Honneth and C. Menke, Berlin: Akademie Verlag, 2006, pp. 49–68, here p. 59.

<sup>28</sup> See *ibid.*, p. 62.

<sup>29</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, p. 192.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 184.

sense of a spontaneity invested in sensibility (i.e. imagination as the synthetic presentation of intuitive objects), on the one hand, and receptive spontaneity, that is, a spontaneity essentially related to sensibility (i.e. empirical concept formation and experiential judgment), on the other. To understand this differentiation in materialist terms means to understand the relation of both moments as an asymmetrical dependence with normative consequences: The actualization of the spontaneity of judgment depends on the actualization of the spontaneous receptivity of sensibility, i.e. of imagination, and not *vice versa*. This is a relation of “ontological” dependence: The spontaneity of the understanding becomes actual on condition of the actuality of (spontaneous) receptivity. On account of this dependency, the understanding remains essentially orientated at sensibility. And since the actualization of the latter conditions the actualization of the former, it marks the very point of experience, that is, the “preponderance of the object” with respect to the judging of the subject.<sup>31</sup>

Is it possible to introduce this dialectical differentiation and the materialist preponderance of the object with regard to Kant’s theory of experience? As a first step, we should concede that it is indeed essential to Kant’s approach that spontaneity and receptivity describe aspects of one and the same capacity for sensible cognition: Only on the basis of the insight that both the act of judgment and the act of intuition are actualizations of one capacity we will be able to understand the unity of spontaneity and receptivity.<sup>32</sup> This seems to be the very point that Kant makes in the famous passage in § 10 of the first *Critique*: “The same function that gives unity to the different representations *in a judgment* also gives unity to the mere synthesis of representations *in an intuition*.” (KrV, B104f.)<sup>33</sup> In this sentence we can discern two accentuations: According to the first and obvious emphasis, Kant makes a claim for the sameness of the function being

<sup>31</sup> This does not contradict the “transcendental priority” of the conditions of spontaneity (i.e. the unity of apperception and categorical determinacy) with regard to receptivity, since it is precisely because of the “existential priority” of the (spontaneous) receptivity to objects that the spontaneity of judgment remains essentially oriented at sensibility—and counts hence as *experiential* judgment.

<sup>32</sup> See Christopher P. Long, “Two Powers, One Ability: The Understanding and Imagination in Kant’s Critical Philosophy,” *The Southern Journal of Philosophy* XXXVI (1998), pp. 233–253, especially p. 234 and p. 240; see also Andrea Kern, “Spontaneity and Receptivity in Kant’s Theory of Knowledge,” *Philosophical Topics* 34:1/2 (2006), pp. 145–162, especially pp. 155–158.

<sup>33</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 211.

at work both in the synthesis of sensible manifolds and in empirical judgments; and because of this, the ability of sensible synthesis and the ability of judgment take root in the same function (i.e. the synthetic unity of apperception). But with regard to the second emphasis in this passage, Kant also holds that “the same function” appears twice, and obviously *must* appear twice: “in a judgment” and “in an intuition.” Spontaneity, therefore, is operative not only in judging, but also in sensibility, namely “under the name of the imagination.” (KrV, B162)<sup>34</sup> A materialist interpretation of this doubling would maintain that the “function” of spontaneity accomplishes the unity of sensibility and the understanding only to the extent that it *divides* or even *splits itself from itself*, and thus encounters itself “in intuition” in an estranged shape.

But what compels us to grasp this doubling of spontaneity in the sense of a *Selbstentzweiung* (“self-diremption”)? Why would it not be sufficient to read this point along the lines of McDowell’s approach by claiming that judgment is the result of an active actualization of our sensible capacity for cognition, while sensible intuition is equivalent to the passive mode of actualization of the same capacity? In this interpretation, spontaneity and receptivity would simply describe two different modes of actualizing the same cognitive capacity; and the actualization of the receptive mode would count as the result of an impact of empirical objects on the subject’s senses and hence as something that the subject (due to the lack of spontaneity) cannot be accountable for.<sup>35</sup> However, the problem of this interpretation lies in its incapacity to account for the very possibility of the “passive” actualizing of our cognitive capacity of experience. For this is precisely the achievement of Kant’s notion of imagination. If we simply stay with this interpretation and let it go at that, the idea of the imagination does not seem to carry much actual weight within Kant’s theory of experience—and many scholars see it that way: For most readers, it is rather the concept of the understanding that accomplishes the whole explanatory work in Kant’s account of receptivity.<sup>36</sup> But this cannot be true, for how is it possible

<sup>34</sup> “It is one and the same spontaneity that, there [i.e. in the synthesis of apprehension] under the name of imagination and here [in the synthesis of apperception] under the name of understanding, brings combination into the manifold of intuition.” (*Ibid.*, p. 262).

<sup>35</sup> See McDowell, “Having the World in View,” p. 440; see also Kern, “Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung,” p. 63.

<sup>36</sup> For instance, Peter Strawson holds that Kant’s use of the notion of imagination is, although “worth considering,” rather “metaphorical,” see his “Imagination and Percep-



that the spontaneity of our “faculty of concepts” is actualized as a result of the impact that objects have on our senses, namely such that it is *due to this impact* that specific (demonstrative) concepts are actualized in sensibility? This is possible only if we conceive of the manner in which receptivity is “mediated” with spontaneity such that the receptivity of the subject is vested with the “active” power to draw on concepts, and this presupposes a mode of spontaneity that *pertains to receptivity itself* and *distances itself* at the same time from the spontaneity of judging (and, with it, from the activities of abstraction, comparison and reflection that judging presupposes). For as Adorno writes: “An object can be conceived only by a subject but always remains something other than the subject.”<sup>37</sup> To guarantee that the experiential consciousness of an object is at the same time consciousness of the otherness of the object, the condition of receptiveness (of being-determined) must be the very characterizing feature of sensible consciousness. But since receptivity necessarily involves spontaneity, the latter should be defined as *sustaining the receptive characteristic* essential to sensibility, and must therefore describe a capacity to determine one’s sensible representations such that their receptive nature is maintained throughout.

Thus, in order to preserve the “otherness” of the experiential object, the “otherness” of the sensible mode of spontaneity with regard to its intellectual mode must be guaranteed. And in order to elucidate such “self-diremption” of spontaneity, Kant’s theory of the imagination as a peculiar mode of understanding is pertinent. Against the background of this duality in the actualization of the understanding, Kant’s hovering between conceiving of the power of imagination as a third basic faculty of the mind<sup>38</sup> and conceiving of the power of imagination as a “function of the understanding”<sup>39</sup> becomes accessible, since the

---

tion,” in: *Kant on Pure Reason*, ed. R. Walker, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 82–99, here p. 89. John McDowell leaves “only one task” for productive imagination in perception: “The productive imagination generates representations with conceptual content partly expressible by phrases of the form ‘this such’,” see his “Sensory Consciousness in Kant and Sellars,” *Philosophical Topics* 34.1/2 (2006), pp. 311–326, here p. 323. And Beatrice Longuenesse (in her *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, 2001, p. 207) emphasizes that we are dealing in fact with an “‘appropriation’ of imagination by understanding.”

<sup>37</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, p. 183.

<sup>38</sup> See KrV, A115 and A124 (Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 236 and p. 241).

<sup>39</sup> See KrV, B103 (Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 210).

hovering underscores both the proximity and the distance between imagination and the understanding. In other words, the manner in which the understanding is actualized in sensibility is clearly distinguished from the manner in which the default actualization of understanding in judgments is realized. The idea I would like to pursue below is accordingly that the mode of actualization called “imagination” precisely describes the *non-normative* manner in which receptivity is provided with its normative significance for judgments.

### 3. Imagination as Spontaneous Receptivity

The passage in § 10 where Kant introduces the concept of synthesis and where he defines the latter as an act of imagination, already suggests that the entrance of the understanding as a power of imagination equals a sort of understanding-without-understanding: “Synthesis in general is [...] the mere effect of the imagination, a blind though indispensable function of the soul”—in his own copy of the first *Critique*, Kant replaces this clause with “function of the understanding”—“without which we would have no cognition at all, but of which we are seldom even conscious.” (KrV, A78/B103)<sup>40</sup> Thus, we are dealing with a blind and unconscious functioning. In virtue of being a non-self-conscious actualization of the understanding, the subject cannot be conscious of this functioning *as a spontaneity* or even as its own activity. And in virtue of its un- or preconscious character, the operation of imagination is “blind,” i.e. it is primarily not governed by a rule of synthesis or a concept. But this does not imply that the activity of imagination is arbitrary or just a habitual mechanism, since if we have to conceive of it as a function of the understanding, then we should assume that a principle of spontaneity is implicitly actualized in its being-at-work. For this reason, Kant maintains that the synthesizing imagination possesses a *transcendental* dimension—i.e. that it performs an a priori synthesis, which makes the reception of sensible manifolds possible in the first place. This a priori synthesis resides in the very *form* of its activity: to “bring into combination the manifold of intuition on the one side and the condition of the necessary unity of apperception on the other.” (KrV, A124)<sup>41</sup> For Kant, then, the “synthesis of the manifold in imagination [is] transcendental if, without distinction of the intuitions, it concerns nothing but the connection of the manifold a priori,” which means

168

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 241.

that this synthesis refers to the pure forms of receptivity, i.e. space and time, but in such a way that it establishes a relation a priori “to the original unity of apperception.” (KrV, A118)<sup>42</sup> The unconscious and blind synthetic activity of imagination, in other words, consists in actualizing the forms of space and time by bringing the manifold received through sensible affection into a “minimally” unitary connectedness—that is, into the nexus of *one* space and *one* time. Thereby, imagination presents this manifold in a “figurative” way: as spatiotemporally extended within one spatiotemporal connectedness. And the power of imagination is actually able to accomplish this insofar as it counts as an actualization of original apperception. Yet obviously we are concerned with a quite peculiar actualization of apperception, since it is a matter not of the unified coherence of one self-consciousness but rather of a unitary nexus lying *solely* in the “blind” activity of imagination: We find a sense of apperception in the coherent “acting,” in the sameness of both the pre-conceptual and pre-categorical ways in which the imagination *proceeds* with affections.

In order to see how this minimally or quasi-apperceptive functioning of imagination relates to the question of receptivity, we should be aware of the *peculiar characteristic of its activity*, which in the transcendental deduction of the A edition Kant describes with reference to the three basic forms of synthesis (i.e. apprehension, reproduction, and recognition). Initially, Kant attributes only the synthesis of reproduction to imagination—and he obviously has in mind the traditional definition of imagination as a reproductive capacity: “*Imagination* is the faculty for representing an object even *without its presence* in intuition.” (KrV, B151)<sup>43</sup> Subsequently, however, in the deduction chapter in the B edition, Kant condenses the three syntheses into a unified threefold synthesis called “figurative synthesis,” and holds that it belongs to the power of imagination.<sup>44</sup> I will briefly discuss the reason why the capacity for representing something absent is the very capacity that concurrently constitutes the presence of something for the subject. The important thing to note first is why the power of imagination is essentially actualized “in intuition”: because in its most basic form, imagination’s activity becomes actual due to the affection of the senses—namely in order to facilitate the subject’s exposure to affections. The synthetic activity

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>44</sup> KrV, B151 (Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 256).

of imagination is hence passively induced: It is the affection of our senses that determines the actualization of synthetic imagination.

As soon as we take Kant's description of the particular characteristic of this synthetic activity into consideration, it becomes clear that these syntheses sustain the necessary relation to receptivity *continuously*—without “substituting” receptiveness with spontaneity. Kant characterizes the activity of apprehension as “running through” an affective manifold, thereby taking it together and differentiating it (KrV, A77, A99)<sup>45</sup>—that is, holding a manifold together by keeping its moments different. Such differentiating and taking-together presupposes that in advancing from impression to impression, past affections are not forgotten but kept together anytime (KrV, A102).<sup>46</sup> And such a reproduction of past impressions would in turn not be possible if there were not a sense of sameness of the repeated elements that are involved, namely some primitive synthesis of “recognition.” (KrV, 103f.)<sup>47</sup> But such recognition does not amount to grasping something particular as an instance of something general; rather, in taking-up and reproducing impressions, the imagination detaches impressions from their affective presence, they gain an independent actuality in or as the subject, which provides these impressions with a certain generality—the generality of “images.”<sup>48</sup> In this way, imagination brings present impressions *virtually* together with the totality of every impression the subject ever had, thereby *contracting* present impressions with past ones, but not in the sense of a simple association or juxtaposition, but rather of a superimposition of a bunch of impressions, i.e. in the sense of *letting present and past impressions pervade each other*.<sup>49</sup> Thus, imagination constitutes a sense of non-conscious sameness, yet not “in a concept” but “in an image.” It is hence because of such a holding-together, of such a charging of present impressions with past ones, that the intuition of a present appearance becomes permeated with absence; and this is the reason why the

170

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 210, p. 228f.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 230f.

<sup>48</sup> See KrV, A120f. (Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 239).

<sup>49</sup> Cf. Hegel's account of imagination in the psychology section in his *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* from 1830: G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, trans. W. Wallace and A.V. Miller, revised M. Inwood, Oxford, New York: Oxford University Press, 2010, § 455, pp. 188–191.

threefold synthesis of apprehending, reproducing, and recognizing essentially describes an activity of imagination.

It is important to note that it is precisely this complex functioning of imagination that *realizes*, or brings off, received manifolds in their receptive character, that is, *as* receptions. For it is first and foremost due to the fact of imagination's synthetic activity that the pure forms of intuition, space and time, are actualized: Because imagination is the activity which takes up a manifold *as a manifold*, that is, which runs through it by keeping the manifold together, as well as its moments different, the spatiotemporal articulation of a manifold becomes apparent. In this sense, transcendental imagination constitutes the spatiality and temporality of the sensible *as determinable through affection* in the first place—by taking-up and sustaining the subject's state of "being-determined" self-actively.

Up to this point, I have attempted to maintain that imagination is every bit an actualization of the faculty of spontaneity as it is an actualization of the faculty of receptivity. And thereby I have tried to preserve the basic non-conscious characteristic of its functioning. But the point is of course that the unconscious activity of imagination realizes the *becoming-aware* of affections in the shape of the appearance of a sensible and "indeterminate" object. This becoming-conscious is an essentially unitary process, it describes the unity of a synthetic activity that brings the sensible under concepts (in the sense of "*auf* Begriffe", not "*unter* Begriffe"<sup>50</sup>) and which lets a manifold of affections become the representation of a synthetic unity of a manifold. But this synthetic activity implies a sudden "change" or "turn"—the turning of non-conscious into conscious, of non-intentional into intentional. It is Kant's concept of *self-affection* that marks this change.

171

The synthesis of imagination describes the activity of "bringing" (or "positing") the manifolds of impressions into the original unity of apperception, namely as something *to apperceive*, as something that *must* be thought as a persistent determination within the objective unity of one self-consciousness. But such "positing" takes place *through affection*—and it is precisely due to this fact that imagination describes a spontaneity that operates as the "agency" of receptivity

---

<sup>50</sup> See KrV, B135f. (Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 248).

in the subject—a spontaneity, thus, *which does not distinguish itself from receptivity*. As far as I understand it, Kant’s story of self-affection (KrV, B150-156)<sup>51</sup> goes, very briefly stated, like this: It is the unconscious, passively active functioning of imagination itself that *affects* inner sense and enforces thereby an actualization of temporality (as the form of inner sense), namely such that this form undergoes what Kant calls “schematization.” It is thus the very activity of imagination, in its very *form* of taking-up and running-through and keeping-distinct and bringing-together, which affects inner sense in such a way that the synthetic characteristic of the *activity of receiving* a manifold *appears* as the synthetic characteristic of *the sensible manifold itself*. And insofar as the activity of imagination possesses a transcendental character, which has its root ultimately in transcendental apperception, inner sense and its form of time also undergo an a priori schematization through auto-affection.

Where does this leave us with regard to the puzzle of receptivity outlined in the first part? Kant’s conception of transcendental imagination allows us to conceive of the receptivity of experience as bearing a *non-normatively constituted normative significance* for empirical judgments. In this way, both conditions of success of experiential judgments can be met and elucidated in their “dialectical” unity—namely through the idea of imagination as an “estranged” actualization of spontaneity. As to the further elaboration of the normative character of the activity of cognitive imagination, I would suggest turning to Kant’s idea of aesthetic experience in the third *Critique*. The lesson to be learned from the analytic of the beautiful would be that aesthetic experience is *the* phenomenon where the normative character of cognitive imagination comes to the fore. Aesthetic pleasure concerns the fact that the subject experiences itself as capable of cognition and judgment precisely because the functioning of the imagination stands in a “free harmony” with the basic conditions of the understanding. In other words, the subject experiences the operation of imagination (which brings the receptivity of the sensible to bear in a spontaneous way) as freely in accordance with the conditions of conceptuality—as in accordance with rules without following a rule, as in accordance with concepts without applying a concept. And this would be, then, a preliminary formula for the normative significance of spontaneous receptivity for experiential judgment.

172

---

51 *Ibid.*, § 24, pp. 256–259.

Guillaume Sibertin-Blanc\*

## D'un aléa sexuel de la normativité juridique chez Kant : notes sur la perversion comme condition quasi-transcendantale du droit

### 1. Ce qu'il faut séparer pour pouvoir échanger : Kant en schizoanalyse

Dans un passage nodal du second chapitre de *L'Anti-Œdipe*, Gilles Deleuze et Félix Guattari se réfèrent à une section bien connue de la *Doctrine du droit* de Kant, consacrée au droit de la famille et à son premier acte, le contrat conjugal<sup>1</sup>. Le passage est le suivant :

L'usage parental ou familial de la synthèse d'enregistrement se prolonge dans un usage conjugal, ou d'alliance, des synthèses connectives de production : [...] les connexions de machines-organes propres à la production désirante font place à une conjugaison de personnes sous les règles de la reproduction familiale. Les objets partiels semblent maintenant prélevés sur des personnes, au lieu de l'être sur des flux non personnels qui passent des uns aux autres. C'est que les personnes sont dérivées de quantités abstraites, à la place des flux. Les objets partiels, au lieu d'une appropriation connective, deviennent la possessions d'une personne et, au besoin, la propriété d'une autre. Kant, de même qu'il tire la conclusion de siècles de méditation scolastique en définissant Dieu comme principe du syllogisme disjonctif, tire la conclusion de siècles de méditation juridique romaine quand il définit le mariage comme le lien d'après lequel une personne devient propriétaire des organes sexuels d'une autre personne. Il suffit de consulter un manuel religieux de casuistique sexuelle pour voir avec

173

<sup>1</sup> Cet article est tiré d'une communication prononcée à l'occasion de la 6th Conference of the International Society for Psychoanalysis and Philosophy : "*Normativity and Contingency : Philosophical and Psychoanalytical Perspectives*", Nijmegen/Ghent, 5–8 novembre 2013.

<sup>2</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 *op. cit.*, p. 85. Cf. I. Kant, *Doctrine du droit*, §§ 22–30, tr. fr. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, pp. 76–86.

\* Université Toulouse-Jean Jaurès

Dans le contexte argumentatif où prend place ce passage, les deux auteurs s'emploient à établir les opérations formelles (formulées en termes, eux aussi kantien, d'usages « paralogistiques » des « synthèses » de l'inconscient) par lesquelles la production anœdipienne du désir inconscient en vient à être inscrite, ou « codée », simultanément dans la symbolique phallique de la castration et dans l'imaginaire des identifications œdipiennes. La référence à la réécriture kantienne du droit matrimonial vient ici illustrer, sur le plan de l'énonciation juridique, l'opération qu'ils appellent de « reproduction » de la triangulation œdipienne, triangulation qui avait elle-même fait l'objet dans les pages précédentes d'un premier examen du point de vue de sa « formation »<sup>3</sup>. Toutefois la référence ainsi faite au problème d'un codage juridique de la sexualité, fait de l'énonciation juridique davantage que la simple « expression », institutionnelle ou idéologique, de l'œdipianisation comme mode historiquement déterminé de production de la subjectivité. Au même titre que le discours théologico-moral dont il hérite, ou qu'il prolonge non moins qu'il le supplante, le droit figure ici comme un opérateur discursif qui intervient activement dans la mutation d'un phénomène essentiel à la théorie de Deleuze et Guattari : ce qu'ils dénomment les « *investissements collectifs d'organes* », dont les régimes historiquement variables supportent et déterminent les positions inextricablement libidinales et politiques du désir inconscient (suivant la thèse axiale de la schizoanalyse : celle d'un investissement *immédiat* des champs socio-historiques par le désir, qui y prélève ses objets partiels et y « machine » les « matières » même de ses productions symptomatiques, indépendamment de tout déplacement ou de toute métaphorisation comme de toute déssexualisation et sublimation).

<sup>3</sup> « Ce qui s'oppose ici, ce sont deux usages de la synthèse connective ; un usage global et spécifique, un usage partiel et non spécifique. Dans le premier usage, le désir reçoit à la fois un sujet fixe, moi spécifié sous tel ou tel sexe, et des objets complets déterminés comme des personnes globales. [...] C'est d'abord la synthèse d'enregistrement qui pose, sur sa surface d'inscription dans les conditions d'Œdipe, un moi déterminable ou différenciable par rapport à des images parentales servant de coordonnées (mère, père). Il y a là une triangulation qui implique dans son essence un interdit constituant, et qui conditionne la différenciation des personnes : défense de faire l'inceste avec la mère, et de prendre la place du père. Mais c'est par un étrange raisonnement que l'on conclut que, puisque *c'est* interdit, *cela même était* désiré. En vérité, les personnes globales, la forme même des personnes ne préexistent pas aux interdits qui pèsent sur elles et qui les constituent, pas plus qu'à la triangulation où elles entrent : c'est en même temps que le désir reçoit ses premiers objets complets, et se les voit interdire... » (G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 84).



Le détour par la théorie kantienne du contrat conjugal, aussi allusif soit-il, conjoint ainsi deux plans. D'un côté, il donne témoignage d'une transformation des investissements collectifs d'organes, dans le sens justement de leur *privatisation* – ce que Deleuze et Guattari rattacheront plus loin aux procédés relevant de l'« accumulation primitive », dont le concept marxien se trouve du même coup élargi<sup>4</sup>. Sur le plan du *socius*, cette privatisation conditionne le « rabattement » de la logique des objets partiels (à laquelle Deleuze et Guattari attachent invariablement le processus impersonnel et déterritorialisé du désir inconscient) sur une *personnologie* étroitement modelée sur une structure juridique qui en borne d'emblée la grammaire symbolique et les imagos imaginaires. Si bien que non seulement le thème de l'interdit mais les catégorisations mêmes du droit privé (chose/personne, propriété/aliénation, volonté/contrat...) tendent à figurer ici comme des *a priori historiques de la fantasmatique œdipienne elle-même*. Mais corrélativement, cette argumentation annonce et prépare son insertion dans la thèse (qui condense la prise de parti que Deleuze et Guattari entendent défendre d'une « psychiatrie matérialiste ») de l'immanence des productions de l'inconscient aux rapports socioéconomiques de production, de circulation, d'échange et de consommation<sup>5</sup>. Ce qui conduit à superposer cette première argumentation à l'analyse marxienne du fétichisme de la marchandise,

<sup>4</sup> Sur le décodage du corps par « privatisation des organes » ou la dissolution des « investissements collectifs d'organes », dont seule la destruction rend matériellement possible quelque chose comme un corps « productif », voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, pp. 166–170, 249–250, 291–295... (« La civilisation se définit par le décodage et la déterritorialisation des flux dans la production capitaliste. Tous les procédés sont bons pour assurer ce décodage universel : la privation qui porte sur les biens, les moyens de production, mais aussi sur les organes de “l'homme privé” lui-même ; l'abstraction des quantités monétaires, mais aussi de la quantité de travail [...] »). L'apparition d'un « homme privé » comme support d'une force de travail à laquelle il peut se rapporter comme possesseur, usager ou cesseur de son usage à un autre, suppose une série de procès de *désocialisation* du rapport au corps et des valeurs d'usage de ses forces et de ses parties.

<sup>5</sup> C'est ce qu'indique fugitivement, dans le passage cité précédemment, la remarque suivant laquelle « les personnes sont dérivées de quantités abstraites, à la place des flux ». Elle sera explicitée plus loin par une détermination structurale du mode de production capitaliste : dès lors que les rapports socioéconomiques ne sont plus soumis à la « dominance » de codes extra-économiques, « ce qui est inscrit ou marqué, ce ne sont plus les producteurs ou non-producteurs, mais les forces et moyens de production comme quantités abstraites, qui ne deviennent effectivement concrètes que dans leur mise en rapport ou conjonction : force de travail ou capital, capital constant ou capital variable » (*ibid.*, p. 313), si bien que les « personnes » tendanciellement ne sont plus, suivant la formule du *Capital*, que la « personnification » des rapports économiques.

ou plus exactement aux deux analyses ouvrant *Le Capital* : le « secret » de ce *Fetischcharakter der Ware* percé dans le chapitre 1, et l'analyse du procès de la circulation marchande menée dans le chapitre 2, où Marx examine les rapports d'échange du point de vue des individus qui s'en font les supports, et qui sont alors subjectivés dans les formes juridiques du droit privé, donc comme des « personnes » dotées de volonté autonome et aptes au *contrat*. Le point de fuite de toute cette analyse, chez Deleuze et Guattari, semble alors de montrer qu'au *fétichisme des choses* porteuses de valeur d'échange, répond un *fétichisme de la personne* qui en forme pour ainsi dire le revers<sup>6</sup>. Mais il est aussi de suggérer que l'articulation entre ces deux fétichismes est inintelligible si l'on ne prend pas en compte la façon dont s'intriquent deux mouvements symétriques : celui par lequel la logique de l'échange marchand (ou son *universalisation* par le mode de production capitaliste) se soumet le désir inconscient et en informe l'« économie »<sup>7</sup> ; mais aussi celui par lequel la libido investit en retour la forme contractuelle en tant que telle, érotisant la forme juridique même des échanges entre personnes privées, tant sur le « marché » que dans la famille. Ce qui sans doute ne peut avoir à leurs yeux d'autre effet que de souder l'une à l'autre la normativité juridique et la normativité de l'Œdipe, en inscrivant dans un cercle les articulations discursives et catégorielles du droit et les articulations symboliques et imaginaires de la fantasmatique familialiste (ni les unes ni les autres ne rendant compte cependant par elles-mêmes de leur propre force normative).

Il faudrait bien sûr prendre ici la mesure de ce que cette thèse doit au travail antérieur de Deleuze sur Sacher Masoch et à l'importance donnée à la forme contractuelle dans sa symptomatologie clinico-littéraire du masochisme. Mais

- 
- <sup>6</sup> En effet Deleuze et Guattari s'approchent, me semble-t-il, de cette idée développée depuis par Étienne Balibar, cette fois à partir d'une relecture du texte même de Marx dans les deux premiers chapitres du *Capital* : voir É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, chap. 9 : « Le contrat social des marchandises : Marx et le sujet de l'échange ». Il n'est pas impossible que Deleuze et Guattari se soient quant à eux inspirés des développements de Jean-Joseph Goux, *Freud, Marx : économie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973, dont une première version du chapitre « Numismatiques » était parue en livraisons séparées dans *Tel Quel* en 1968–1969.
- <sup>7</sup> Cf. là aussi la question du développement de la valeur d'échange et de la genèse de la forme-monnaie, et la tentative de Goux pour dégager une homologie entre l'analyse marxienne de l'équivalent général et la réécriture lacanienne de la fonction phallique : J.-J. Goux, *Freud, Marx : économie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973, chap. « Numismatiques ».

L'on pourrait également observer les appuis que cette idée trouve dans le texte de Marx lui-même. Des féministes marxistes ont souligné à juste titre que « Marx n'a pas approfondi la connaissance du processus de production de la force de travail dans le capitalisme. Si nous lisons le premier livre du *Capital* sur la théorie de la plus-value, où il décrit la production de la force de travail, nous constatons que la manière dont il le fait est extrêmement réduite et limitée. Pour Marx, la production de la force de travail est totalement insérée dans la production de marchandises. Le travailleur a un salaire, avec ce dernier il achète des marchandises qu'il utilise et qui lui permettent de se reproduire, mais en aucun cas il ne sort du cercle de la marchandise. En conséquence, tout le domaine du travail reproductif, qui a une importance tellement vitale pour les sociétés capitalistes, toute la question de la division sexuelle du travail est totalement absente »<sup>8</sup>. Il en est d'autant plus troublant d'observer la façon dont l'écriture marxienne elle-même ne laisse d'introduire dans le « cercle de la marchandise » la question du sexe... des marchandises elles-mêmes ! Ainsi l'ouverture du chapitre 2 du *Capital* comporte des résonances sexuelles plus ou moins appuyées, mais explicites : les marchandises étant immédiatement érotisées, leurs propriétaires, qui sont aussi leurs « gardiens » ou « conducteurs » (*Hütern*), en sont aussi bien les souteneurs, dressant le marché sur lequel ils se retrouvent pour se les échanger comme un vaste réseau de prostitution généralisée<sup>9</sup>...

<sup>8</sup> S. Federici, « Entretien avec Sylvia Federici. "La chaîne de montage commence à la cuisine, au lavabo, dans nos corps" », URL : [www.lavoiedujaguar.net](http://www.lavoiedujaguar.net), 1ère mise en ligne 24 octobre 2012.

<sup>9</sup> « Les marchandises ne peuvent point aller elles-mêmes au marché ni s'échanger elles-mêmes entre elles. Il nous faut donc tourner nos regards vers leurs gardiens [*Hütern*], c'est-à-dire vers leurs propriétaires [*Warenbesitzern*]. Les marchandises sont des choses et, conséquemment, n'opposent à l'homme aucune résistance [*Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen*]. Si elles manquent de bonne volonté, il peut employer la force, en d'autres termes s'en emparer [*Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen*]. [Au XIIe siècle, siècle si renommé pour sa piété, on trouve souvent parmi les marchandises des choses très délicates. Un poète français de cette époque signale, par exemple, parmi les marchandises qui se voyaient sur le marché du Landit, à côté des étoffes, des chaussures, des cuirs et des instruments d'agriculture, « des femmes au corps ardent » [*Frauen mit feurigem Körper*] (Note K.M.). [...] Ce qui distingue surtout l'échangiste de sa marchandise, c'est que pour celle-ci toute autre marchandise n'est qu'une forme d'apparition de sa propre valeur. Naturellement débauchée et cynique, elle est toujours sur le point d'échanger son âme et même son corps avec n'importe quelle autre marchandise, cette dernière fût-elle aussi dépourvue d'attraits que Maritorne [*Geborner Leveller und Zyniker, steht sie daher stets auf dem Sprung, mit jeder andren Ware, sei selbe auch ausgestattet mit mehr Unannehmlichkeiten als Maritorne,*

Mais c'est plutôt au texte de Kant lui-même que je vais revenir ici, tout en gardant en tête sa réécriture schizoanalytique. En reconduisant le dispositif juridico-sexuel kantien à une logique de la production d'objets partiels qui en constitue l'envers, cette réécriture le confronte à des opérations qui en constituent à la fois la condition de possibilité et d'impossibilité : opérations de mise en relations fractales ou récurrentes (« connexions »<sup>10</sup>) de flux, eux-mêmes inséparables des objets-organes qui les fragmentent, disqualifiant toute norme de *totalisation* et de *séparation* sous lesquelles pourraient être appliquées les catégories juridico-économiques de *personnes* et de *choses*. De ce point de vue le texte kantien demeure une ressource inépuisable pour réfléchir sur le type de problèmes qui se posent lorsque l'on veut interroger l'*objet* – et plus encore que sa fonction : son activité ou sa productivité –, non seulement du point de vue d'un « parallélisme » entre rapports sociaux et rapports de désir (ou entre approche anthropologico-sociale et approche analytique de l'échange, ou encore entre ses fonctions sociosymboliques et économiques et ses dynamiques transférentielles...), mais du point de vue de leur surdétermination réciproque, ce qui implique peut-être aussi au prix d'une condition d'*équivocité* irréductible des langages que l'on tente d'entre-traduire. C'est que Kant place précisément au centre de sa théorie, non simplement l'inscription de l'institution conjugale et familiale dans la forme contractuelle d'un échange de propriété (odieuse à Hegel comme elle l'avait été vingt-cinq ans auparavant pour Sade), mais ce qui en constitue la condition de possibilité, c'est-à-dire la *séparabilité* d'une partie corporelle aliénable comme propriété d'un autre... Il pose ainsi le problème au

---

*nicht nur die Seele, sondern den Leib zu wechseln*]. » (K. Marx, *Le Capital*, L. I, ch. 2 : « Des échanges »). Cf. les développements de Luce Irigaray, en écho à ce passage, dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, chap. « Le marché des femmes ».

<sup>10</sup> La récurrence est la détermination de base de la « machine désirante », comme agent et effet de la production inconsciente des objets pulsionnels (ou de l'objet pulsionnel comme objet récurrent ou « production de production ») : « toute machine est machine de machine. La machine ne produit une coupure de flux que pour autant qu'elle est connectée à une autre machine supposée produire le flux. Et sans doute cette autre machine est-elle à son tour en réalité coupure. Mais elle ne l'est qu'en rapport avec une troisième machine qui produit idéalement, c'est-à-dire relativement, un flux continu infini. Ainsi la machine-anus et la machine-intestin, la machine-intestin et la machine-estomac, la machine-estomac et la machine-bouche, la machine-bouche et le flux du troupeau ("et puis, et puis, et puis..."). Bref, toute machine est coupure de flux par rapport à celle à laquelle elle est connectée, mais flux elle-même ou production de flux par rapport à celle qui lui est connectée. Telle est la loi de production de production » (G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 46).

niveau de l'objet du désir saisi à la fois dans son cadrage juridique et dans sa matérialité corporelle (comme « membres et facultés sexuels »). C'est bien ce qui fait de Kant un philosophe ici bien plus matérialiste que Hegel. Impossible de statuer sur un « droit de propriété », et sur la catégorie même de propriété, sans y inclure « toujours-déjà » la question de la propriété de son propre corps, de la séparabilité ou non-séparabilité de certaines de ses parties, et de l'aliénabilité ou non de ce corps ou de telle de ses parties à un autre – c'est-à-dire de faire de son propre corps le signifiant ou la « métaphore de la jouissance d'un autre », suivant une expression de Lacan qui joue volontairement sur la bivalence de la notion de jouissance, analytique et juridique, ou si l'on veut, freudienne et romaine. Et non par hasard : toute la réflexion lacanienne dans le séminaire *La Logique du fantasme*, d'où cette formulation est extraite, porte sur le « glissement » de la jouissance (au sens « subjectif ») à la « jouissance de » (complétée par un génitif objectif, ce qui inclut inévitablement la « question de la jouissance » dans le concept même de « possession » et de « propriété »).

Bref, pas de conceptualisation possible de la propriété sans que s'y inclut la question de la jouissance, et qui plus est (comme Lacan le pointe en se penchant précisément sur la question de la conjugalité et du mariage, qui vient ici doubler sa relecture de la scène hégélienne de la lutte de la maîtrise et de la servitude), la question de la jouissance de l'autre : « quand je jouis de quelque chose, est-ce que cette chose jouit ? ». Mais c'est justement en ce sens matérialiste que Deleuze et Guattari feront à leur tour mention de cette section de la *Doctrine du droit*, dans le passage de *L'Anti-Œdipe* cité précédemment, entreprenant de réécrire le processus d'« accumulation primitive » de Marx tout en étendant son emprise, et non seulement aux moyens de production et aux « commons », mais aux corps, et non sans réactiver, sous la forme d'une disjonction Kant/Sade, l'idée sadienne d'une mise en commun « républicaine » des corps dans une sorte de collectivisation de la jouissance, ou encore dans une possession commune des corps comme « métaphore de la jouissance » de chacun, au moyen d'une *inversion* de la propriété privée du corps que supposent aussi bien le *contrat conjugal* qui l'aliène à un autre, que le *contrat salarial* qui permet de vendre sa force de travail au propriétaire de moyens de production devenus privés. Je voudrais alors mettre en valeur, au fil de cette relecture du droit conjugal kantien, c'est que lorsque Kant s'efforce de penser *en fonction de cette séparation* le statut de l'objet ici mis en échange, comme objet inextricablement juridique et sexuel, cette séparation elle-même se porte à deux figures-limites qui bordent,

et à la limite annulent, la relation même que le contrat est censé instaurer : une première limite qui est une limite *métaphorique*, et une seconde, qui est une limite *métonymique*, l'une et l'autre localisant ce qu'on pourrait identifier comme les deux points inégaux, non symétriques, d'angoisse de la sexualité conjugale ou conjugalisée kantienne. Hasardons : deux limites impossibles où fait effraction sa jouissance singulière.

## 2. D'une personne comme d'une chose – et réciproquement : femme, animal domestique, domestication métaphorique du sexuel

Repartons donc du passage susmentionné de la section de la *Doctrine du droit* consacré au « Droit du mien et du tien extérieurs », pour suivre la façon dont Kant y a lui-même pensé l'articulation de la sexualité à la normativité juridique, et a fait de la contractualisation du rapport sexuel la pierre de touche du droit matrimonial, bien qu'au prix d'une série d'anomalies dont il faudrait parvenir à cerner le statut.. De telles anomalies, en effet, forcent justement à penser ce qui résiste, peut-être ce qui excède radicalement la juridicisation contractuelle du rapport sexuel, non cependant en rejoignant sitôt les significations et la téléologie d'une *Sittlichkeit* qui dépasserait les catégories du droit abstrait en les intégrant dans le procès de leur socialisation, ou de leur développement à la fois objectif et subjectif, institutionnel et éthique, mais en ouvrant au contraire ces catégories sur un point de contingence radicale, menaçant irréductiblement de rendre impossible non seulement le droit comme tel, mais la sexualité elle-même, pour autant qu'elle puisse être inscrite dans le code anthropologico-juridique qui en conditionne les registres de sens. Ou pour le dire peut-être autrement : en confrontant les catégories du droit à un point de butée qui met en cause frontalement le doublet catégoriel, de la *propriété* et de la *communauté*, en fonction duquel Kant cherche à penser une synthèse possible du droit et du sexe, et donc la soumission possible de la sexualité aux réalisations juridiques de la raison pratique.

180

Ce que je viens d'appeler des « anomalies » renvoie en fait à plusieurs choses :

a/ Pour partir du plus général, rappelons d'abord que la section qui s'ouvre au § 22 de la *Doctrine du Droit* ne s'attache pas simplement à justifier l'extension de la sphère des contrats, donc des rapports de propriété et d'échange, au domaine du droit domestique. Elle s'attache surtout à justifier la complexification que ce

domaine impose en retour à la forme contractuelle, et à travers elle à l'architectonique du « Droit privé du mien et du tien extérieurs », en réclamant l'admission d'un titre juridique spécial dont Kant invente le mot et reconnaît l'apparente étrangeté, tout en soulignant que ce titre pourtant a toujours été en usage à l'état pratique du droit, et qui doit malgré tout rester suffisamment litigieux pour qu'il lui faille s'en expliquer une nouvelle fois dans un appendice adjoint après-coup à sa première exposition<sup>11</sup>. Telle est la fameuse torsion qu'impose selon Kant le droit de la famille – exemplairement, mais non exclusivement, le statut juridique des mineurs – à la disjonction exclusive de base du droit de propriété entre « chose » et « personne », ou entre *droit réel* et *droit personnel*. Torsion double, en forme de disjonction *inclusive*, obligeant à penser d'un côté un « droit réel d'espèce personnelle », de l'autre un « droit personnel d'espèce réelle » (DPER), *dingliche Art persönlichen Recht*.

b/ On sait que seul le second, « le droit que possède l'être humain d'avoir comme étant *le sien* une personne extérieure », c'est-à-dire de la traiter et d'en user « sous certains rapports » « comme si c'était une chose », peut avoir un sens. Quant à l'autre cas de figure, celui d'un « droit réel d'espèce personnelle » (non plus user d'une personne comme d'une chose sans pour autant qu'elle perde son statut éthico-juridique de personne, mais se rapporter au contraire à une chose comme porteuse de droits à notre égard et susceptible de nous obliger), il n'est évoqué par Kant que comme une possibilité logique mais sans consistance juridique, « car on ne peut penser nul droit d'une *chose* envers une *personne* »<sup>12</sup>. Seulement cette asymétrie laisse poindre déjà une difficulté. La catégorie de

<sup>11</sup> I. Kant, *Doctrine du droit*, « Remarques explicatives sur les premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit » (sections 1–3), parues en 1798 en réponse au compte rendu de Boutewerk publié en février 1797. C'est précisément l'une des critiques qu'adressera Hegel à Kant, d'avoir réduit la famille aux catégories du « droit abstrait », à commencer par la forme du contrat. Pour Kant lui-même le problème est plus compliqué, car les situations tributaires du « droit personnel d'espèce réelle » sont précisément des situations anomiques par rapport à la relation contractuelle, anomie que l'explicitation de ce « titre de droit étrange » doit précisément permettre de résorber.

<sup>12</sup> Relevons simplement ici que les controverses actuelles sur les droits des animaux, et plus radicalement celles occasionnées par la nouvelle constitution équatorienne en 2009 sur la terre comme sujet juridique porteuse de droit, obligerait évidemment à l'apprécier autrement. Pour une présentation synoptique de ces débats actuels, voir les deux articles d'Eduardo Gudynas, « Développement, droits de la nature et Bien Vivre : l'expérience équatorienne », *Mouvements*, 2011/4, n° 68 ; et « La Pacha Mama des Andes : plus qu'une conception de la nature », *Revue des livres*, n° 4, mars-avril 2012, pp. 68–73.

DPER vient compléter le partage axial personne/chose ; ou comme le dit Kant structuraliste avant la lettre, elle permet de passer de la division simplement logique des concepts du droit, nécessairement dichotomique, à une division métaphysique et « tétrachotomique » tenant compte non seulement des relations entre les termes mais des rapports des relations entre elles :

**Dichotomie logique : 2 termes (Personne/Chose) donnant lieu à 2 relations orientées :**

P—P (droit personnel)

P—C (droit réel)

**Tétrachotomie : 2 relations donnant lieu à 2 nouveaux rapports croisés :**

P—P (droit personnel)

P—C (droit réel)

P—P/c\* (droit personnel d'espèce réelle) C/p\*\*—P (droit réel d'espèce personnelle)

\*Personne traitée sous certains rapports « comme » une chose par une personne.

\*\*Chose détenant des droits (« comme » une personne) vis-à-vis d'une personne.

Or la première question est de savoir si la catégorie de DPER peut venir compléter la dichotomie droit personnel/droit réel sans simultanément la déstabiliser, ou sans mettre en question l'univocité ou l'imperméabilité de la coupure catégorielle personne/chose, enfin sans appeler du même coup des opérations, disons en termes derridiens, de *supplément* pour en réitérer la frontière ou la « disjonction exclusive ». Cela s'aperçoit singulièrement, j'y reviendrai, dans les situations empiriques qu'invoque Kant pour illustrer la nécessité du titre de DPER, et dans le travail de la métaphore qui y opère, introduisant un tiers-terme pour ainsi dire *entre* « la personne » et « la chose », et supportant dès lors toute la charge d'équivocité de leur distinction : l'animal, plus exactement *l'animal domestique*.

c/ La troisième anomalie concerne la continuité, ou l'homogénéité de l'analyse kantienne du DPER. En effet cette catégorie ne s'applique pas seulement au droit des époux en vertu du contrat conjugal, mais à une pluralité de situations juridiques qui sont aussi des figures juridiques successives de la *communauté* – les rapports entre époux dans la communauté conjugale, les rapports des parents aux enfants dans la communauté familiale, les rapports de la famille aux serviteurs et domestiques dans la communauté domestique –, pluralité de situations et de rapports juridiques que la catégorie de DPER permet précisément d'*ordonner*, c'est-à-dire de faire apparaître, non plus comme les branches d'une dichotomie classificatrice, mais comme les termes ou les moments d'une *série*. Or dès



lors qu'on porte attention à cette forme sérielle de l'exposition kantienne, se pose inévitable la question à la fois du principe d'ordre qui en détermine la progression, et de la manière dont l'instabilité catégorielle évoquée précédemment (dans la division entre chose et personne, mais aussi entre possession physique et propriété intelligible, ou entre usage et utilisabilité etc.) introduit dans cette série des *seuils* qui troublent sa continuité idéale.

On peut en identifier au moins deux. Le premier, son *seuil liminaire* pourrait-on dire, est celui qui apparaît immédiatement dans le rapport conjugal lui-même, en tant qu'il ne met pas simplement en rapport de droit et de devoir réciproques des personnes, mais présente cette singularité d'établir un rapport de droit vis-à-vis d'une personne *sur un titre de possession de certains de ses « membres et facultés »* déterminés. Avant de revenir sur ce point, mentionnons tout de suite un second seuil, non moins litigieux, et peut-être davantage encore sujet à interprétation. Au seuil liminaire de la série, fait pendant à l'autre extrémité de l'exposition kantienne la question d'un *seuil final*, à ce moment où l'exposition du DPER dans les rapports entre époux, aux enfants, et aux domestiques, laisse place à l'examen des rapports des employeurs à leurs employés par contrat locatif ou salarial. Je me bornerai simplement à ce sujet à quelques observations rapides. Kant exclut naturellement du droit domestique les contrats de louage et de salariat. Mais l'argument est complexe. Les domestiques « se placent dans le sien » du maître de maison, et à ce titre, ils se « prête[nt] à *tout ce qui est permis* concernant le bien du ménage ». La différence avec le contrat salarial consisterait en ce que, au contraire, « celui qui est engagé pour un travail déterminé (ouvrier ou journalier) ne se place pas dans le sien d'un autre, et, en ce sens, n'est pas non plus membre de la maison »<sup>13</sup>. Kant combine ainsi en fait deux arguments, l'un tenant à la détermination formelle de la possession, l'autre à sa détermination matérielle (l'usage du « mien »). Mais ni l'une, ni l'autre, ni leur combinaison, ne paraît suffire à démarquer de façon univoque domesticité et salariat, sans entrer en tension avec d'autres propositions de Kant dans les mêmes pages :

a/ Le critère matériel énoncé ici : « engagé pour un travail déterminé », si tant est qu'il se distingue bien du service domestique (« *tout ce qui est permis* concernant l'entretien du ménage » étant supposé non « spécifiquement déterminé », bien qu'on doive sans doute – Dieu sait ce que peut nécessiter le bon

<sup>13</sup> I. Kant, *Doctrines du droit*, « Remarques explicatives », p. 191.

entretien d'un ménage ! – lui reconnaître quelque limite, ou quelque négation, donc quelque détermination), ne se superpose pas à celui donné au § 31 pour le contrat salarial, défini comme « abandon volontaire de l'emploi de mes forces à un autre pour un prix déterminé » (et non pour un travail déterminé), autrement dit pour sa valeur d'échange (et non pour sa valeur d'usage).

b/ C'est que ce dernier critère (valeur d'usage) met bien en possession d'un employeur, non certes la personne même de l'employé (ce qui le ferait tomber dans un rapport de pure servitude, et annulerait la possibilité même du contrat), mais uniquement ses « forces ». Seulement Kant remarquait au § 25, à l'occasion de son examen du droit matrimonial, que « l'acquisition d'un élément de l'être humain est en même temps acquisition de la personne tout entière, dans la mesure où celle-ci est une unité absolue ». Il est vrai que « l'élément » alors en question était les organes sexuels, qu'il faudrait charger d'une puissance métonymique singulière (bien que Kant n'en précise rien – sinon indirectement, plus loin, précisément dans l'intrigante mention d'un principe « cannibale » de la jouissance sexuelle). Il y aurait donc – mais qui en douterait ? – des parties ou des forces qui seraient plus « totales » ou « personnelles » que d'autres...

c/ Mais alors la différence entre domesticité et salariat tend à devenir inassignable : dans les deux cas, le critère formel est celui de la possession d'une personne *comme d'une chose* (formellement), jointe à un usage (matériellement) conciliable avec son statut éthico-juridique de *personne*. La confirmation s'en trouverait dans l'applicabilité aux ouvriers salariés (et de fait, historiquement, dans l'application effective) du cas jurisprudentiel privilégié par Kant pour illustrer chaque cas du droit personnel d'espèce réelle : le droit, pour le possesseur, de « mettre la main » sur son « sien » (époux, enfant, ou domestique) lorsque celui-ci *s'est enfui*, pour « le ramener en sa puissance tout comme s'il s'agissait d'une chose ».

184

Ce qui tend à être remis en cause par tout ceci, c'est la stricte superposition, sous-tendue par l'analyse de Kant, du droit de la famille et de la sphère du DPER, qui semble au contraire devoir être étendue au delà du domaine auquel l'architectonique du « Droit privé du mien et du tien extérieurs » cherche à la circonscrire. Mais cela pourrait tout aussi bien venir renforcer une première lecture, la plus évidente, du principe d'ordre ou de sériation commandant l'exposition de la section sur le DPER : la raison de la famille et, dirait Hegel, de sa « dissolu-

tion ». Des rapport entre époux aux rapports des parents aux enfants, et de ceux-là aux rapports de la maison aux enfants majeurs et au personnel domestique auquel ils peuvent être intégrés, et à la limite aux rapports extra-domestiques des employeurs aux employés, c'est évidemment la trajectoire « anthropologique » et juridique suivant l'évolution de l'enfant de sa conception à sa majorité civile (en fait, Kant n'est pas silencieux sur ce point, à son autonomie juridique mais aussi matérielle) qu'épouse l'ordre de l'analyse. Le pendant de cette progression, ou une autre manière d'en éprouver la continuité homogène, est précisément la réitération du même cas empirique invoqué par Kant, à chaque étape, pour illustrer la validité de la catégorie de DPER tout en liant sa nécessité au problème général de la *minoritas*. Mais c'est aussi l'aspect sous lequel une lecture symptomale s'impose, prêtant attention aux micro-variations qui perturbent la répétition des « cas ». Examinons singulièrement celle-ci, à laquelle on faisait allusion plus haut : dans la série des époux et épouses volages, des enfants fugueurs, des domestiques en mal du pays ou des ouvriers prenant le large, droit est donné au possesseur de « mettre la main » sur le « sien », « tout comme s'il s'agissait d'une chose » – mais aussi, ou bien, « comme s'ils étaient des animaux domestiques qui se seraient échappés » (§ 30).

On ne craindra pas de surinterpréter, tant les signifiants pèsent particulièrement lourd dans le discours juridique, en cherchant à assigner à cette référence animale une fonction bien précise. La tâche lui revient, de fait, d'assurer une matérialisation signifiante de cet intervalle entre « personne » et « chose », donc de leur rapport disjonctif nécessaire au moment même où cette disjonction est troublée par le « comme si » permettant de traiter l'une (personne) comme si elle était l'autre (chose). C'est qu'en effet, si une personne en fuite peut en droit être ramenée de force à demeure (littéralement : domestiquée) comme une chose, une chose peut bien quant à elle être dérobée ou volée, mais ne s'enfuit jamais. Du moins pas sans conditions spéciales... qu'on aura loisir d'appeler fétichiste ou animiste. L'animal domestique est précisément cette chose (juridiquement parlant) qui peut s'enfuir *comme une personne*, livrant la formule inversée de celle du DPER : pour illustrer le rapport juridique permettant de traiter une personne comme une chose, Kant doit faire intervenir une saynète mettant en scène une chose qui se comporte comme une personne. L'animalité vient ainsi à la fois « chosifier » la personne en escapade, et « personnifier » la chose sur laquelle s'exercera le droit de mainmise ou de *détention (manipulatio)*, ce qui à l'évidence ne se peut qu'à la condition que l'animal soit lui-même domestiqué,

c'est-à-dire intégré en quelque mesure à la *communauté* domestique. Il faut que l'animal soit déjà quasi-personnifié, pour qu'il puisse métaphoriquement signifier, non seulement que la personne en fuite peut être traitée comme une chose, mais que la chose ainsi traitée ne laissera de conserver son statut éthico-juridique de personne.

Seulement ce qui rend cette référence à l'animal domestique nécessaire, non seulement sur le registre du « comme si » de la fiction juridique, mais au titre de métaphore signifiante, ne l'en rend que plus difficile à maîtriser du point de vue des effets de sens qu'elle provoque dans le texte kantien. Mentionnons-en deux, l'un interne à la section du « Droit privé du mien et du tien extérieurs », l'autre mobilisant *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* (dont la parution est contemporaine de la *Doctrine du droit*). D'une part, cette métaphore fait revenir au sein des rapports en DPER cette animalité que Kant avait d'emblée exclue, et même doublement exclue de la « communauté sexuelle conforme à la loi » : l'animal comme *objet de jouissance* des abominations *contra naturam*, l'animal comme *sujet* d'une sexualité « conforme à la simple *nature* animale », soit cette libido « vague », errante, « vagabonde » justement, bref déterritorialisée et non domestiquée. Concédonc ce qu'il y aurait de hasardeux à pousser plus avant la question de savoir si la métaphore de l'animal domestique peut éviter de réintroduire, en vertu même du rapport en droit personnel d'espèce réelle, la question des jouissances « contre-nature » au cœur de nos conjugalités les plus honnêtes... Nous verrons plus loin ce qu'il en est plutôt de cette figure limite de la jouissance sexuelle que Kant qualifie de *kannibalisches* (mais qui paraît alors désigner une « contre nature » d'un tout autre registre que les innommables transgressions zoophiliques). Remarquons simplement, pour clore ce premier point, que l'animal *domestique* est en tout cas loin d'être neutre de toute résonance sexuelle, du moins de toute connotation de *genre*. On se rappellera ainsi ce passage de *L'Anthropologie* où, énonçant ce qui tient lieu dans « l'état de sauvagerie naturelle » d'une différence des sexes condensant division du travail, différence des conduites économiques et différence de « caractère » ou de mœurs, Kant écrit que « la femme n'est qu'un animal domestique. L'homme marche en tête, les armes à la main, et la femme le suit chargée des ustensiles »<sup>14</sup>. À cette division fera encore écho, par delà le travail de la culture civilisant les mœurs dans « l'état de société civile », cette double division éco-

<sup>14</sup> I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, p. 149.

nomique et morale : « Le système économique de l'homme est l'*acquisition*, celle de la femme est l'*épargne* » ; « La femme *refuse*, l'homme *demande* »<sup>15</sup>. Or aucune de ces différences anthropologiques n'est neutre *du point de vue du droit lui-même*, en tout cas du Droit du mien et du tien extérieurs, qui s'ouvre précisément sur les questions nodales, d'une part, de l'*acquisition*, d'autre part, de la *prétention*. On a pu souligner à juste titre ce que la doctrine kantienne du droit conjugal recelait, en vertu même de la réciprocité contractuelle, d'égalitarisme entre les sexes ; cette égalité n'en est pas moins aménagée dans un système de droit dont *les problèmes mêmes* (ou les problèmes que la norme de droit est censée « régler ») sont « anthropologiquement » des questions « viriles »... Là encore, sans pousser plus loin cette simple superposition des textes, elle suffit à suggérer que si l'animal domestique peut venir dans la *Doctrine du droit* métaphoriser ainsi la zone de chevauchement de la Chose et de la Personne, chosifier la Personne et personnifier la Chose, il le fait dans la mesure où il est lui-même, non seulement *personnifié* comme je l'avançais plus haut, mais *féminisé*. Il constitue ainsi l'opérateur *quasi-anthropologique* (exclu logiquement de son domaine, ré-inclus métaphoriquement pour signifier ce qui s'en échappe et doit être ramené à demeure) qui permet d'arrimer la pensée du droit de la famille à un circuit de métaphorisation réciproque de l'animal et de la femme, comme de la *domestication* et de la *domesticité*. À rebours de quoi l'on retrouverait le prolongement de la critique du familialisme chez Deleuze et Guattari, dans leur théorie de la désidentification à travers des « devenirs-femme » et des « devenirs-animal ».

### 3. Constitution métonymique de l'organe sexuel et limite impossible du droit : une jouissance cannibale en principe

J'en viens à présent au second seuil de l'exposition du DPER, son seuil liminaire, celui que marque le rapport de possession codifié par le droit conjugal et portant, non sur la personne juridique du conjoint, mais seulement sur ses organes et facultés sexuels. Il pose à son tour d'autres difficultés. Ce titre de possession, Kant s'attache à préciser qu'il porte seulement sur leur usage, et définit donc en quelque sorte une situation d'usufruit, sans « propriété » nominale : on ne confondra certes pas son époux ou épouse avec un serf ou à une esclave. Cette précision ne résout toutefois que très partiellement la ques-

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 150–151.

tion du type de rapport *métonymique* qui doit ici être impliqué, entre *l'organe physique* sur lequel porte le droit d'usage, et la *personne juridique* sur laquelle porte le droit personnel<sup>16</sup>, pour que prise et mainmise puissent être portées sur cette personne à certains égards « comme sur une chose ». Ce rapport métonymique (plus exactement, synecdochique) fait que l'organe sexuel lui-même se trouve dans une position analogue à celle que métaphorisait précédemment l'animal domestique : une position limite, *entre* les catégories de chose et de personne, quasi-chose et quasi-personne, impossible cependant à fixer dans l'une ou l'autre de ces catégories de façon univoque, et pourtant nécessaire à *redonner un corps* – corps-de-chose ou chose incorporée – à la toute intelligible « personnalité juridique ». L'objet-organe *vaut* juridiquement *pour la personne* qui le porte, il est de ce point de vue *la personne même* (qui, rappelle Kant, est une totalité intègre, impossible à couper en parties...) ; mais il est en même temps une chose, du moins usable en tant que chose, et communique même à la personne qui le porte la possibilité d'être traitée elle-même comme une chose (d'où le DPER).

Seulement ce qui peut à présent retenir notre attention, c'est que l'organe sexuel ne trouve dans le texte kantien aucune métaphore pour signifier l'ambiguïté de sa position limite – pas même de métaphore animale. Pourtant, dans la situation typique de l'échappée, on pourrait observer que ce n'est pas l'organe sexuel lui-même qui s'enfuit mais la personne qui le porte et le fait convoler ailleurs. À voir... Mais l'essentiel est ailleurs : il tient au fait que là où la métaphore fait défaut, on a tout autre chose qu'une métaphore : quelque chose comme une *scène*, qui fonctionne à la fois comme une mise en scène de la possession de cet objet-organe et comme une scénarisation fantasmatique saisissante *du dispositif juridique lui-même*, au sens où cette scène fantasmatique, exhibée par le

<sup>16</sup> Il faudrait préciser : à un certain niveau on retrouve ici un principe général que Kant avait établi au seuil de la section du « Droit du mien et du tien extérieurs », relatif à la « possession physique » (rapport empirique de détention et d'usage actuel) et à la « possession intelligible » (rapport juridique au mien et au tien, trouvant son critère dans la légitimité d'une « prétention »), Kant soulignant à la fois la nécessité de les distinguer, et les contradictions qui résulteraient d'une possession intelligible excluant la possession physique (une « utilisabilité » en droit sans usage possible en fait). Seulement dans le droit conjugal, la situation se complexifie, le rapport entre possession intelligible et possession physique n'étant plus seulement de *conditionnement* a priori, mais aussi de *métonymie* : la possession intelligible porte sur la personne juridique de l'époux-se, mais la possession physique est bornée par le droit d'usage de certaines « parties » de son corps.

texte kantien, est en même temps l'ob-scène que le « droit privé du mien et du tien extérieurs » doit impérativement refouler pour pouvoir se déployer. Cette scène n'apparaît pas dans le corps même de cette section, mais dans l'Appendice où, revenant sur le droit conjugal, Kant y ajoute une clause supplémentaire qu'impose non plus la seule conformité au droit, mais une nécessité morale<sup>17</sup>. En voici le passage :

Ni l'homme ne peut désirer la femme pour en *jouir* comme d'une chose, c'est-à-dire éprouver un plaisir immédiat dans la communauté simplement animale qu'il peut instaurer avec elle, ni la femme ne peut s'abandonner à lui dans ce but, sans que les deux parties renoncent à leur personnalité (cohabitation charnelle ou bestiale) : autrement dit, cela n'est pas possible en dehors de la condition du *mariage*, lequel, en tant qu'abandon réciproque de sa personne même, qui se trouve mise en la possession de l'autre, doit être conclu *auparavant*, pour que, par l'usage corporel qu'une partie fait de l'autre, il n'y ait pas déshumanisation.

Sans cette condition, la jouissance de la chair a, dans son principe (même si ce n'est pas toujours effectivement le cas), quelque chose de *cannibale* [*Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) kannibalisch*].<sup>18</sup>

Ce passage surprenant appelle plusieurs remarques :

a/D'abord, il faut souligner que cette scène de *dévoration sexuelle*, qui relie l'acte sexuel à son accomplissement *kannibalisch*, ne s'inscrit pas aisément dans la distinction que Kant avait établie dès son premier examen du droit conjugal entre deux aspects de la « *communauté sexuelle (commercium sexuelle)* » selon l'utilisation faite « des organes et des facultés sexuels d'un autre » : utilisation « naturelle (celle par laquelle on peut procréer son semblable) », ou bien utilisation « *contre nature* », soit « avec une personne du même sexe, soit avec un animal d'une autre espèce que celle de l'homme » (§ 24). D'un côté, ce principe

<sup>17</sup> De ce point de vue, contrairement à une lecture courante, Kant ne se borne pas ici à réitérer sa double critique du concubinage et de la prostitution, mais introduit un argument nouveau et de portée plus générale qui concerne le rapport conjugal le plus rigoureusement conforme au droit (même si cet argument peut de surcroît venir renforcer rétroactivement ces deux prohibitions).

<sup>18</sup> I. Kant, *Doctrines du droit*, « Remarques explicatives », *op. cit.*, pp. 189–190.

anthropophage de la jouissance sexuelle, loin de s'inscrire dans une stricte continuité avec *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*, en marque bien plutôt une coupure radicale. Il produit une *interruption* du point de vue réfléchissant qui y autorisait la conjecture d'une finalité interne conforme à cette « prévoyance de la nature » d'avoir muni les deux sexes, « en cette qualité d'animaux raisonnables, de tendances sociales qui permettent de transformer leur communauté sexuelle en union domestique durable »<sup>19</sup>, et, concernant spécifiquement le « caractère du sexe » féminin, qui garantissent « cette intention plus élevée de la nature concernant la sexualité humaine [...] : a) la conservation de l'espèce ; b) la culture de la société et son affinement par la société »<sup>20</sup>. Mais de l'autre côté, ce cannibalisme de la jouissance sexuelle « dans son principe », n'entre pas exactement dans ce que Kant appelle la sexualité *contre nature*, dans « ces transgressions des lois, ces vices contre nature (*crimina carnis contra naturam*), que l'on désigne aussi comme innommables, [et qui] ne sauraient, en tant qu'ils portent atteinte à l'humanité en notre personne, être sauvés d'une réprobation totale par aucune restriction ni exception » (§ 24). La tendance anthropophage de la sexualité évoquée dans les « Remarques Explicatives », si elle paraît bien abolir toute possibilité procréatrice, ne le fait pourtant sans emprunter aucune autre voie que celle « naturelle » de la procréation, et sans nul « *crimina carnis* » homosexuel ou zoophile, – bien que non sans un déplacement fortement marqué du mobile génital sur une oralité avide et goulûment consommatrice... L'explication de Kant dans la suite du passage joue de ces différentes connotations :

Que ce soit à pleine bouche et à belles dents ou par l'engrossement et l'accouchement qui peut en résulter, et peut être mortel pour elle, que la partie féminine se trouve *consommée* ou *consumée*, alors que la partie masculine l'est par l'épuisement résultant d'exigences trop fréquentes de la femme vis-à-vis des capacités sexuelles de l'homme, c'est seulement dans la manière de jouir qu'il y a une différence, et chaque partie est effectivement à l'égard de l'autre, dans cet usage réciproque des organes sexuels, un objet *consommable* (*res fungibilis*) : en ce sens, se mettre dans une telle posture par l'intermédiaire d'un contrat, cela correspondrait à un contrat contraire à la loi (*pactum turpe*).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>20</sup> I. Kant, *Doctrine du droit*, « Remarques explicatives », *op. cit.*, p. 150.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 190.



b/ Deuxièmement, cette tendance cannibalique en excès sur toute téléologie de la vie spécifique et sociale, et cependant tout *interne* à la sexualité « naturelle » (sexualité bien sûr la plus normative, seulement l'on peut comprendre à présent cette normalité elle-même comme une « perversion », ou une déviation quant au but anthropophage de la jouissance de la chair *en principe*), déroge tout autant à la seconde distinction introduite au § 24, cette fois-ci au sein de la « communauté sexuelle naturelle », entre sa conformité « à la simple *nature* animale (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*) » et sa conformité à la loi (mariage). Comment les bêtes ne seraient-elle pas en effet prémunies d'avance, en vertu même de cette « libido vacante » ou « divagante », d'un tel acharnement éreinté dans la jouissance. Cette dernière renverse la lucrécienne « Vénus vagabonde » de la sexualité naturelle animale, non moins que le principe moral qui sous-tend pour Kant la loi conjugale, associant la fixation de son objet (la sexualité conjugalisée n'erre plus) à la durabilité de son usage (la conjugalité ne s'épuise pas d'elle-même dans sa propre « auto-consommation », que potentialise sa fixation même...<sup>22</sup>).

L'analyse kantienne travaille donc ici sur *deux voies* de déshumanisation, dont la continuité affirmée demeure pourtant problématique. L'une renvoie à une scène *bestiale*, lieu de réalisation d'« un plaisir immédiat dans la communauté simplement animale », qu'une nécessité morale impose de réguler, de juguler, pour la rendre possiblement conforme à une norme de droit. On a vu précédemment que, précisément par le moyen du droit, elle ne disparaissait pourtant pas purement et simplement, mais plutôt se transférait, ou se déplaçait métaphoriquement au sein des différents types de rapport juridique relevant du droit personnel d'espèce réelle, à travers le « comme si c'était un animal domestique ». À moins que ce travail de la métaphore soit déjà ce déplacement et cette domestication même, orientant l'animal vers une structuration *totémique* de la différence anthropologique... Seulement, de cette scène du *plaisir animal* (dont on voit combien elle rend ambiguë la déshumanisation qui menace se-

<sup>22</sup> Je ne reviens pas ici sur la question, essentielle à l'économie politico-libidinale de *L'Anti-Œdipe*, des transformations des « synthèses de consommation » dans la famille « privatisée », articulant d'un côté la destruction des codes de parenté ou leur relégation « hors champ » par rapport aux mécanismes de la production et de la reproduction sociale (réduction de la famille à une « unité de consommation »), de l'autre « l'économie » de la subjection œdipienne comme « machine narcissique » (production en masse de « petits moi bavards et arrogants » demandant du papa-maman à « consommer »).

lon Kant le rapport sexuel tant que n'y fait pas rempart le codage juridique du rapport matrimonial), il n'y a pas de passage continu à cette *autre scène* de la *jouissance cannibale*. Ne serait-ce que parce que celle-ci excède la catégorie même de *communauté* (fût-ce cette communauté paradoxalement déshumanisante qu'est la « communauté animale » du « plaisir sexuel immédiat ») au profit d'une « consommation », d'une incorporation où se consume et s'abolit toute communauté possible. De l'une à l'autre scène, il y a à la fois une inversion et un passage à la limite, et nullement un développement. L'effet de seuil s'en marque, non plus par une référence ambivalente à l'animalité, mais par l'hyperbolisation de cette tendance qui l'excède en menant à une *sexualité anthropophage*, inhumaine sans doute, mais sûrement pas animale : trop humainement inhumaine, trop inhumainement humaine en vérité. On a donc en fait une *double* déshumanisation : déshumanisation par animalisation du désir sexuel, déshumanisation par devenir-cannibale de ce désir. La première renvoie au partenaire sexuel non comme partenaire mais comme pur et simple *objet-à-plaisir* ; la seconde renvoie au partenaire sexuel, non comme une chose (il n'y aurait alors pas cannibalisme), mais comme une *chose-à-jouir* qui est bien une *personne* : à dévorer sexuellement. Point insupportable à coup sûr : qu'une personne puisse être *mangée par le sexe d'une autre*. Pas plus qu'il n'y a de rapport sexuel, *il n'y a de rapport cannibale*<sup>23</sup>.

Ce qui prend ainsi place au cœur de l'argument kantien, ce n'est pas seulement le codage juridique de la sexualité, la juridicisation du sexe nécessaire pour en soumettre la valeur d'usage à la forme conjugale, et ainsi la rationaliser en l'insérant dans le dispositif à la fois socialisant et individualisant de la famille (c'est sur ce plan que se placera la critique hégélienne, mais au prix d'un déplacement du problème de la sexualité vers celui du *sentiment* d'amour). C'est le problème d'un *assujettissement* de la sexualité elle-même, c'est-à-dire le problème *anthropologique* d'une régulation de la sexualité rendant seule possible l'assignation d'un *sujet* de la sexualité – et, réflexivement, l'auto-assignation par un sujet de « sa » sexualité, immédiatement symbolisée, donc à la fois spiritualisée et matérialisée, ou à la fois *idéalisée* dans la forme juridique d'une « propriété », et *incorporée* dans un « organe » (ou dans une *disjonction exclusive d'organe*) apte à donner à cette propriété une détermination matérielle, et à

<sup>23</sup> À quoi tout le modernisme brésilien, de l'avant-garde artistique à l'anthropologie post-structuraliste d'Eduardo Viveiros de Castro, apporterait évidemment un singulier démenti ; il faudra y revenir.

la volonté un contenu. (On pourrait ici confronter le texte kantien à celui, paru deux ans plus tôt, en 1795, de Sade, les fameuses pages du 5<sup>ème</sup> dialogue de *La Philosophie dans le Boudoir*, et sa critique du mariage précisément au nom de l'inaliénabilité de la personne, jouant d'une condensation de la possession sexuelle et de la possession juridique<sup>24</sup>).

c/ Enfin il n'est pas impossible de repérer dans cette idée d'un cannibalisme principiel de la jouissance sexuelle le travail souterrain d'un motif fréquent dans la littérature théologique (et en grande partie *démonologique*<sup>25</sup>), mais qui passe également dans la littérature médicale du XVIII<sup>e</sup> siècle, relatif à « l'incontrôlabilité des appétits féminins » (Kant y fait lui-même une allusion fugitive dans *L'Anthropologie*), prêtant à la « fureur utérine », « fureur de l'amarry » et autre « suffocation de la matrice », l'insatiabilité vorace et éreintante de l'*hysteria libidinosa*<sup>26</sup>. Mais une fois encore le texte kantien procède clairement d'un

<sup>24</sup> « Jamais un acte de possession ne peut être exercé sur un être libre ; il est aussi injuste de posséder exclusivement une femme qu'il l'est de posséder des esclaves ; tous les hommes sont nés libres, tous sont égaux en droit : ne perdons jamais de vue ces principes ; il ne peut donc être jamais donné, d'après cela, de droit légitime à un sexe de s'emparer exclusivement de l'autre, et jamais l'un de ces sexes ou l'une de ces classes ne peut posséder l'autre arbitrairement. [...] L'acte de possession ne peut être exercé que sur un immeuble ou sur animal ; jamais il ne peut l'être sur un individu qui nous ressemble, et tous les liens qui peuvent enchaîner une femme à un homme, de telle espèce que vous puissiez les supposer sont aussi injustes que chimériques » (Sade, *Système de l'agression*, anthologie établie par Noëlle Châtelet, Aubier Montaigne, pp. 226–227).

<sup>25</sup> Rappelons à toutes fins utile la dérivation, commune à l'allemand et au français, entre *Besitzen* (posséder une chose, une qualité...) et *besessen sein* (être possédé, obsédé...). C'est dans l'œuvre de Pierre Klossowski que l'on trouverait une symétrisation critique de la structure théologique dont se soutient la doctrine kantienne du droit conjugal : sa réinterprétation de Sade n'est bien sûr pas pour rien dans ces nouvelles « lois de l'hospitalité », mais peut-être plus encore sa démonologie ou *théologie mineure*, au service d'une toute autre perversion de « l'échange »... Mon étudiant Guillaume Molin me rappelle à cet égard l'importance chez Klossowski du problème *psychophagique*.

<sup>26</sup> Voir Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, pp. 46–47 sq., 68 sq., 83, 88–91 sq. Voir également Olga B. Cragg (dir.), *Sexualité, mariage et famille au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Presses de l'Université de Laval, 1998, p. 164 : « Sans doute la définition du terme "Anthropophagie" dans l'*Encyclopédie* ridiculise les idées en cours sur les causes physiques du cannibalisme ; il reste cependant que les rumeurs sur le rapport entre le corps insoumis de la femme enceinte et ses envies dangereuses continuèrent de circuler jusqu'au siècle suivant ». Et l'auteur de renvoyer par exemple à l'image satirique des *Désirs des femmes Enceintes*, publiée en 1823 dans *L'Album Comique de Pathologie Pittoresque*. Le passage de l'*Encyclopédie* de Diderot et

passage à la limite : d'abord parce que l'épuisement sexuel menace ici, différemment mais communément, les *deux sexes* ; ensuite parce qu'il est associé aux « manières de jouir » qui, sans l'effacer complètement, font glisser à l'arrière-plan le codage médical de ces dangereuses exagérations sexuelles ; enfin et surtout parce que, au regard de l'espace théorique de la pensée kantienne elle-même, le registre oral culminant dans la référence au cannibalisme sexuel vient marquer un point littéralement impossible au sein des disjonctions catégorielles du droit<sup>27</sup>.

En effet, une telle scène de dévoration sexuelle donne à penser, dans une zone certes de relative indécidabilité entre le fantasmatique et le théorique, un scénario méta-juridique où s'annuleraient simultanément la *conjugaison des personnes* – la conjugalité et la réciprocité éthico-juridique qu'elle implique – et la *disjonction personne/chose* – la non-réciprocité qu'implique le rapport sexuel dans la relation conjugale, où l'un des termes ne peut être une personne sans que l'autre devienne une (*sa*) chose, et (juridiquement, donc idéalement) vice versa, la *réciprocité juridique* du contrat en droit personnel laissant place à une *réversibilité perspectiviste* qui exclut la symétrie simultanée des deux « points de vue ». Tout se passe ainsi comme s'il revenait à la codification juridique de la sexualité, en un seul et même geste, *a/* de refouler cette scène primitive anthropophage, et *b/* d'instituer une *perversité réglée* qui fait la matière même de la vie conjugale *in juris*. On comprend à présent non seulement le mécanisme mais la raison de cette perversion institutionnalisée, à laquelle il revient de conjurer, en le reversant, le principe cannibalique de la jouissance : le droit conjugal relève du droit personnel d'espèce réelle, ou du droit de traiter une personne sous certains rapports comme d'une chose, précisément parce que

---

D'Alembert évoqué est le suivant : « Quelques Médecins se sont ridiculement imaginés avoir découvert le principe de l'*anthropophagie* dans une humeur acre, atrabilieuse qui, logée dans les membranes du ventricule, produit par l'irritation qu'elle cause, cette horrible voracité qu'ils assurent avoir remarquée dans plusieurs malades ; ils se servent de ces observations pour appuyer leur sentiment... ».

<sup>27</sup> C'est bien l'occasion de rappeler que la sublimation de l'oralité est au principe même du travail de la culture chez Kant : dans le couple manières de table/arts de la conversion, soit la disjonction manger/parler, dans un nouage censément régulateur de l'objet pulsionnel *voix* aux possibilités d'incorporation. Je remercie Monique David-Ménard pour ses suggestions à cet égard. Du point de vue du « droit privé du mien et du tien extérieur », c'est évidemment la différenciation topique même d'un « extérieur » qui est ainsi directement mise en cause.

l'acte sexuel consiste « en principe » à traiter une chose comme une personne, ou à consommer un organe sexuel « comme » on mangerait la personne qui le porte. Bref, mieux vaut encore être pervers en famille, que cannibale hors-la-loi. De là il faut conclure enfin que c'est à la condition impérative de refouler cette scène anthropophage, que cette codification elle-même se constitue à la fois *a/* comme condition de possibilité de sa propre différenciation structurelle de base chose/personne (la conjugalisation de la sexualité comme *radical title* du droit privé lui-même, qui ne peut apparaître qu'à partir du moment où l'on cesse de se dévorer), *b/* comme condition de possibilité de son objet (condition d'un enfant, qui à ce qu'on sache n'a quelque chance de naître qu'à partir du moment où la sexualité cesse d'être dévoration pour constituer l'opérateur « domestique », domestiqué et domestiquant d'une *filiation intra-spécifique*), *c/* et en dernière instance comme la condition de possibilité de son objet *liminaire* : l'organe sexuel lui-même, en tant que seul le refoulement opéré par le codage juridique le rend discernable et le fait accéder au statut de *chose*.

Quelle conclusion pouvons-nous en tirer du point de vue du problème de départ, celui de la forme sérielle de l'exposition kantienne du DPER ? Sa signification la plus patente a déjà été évoquée, elle est en un sens aussi la plus dialectique, nous faisant suivre la série des figures de la minorité juridique jusqu'à une pleine autonomie, non sans que se transfère souterrainement, on l'a vu, une « métaphore domestique » double, animale-féminine, repérable dans le problème de la fuite et de la capture. Mais ré-envisagée à partir de son seuil liminaire plutôt que de son seuil final, c'est une autre série, ou une autre circulation qui entre-apparaît, et qui n'est peut-être pas contradictoire avec la première, mais qui la surdétermine inévitablement. La série des moments du DPRE prendrait alors un autre sens que éthico-biographique. Elle ne suivrait pas seulement le développement de l'enfant de la minorité à la majorité civile ; elle *transférerait métonymiquement* le problème liminaire de la possession sexuelle à chacune des situations juridiques dont il ouvre la série : l'enfant comme organe-objet sexuel des parents, les domestiques comme objets sexuels des maîtres, les employés comme objets sexuels de leurs employeurs... Ce ne sont pas seulement les faits historiques touchant le problème de la réglementation juridique des rapports sexuels entre maîtres et esclaves<sup>28</sup>, ni même les avatars

<sup>28</sup> Sur la manière dont les problèmes en sont posés dans les colonies plantocratiques, voir exemplairement E. Dorlin, *La Matrice de la race*, *op. cit.*, chap. III.

littéraires et cinématographiques de l'érotisation des rapports entre maîtres et domestiques, mais aussi bien l'écriture kantienne du problème de la minorité juridique, qui permet d'entendre que se faire baiser par son patron n'est pas un accident de langage (hors droit), ni seulement un abus de personne (en droit), mais la réalisation, la *littérialisation* – le forçage dans le réel plutôt que son déplacement métaphorique – du *fantasme du droit lui-même*.

Est-il possible, à présent, de chercher une articulation systématique de l'ensemble de ces éléments, en maintenant l'architecture « tétrachotomique » développée par Kant ? Au moins peut-on tenter de réécrire ce qui, dans cette architectonique même, s'ébauche de matrice structurale. En même temps, les analyses précédentes doivent attirer l'attention, non simplement sur les possibilités combinatoires de cette matrice, mais plus encore sur les possibilités qu'elle inclut et qui cependant sont *exclues* par Kant, ou par la *lettre* du texte, et donc en veillant aussi aux *différentes* modalités de ces exclusions. Car à bien regarder le texte kantien n'écarte pas seulement une possibilité du Droit du mien et du tien extérieurs (le « droit réel d'espèce personnelle ») : il en exclut *quatre*. Ce sont bien sûr quatre anomies au regard de la disjonction *exclusive* du droit privé entre Chose et Personne, mais que leur disjonction inclusive rend pourtant pensables, et même inévitablement pensées par la doctrine du droit lors même que celle-ci n'en doit rien vouloir savoir. On s'étonnera alors peut-être moins de démarquer dans ces quatre possibilités, aussi bien, quatre figures ou quatre variantes du *fétichisme* lui-même, dont il resterait à montrer comment les deux premières engagent la non-personne dans la direction d'une structure totémique de la métaphore, tandis que les deux secondes l'orientent dans le sens d'un perspectivisme animiste de la métamorphose.

196

Proposons donc, en pierre d'attente, le schéma suivant :

**Dichotomie logique**

P <-----dp-----> P

P -----dr-----> C

**2 possibilités logiques exclues**

C-----drep-----> P (f1)

C <-----drer-----> C (f2)

Soit deux premières figures du fétichisme (f) :

(f1) Rapport de droit de choses obligeant des personnes (« aliénation »)

(f2) Rapport entre des choses s'obligeant réciproquement (« contrat social des marchandises », suivant l'expression de Balibar, ou « inter-objectivité » plutôt qu'inter-subjectivité).

*Nota Bene* : l'argument de Kant pour écarter comme sans consistance le DREP ne repose que sur cette dichotomie logique, *et non pas* sur la tétrachotomie qui en délivre la catégorie : « car on ne peut penser nul droit d'une chose envers une personne ». Elle ne tiendrait que si une chose pouvait se considérer « comme » une personne (et éventuellement considérer la personne à laquelle elle se rapporte « comme » une chose). De là deux nouvelles possibilités exclues :

<b>Tétrachotomie métaphysique</b>	<b>2 possibilités perspectivistes exclues</b>
P ----dr----> C ----drep----> P	C/p <-----> P/c (f3)
P ----dp----> P ----dper----> P/c	P/c <-----> C/p (f4)

(f3) Une chose, en traitant notre personne comme une chose, devient elle-même une personne.

(f4) Une personne, en traitant une chose comme une personne, devient elle-même une chose.

*Nota Bene* : Ces deux possibilités ouvertes par la tétrachotomie des relations du « Droit du mien et du tien extérieurs », ne sont pas exclues par Kant comme les deux premières, c'est-à-dire explicitement, comme étant sans consistance logique. Elles sont plutôt déniées, mais par là même reconnues par allusions repérables aux marges du texte kantien, comme à la bordure de la communauté juridiquement pensable : à sa bordure interne, le cas f3 dans l'illustration empirique de la tentative de fuite (et son « animalisation » encore *métaphorique*), à sa bordure externe, le cas f4 dans le problème de la jouissance sexuelle (et son « anthropophagisation » *littérale*).





Jan Völker\*

## The *I think* and Its Imaginary Unity

### 1. Three problems in, not for, Kant

If we read Kant today we need to abandon all uniformity of a history of philosophy. Otherwise what do we read? We examine only a shattered fragment of the past of thought. A fragment that – as being believed to belong to the past – is inscribed in an ideological history of thought that comes along with its own presuppositions: a history composed of thoughts that are read as facts of thought, be it even in the form of soft facts of thought, such as currents, convictions, conditions of its time. We would have to read Kant as an expression of a certain time, at a secure distance from the time in which we read. That is the work of a reality principle that keeps thoughts at a distance, by placing them in a history without actual being. History as a history of thoughts, not incidentally an idea of the 19<sup>th</sup> century, is an attempt to find regulations, to find an order in a moment in which the world seemed to be endangered as well as on the threshold of becoming a new world. Being such a reality principle, history does not concern only the past, but it is equally the present that it seeks to manage. Treating thoughts as completely swallowed up in their past is a conception that equally signals the urgency to keep those thoughts from the present. It is an attempt to bar their effectiveness. Besides all self-evident moments of distance between our thought and the thought of Kant – his inscription into another time – the perspective of the history of thought also presents the exclusion of these very thoughts from any contemporary effectiveness.

But is Kant's work still effective today? Kant's work represents the threshold between the breaking up of something new and the exuberant will to restructure, anew, and secure the ordering features of thought. Thought as such is set to the test of attesting to the new – Newtonian science, but also the French Revolution – and integrating it into a set of ordered understanding. History, for Kant, is a matter of synthesis. Synthesis is thought. What then might be overcome in the realm of thought? It is said that Kant not only built his philosophy on an account

\*University of Arts, Berlin

of the natural sciences that we would generally consider to be out-dated, but that he also established certain moral views that we perhaps would even mock today. It can be said that our world seems to be a completely different one from the world in and out of which Kant's philosophy was written. Kant's world was with the French Revolution at the threshold of modern civilisation, and globalisation as we are facing it today was only taking its first steps in the form of an expansion of cross-boarder trade. It was rather a world with different contradictions than ours, a world in which colonialism (which Kant criticised) was alive, while an influential professor like Kant still dedicated his works to the Prussian king. Science has developed, history has developed, and Kant might serve as an inspiration for philosophical thought, but our world is clearly no longer his. But is thought reducible to the facts upon which it is thought, or are there periods of thought that last longer than the facts of history that change in them?

A first orientation in this confusion is to be taken from a distinction that was of utmost importance to the Kantian philosophy itself: This is the distinction between *knowledge* and *thought*. While the Kantian project intended to unfold the conditions of our knowledge about the world – how we perceive and understand *phenomena* – Kant held *thought* to be both distinguished from this knowledge and equally necessary for understanding the world. We can know about phenomena according to our transcendental apparatus, but about the limits of our experiences themselves we cannot know but only think, or, even stronger, we *have* to think, for otherwise the transcendental apparatus would be dysfunctional, it would run wild. This limit position of the phenomenon is its *noumenal* underside, the transcendental object. This problematic blind spot of our knowledge sticks not only with the single thing, but it repeats itself in relation to the connection of things, to the grounds of this connection, and to the combination of these grounds and the totality of things into a whole. A consequence of the impossibility of knowledge of the thing in its totality will be the necessity of ideas – ideas of thought, which allow us to keep the unity of the subject, the world, and of the whole intact. Ideas cannot be knowledge and therefore only have a regulative function. Thought in this sense does not concern the facts, but the organisation of facts. Thoughts exceed facts without having a factual reality of their own. The *conditions of the possibility* of knowledge, however, do not depend on the actual status of the world, but they rather enable any knowledge of it at all. Therefore, also the thoughts that confine these necessary conditions cannot be said to be thoughts of their time.

If we consider philosophy from the perspective of knowledge, we may be able to distinguish between parts that might be worth reconsidering and parts belonging to an overcome ideology – overcome mainly in the course of our technical, scientific, and moral developments. But the problem, as it appears with Kant, is that the changes in knowledge do not necessarily imply or indicate changes in thought. And this is a problem that appears specifically with Kant: For the ‘Copernican Revolution’ intends to understand our mind as not following the things outside of it, but rather as prefiguring their possibilities of appearance to us. Before Kant, change was possible as a change in the world; with Kant change can no longer easily be referred to as a change in the world, as it is our transcendental apparatus that sets the conditions for change. This allows for change to take place on the level of the cognised (knowledge), but opens the question of change on the level of cognition (thought). This then is the first problem: Given the transcendental frame of our knowledge, it is not clear whether there can be any such change in knowledge that also induces a change in this transcendental frame. But Kant himself considers his own system to be a consequence of a “revolution in the way of thinking,”<sup>1</sup> thereby following a radical change in the conception of knowledge that changed not only knowledge, but its very fundamental conditions. Thus, the question of whether there is change in thought is a problem not for Kant, but rather in Kant: the transcendental apparatus marks the inner threshold in Kant, it is a consequence of knowledge and it is its foundation. Even if Kant considers transcendental philosophy to be a general philosophy of cognition, it is nevertheless clear that he also considers the *Critique of Pure Reason* to be the fruit of developments, especially those of early modern science.

But here, one might alter and refine the question: Would it not be possible that the transcendental setting is changed but that there is still a need to accept a transcendental setting as such? That the transcendental setting in the end consists in the necessity that there is such a setting at all? Thus, the question becomes whether the *distinction* between knowledge and its necessary thought continues to hold even if the thought might change – or whether even this distinction could be undermined. Could a change in knowledge so radical arise that there would no longer be a necessity to think the foundations of knowledge

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 108 (B xii).

as such? For Kant, this would be what he understood ‘intuitive intuition’ to be, a God-like intuition in which what we know overlaps with what we are. In the present time, biotechnical engineering implies this threat and promise: to be able to fix the gap by generating a knowledge that could manipulate our ways of thinking and grounding this very knowledge.

If an anthropological thesis makes a claim about the human capacity of cognition beyond historical conditions, then this is the actual anthropological claim: not that this specific transcendental apparatus structures human cognition, but that human cognition presupposes the capacity to think. That implies that the human being is a thinking being before any act of cognition has taken place. The next problem is that, from a Kantian point of view, in a general manner, thought cannot be accounted for *apart* from the transcendental realm. It can be understood as the necessary transcendental apparatus, but it cannot be understood as the thought founding the transcendental apparatus itself. This is completely within the Kantian intention, as for Kant the transcendental apparatus is the foundation of thought, and it makes no sense – in a Kantian understanding – to think this thought itself. It is, again, a problem not for Kant, but rather in Kant: Because Kant’s account seems to latently imply the anthropological condition. It is *latent* – as there is no place at which it is accounted for. But it is latent – as the Kantian framework seems to presuppose the capacity to think. The transcendental apparatus is understood to be the setting of the possibility of human cognition. The transcendental axiom is: If there is human cognition, then only on the condition of *X*. The problem lies in the *then only*. The condition follows the fact of knowledge: there is knowledge, and then it can be said that it is on the condition of *X*. But if cognition is only possible on the condition of *X*, then this condition is not retroactively created, but retroactively stabilised, *retroactively unified*. It is not retroactively created because it is indicated as a unified apparatus. Were it created, then there would only be two possibilities: either there is only one knowledge, and this then refers back to one transcendental apparatus, or there are different knowledges and they retroactively create different sets of conditions. Different sets of conditions (of knowledge) are absolutely thinkable, but not within the Kantian framework. It sets out with the question of how it is possible that human knowledge is as *one* coordinated network. And the answer – that this is possible on the condition of the transcendental apparatus – is in its unification already inscribed in the question. The transcendental apparatus, the capacity to think, is presupposed.

One could thus start with the human capacity to think and define it as the transcendental apparatus. This is what Kant wants to avoid, for he would then have to make a metaphysical claim before being able to analyse its very possibility. Or one could start with the question of how a given cognition is made possible and then describe these conditions as the conditions of its possibility. This is the Kantian procedure: “Experience is without doubt the first product that our understanding brings forth as it works on the raw material of sensible sensations” – this is how the *Critique of Pure Reason* begins.<sup>2</sup>

But if these conditions become in the next step the conditions not of a given cognition but of *any* given cognition without underlying change in the further development, then these transcendental conditions are indirectly turned into a description of a set that exists before and independent of the cognition to be made. This set, the transcendental set, has a dubious existence: According to the laws of transcendental reason, it cannot be accounted for, but it nevertheless insists, it has an existence before existence. It is, in other words, what the transcendental apparatus wants to *be*, wants to *exist*. The transcendental apparatus as a unified apparatus wishes itself to be and to exist. It is a machine to fulfil one wish, the wish of unity.

It can be said that Kant knew about this problem and thought to resolve it. He seeks to eliminate it by understanding foundation as limitation.

But it will be asked: What sort of treasure is it that we intend to leave to posterity, in the form of a metaphysics that has been purified through criticism but thereby also brought into a changeless state? On a cursory overview of this work, one might believe that one perceives it to be only of *negative* utility, teaching us never to venture with speculative reason beyond the boundaries of experience; and in fact that is its first usefulness. But this utility soon becomes *positive* when we become aware that the principles with which speculative reason ventures beyond its boundaries do not in fact result in *extending* our use of reason, but rather, if one considers them more closely, inevitably result in *narrowing* it by threatening to extend the boundaries of sensibility, to which these principles

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 127 (A1).

really belong, beyond everything, and so even to dislodge the use of pure (practical) reason.<sup>3</sup>

Thus the critique is positive precisely because it prevents reason from losing itself. It is positive also because otherwise the overstepping of the boundaries of sensibility that is then again necessary for the moral aim would be impossible. Misuse of reason, extending its boundaries, would actually cut it down. Knowing its borders, on the other hand, enables the development of true knowledge. Therefore, radically continued, there cannot be any true knowledge without circumspection of the borders of reason. We have to start from the limitations of reason, i.e. we have to start from its finitude, to enable knowledge to develop. From this point of view, the first problem appears to be a pseudo problem: The development of knowledge cannot stretch, widen, or change its ordinary grounds that conditions it. Also it can never overstep these boundaries and undermine the necessity to think its own foundation. Rather, once the limitations are thought through, knowledge can develop freely in all different directions. But while the first problem is reduced to a pseudo-problem, the problem of the dubiousness of the beginning now seems to be an even more ‘official’ problem. Insofar as any use of reason necessitates the previous determination of its possibilities, there arises the need for the determination of the possibility to limit and ground the work of thought. The limitation of what and on what grounds? For Kant, this is already the work of the transcendental apparatus. There is no beyond. But even more than a gesture of foundation, a gesture of limitation presupposes ‘something before’, something to be limited. But both problems – the pseudo-problem and the problem of dubiousness – have a right to exist on their own, because they concern the possibility of a change in thought.

204

Kant felt able to give a rather complete list of components of the thus limited and founded realm of reason, not only of the categories that enable knowledge to unfold, but also of the ideas that confine the realm of knowledge as such. It is here that a third problem arises, one that refines the first two problems. It is not a problem for Kant that he would have to account for the source of the categories and the ideas: They stem from the realm of the given and possible knowledge in so far as they mark their logical possibility. If he can prove this, he does not need to prove the source. They are retroactively deduced. Their sys-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 114 (B XXIV-XXV).

tematic interrelation, their systematic unity, however, implies a unity in the given knowledge from which this unity is taken. But Kant will claim that it is rather the transcendental apparatus that organises the unity of experiences. While on the one hand Kant deduces the necessary structures of our cognition that have to be set in place before any such cognition can take place, the inference about the unity of these cognitions, on the other hand, seems to have a different status, it seems to be para-transcendental. The transcendental apparatus would collapse if Kant could not argue for the unity of experiences. But if the transcendental apparatus describes the necessary conditions of possible experiences, then the unity of these experiences is already presupposed, and it is assumed that the transcendental apparatus necessarily needs to be one. Not only the givenness of the transcendental apparatus seems to be presupposed (as in the second problem), but also and especially its unity. If the argument regarding transcendental conditions only referred to a partial knowledge, allowing for other knowledges to exist alongside it, then the transcendental argument would lose its stability. But an unstable transcendental apparatus loses its grounds – on what basis could human understanding account for it? The need for another argument arises, one that allows for the explanation of the relation or non-relation between these knowledges. It would necessitate a meta-transcendental argument, and we are thrown back to the transcendental question as such. Only that it is now a meta-transcendental apparatus that would have to solve the conflict between the parallel transcendental sub-apparatuses. The intention to “solve the conflict” at this point already indicates that there is no escape to the transcendental demand for stability as unity, once this unity is inscribed as its inner aim. Thus, the presupposition of the existence and the unity of the transcendental apparatus are correlative. Thought is, and it is one. Dubious in its beginning, thought itself is conceived to be one, in a para-transcendental manner: the possibility of the transcendental apparatus is the oneness of thought that begins in the transcendental.

This third problem rightfully occurs insofar as it questions not only the possibility of change in thought, but it questions its unity and the possibility of a true multiplicity in thought. If there is change and history in thought, these might become multiple as well. The three problems together – the pseudo-problem of change, the dubiousness of a beginning, and the para-transcendentalism of the unity – are bound to the priority of the given experience. Not to the experience as sensible information, but the hypothetical givenness of something in the be-

ginning. Thus, the conditions out of which the three problems arise cannot be conditions of the unknown, but rather are conditions of the known. Immanently, they are thus set against the unknown and against any incoherence on this account. The unity of the transcendental apparatus and its experiences present the strongest defence, and in precisely this manner they can be said to present the unknown in the midst of the facts. As a defence, they present a remainder of the threat of the unknown, and in this source they are themselves unknown. The consequence is twofold: As the point of the unknown it might not even be possible to deduce their effectiveness in the present as we know it. But then this point also presents itself as something that structurally falls outside of the system that it creates. From this point on the direction changes, a unity is set into motion against the unknown, to build the secured city of knowledge, in which its citizens are united: the polis of knowledge. Reason, as its founding moment, is therefore in its own unity neither an illegal act nor is it a strictly legal act in the sense of the transcendental courthouse. It can be neither an illegal nor a legal act, because it stands at the founding moment of the legality of the city of reason as such. It cannot be a metaphysical act, as it does not have ancestors, it rather demarcates the moment of dis/enabling metaphysical acts as such. It cannot be an individual act, because it grounds the moment in which the threshold of individuality is founded, as such. It therefore is precisely what since modernity has been called a revolutionary act. Dubious in its beginning, rejecting its own historicisation as a pseudo-problem, and stating the unity of all. As a revolutionary act, it does not have an origin, there is no cause that necessarily brought it about. And if it surpasses itself, then it might surpass its own history as well, there is no reason that could hinder this excess of a point of excess. As a revolutionary act, it founds its own history, but it immanently surpasses it because it is always already more than this history.

206

The question, then, is whether this first moment, the moment of unity, the founding and grounding moment, surpasses itself in such a manner that it contradicts its own finitude. Whether there is a moment in the founding unity that is left unsatisfied. Is there something going on in thought that does not come to an end. If this is the case, then the Kantian philosophy itself might be unsatisfied, and therefore not even at the point at which it could be overcome, if it is not even what it is.



## 2. The operation of the *I think*

The question of the unity is then not only of relevance to the systematic structure of the transcendental apparatus and its experiences, but also relates to the Kantian philosophy as such. On account of what can a philosophy be split? How can a division be marked that allows it to be proven that some of its moments are of actuality, while others are not? From the point of view of consistency, it should not be possible to uphold some parts and dismiss others. A philosophy needs to fail or persist in its totality. But is it possible to make such a distinction without contradicting the consistency of a given philosophy?

In Kant, the inner kernel of this unity is the so-called transcendental apperception, i.e. the *I think*. There cannot be a contradiction in the *I think* just as there cannot be a contradiction between the *I think* and the philosophical unfolding of the transcendental structure of reason. This is the task of the famous deduction: showing that it is the unity of our self what makes appearances possible. But is there a difference between the transcendental apparatus – the set of categories – and the transcendental self?

If the transcendental structure is called the systematicity of transcendental philosophy – its building, its scope, its perimeter –, and the *I think* the transcendental I, and it is assumed that for Kant the unity is not a result, but rather an inner point of beginning, then, as a hypothesis, the claim of the lines that follow will be that the systematicity is a result of the imaginary construction of the I. But then the I itself would prove to have an imaginary structure, the self itself would be an operation, and the ensuing systematicity would be its projection. The hypothesis implies that there is something going on in the I, as well as between the I as the source of unity, and the systematicity of the whole as its projection. This implies that the point of the unknown in the transcendental apparatus is a structure, and this structure is called the transcendental I.

Kant placed enormous weight on the transcendental I: According to one well known phrase, the “*I think* must *be able* to accompany all my representations, for otherwise something would be represented in me that could not be thought at all, which is as much as to say that the representation would either be impos-

sible or else at least would be nothing for me.”<sup>4</sup> Clearly, this *I think* is not to be mistaken for a marker of consciousness or any other form of empirical awareness, it is a technical, non-empirical condition that establishes the necessary possibility of a relation of all thought to the unifying point of the *I think*. The *I think* is the guarantee not only of the possibility of experience, but also, for Kant, it holds the unity of nature.<sup>5</sup> Therefore, this *I think* – the synthetic unity of apperception, as Kant calls it – is the cornerstone of transcendental philosophy, its most important concept, and the frame that holds the transcendental apparatus together. “[T]he synthetic unity of apperception is the highest point to which one must affix all use of the understanding, even the whole of logic and, after it, transcendental philosophy; indeed this faculty is the understanding itself.”<sup>6</sup>

It is already inscribed in the first very basic set of conditions of any experience, the difference and co-relation of time and space. For any intuition that we can have, the object of that intuition needs to be placed in space and time, this is how the *Critique of Pure Reason* begins. A pure intuition, i.e. without any empirical content, will find space and time as its absolute conditions. Space is the reference of what Kant calls our “outer sense”, while time “is a *determination of inner sense*”<sup>8</sup>. Inside and outside, this is thus the first main difference without which there would be no possible experience. It is inside that the I is to be found, in time: “Time is nothing other than the form of inner sense, i.e., of the intuition of our self and our inner state. For time cannot be a determination of outer appearances; it belongs neither to a shape or a position, etc., but on the contrary determines the relation of representations in our inner state.”<sup>9</sup> If we intuit ourselves in time – which implies that we are only able to cognise ourselves as an appearance – how then does this intuited self relate to the transcendental apperception? It is crucial to avoid confusing them. For Kant, the *I think* is the objective condition of any intuition in general, while time is its subjective form. We intuit ourselves as passive subjects, as being affected by the enactment of

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 246 (B 131–132).

<sup>5</sup> As Henrich underlines. David S. Pacini (ed.): *Dieter Henrich: Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, p. 22.

<sup>6</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 247 (B 134).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 174 (A 22, B37).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 250 (B 139).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 180 (A 33, B49–50)

the synthesis. We cognise ourselves as an appearance, but not as what we are in itself. The foundational I, the I that founds the inside, remains unknown.

Kant distinguishes the empirical cognition of oneself from the transcendental unity of this act again in terms of thought and knowledge: As for appearance, we can receive a knowledge of ourselves as to how we appear to ourselves, but the transcendental synthesis of the *I think* makes me “conscious of myself not as I appear to myself, nor as I am in myself, but only *that* I am. This *representation* is a *thinking*, not an *intuiting*.”<sup>10</sup> That is to say, that while I have to have the capacity to generate complex unities of diverse manifolds, I will not be able to present a unity of myself as generating these unities.

The structure of the object correlates with this twofold notion of the subject. The transcendental apparatus produces representations, apart from which we do not know anything about the thing as it is in itself. “What may be the case with objects in themselves and abstracted from all this receptivity of our sensibility remains entirely unknown to us.”<sup>11</sup> The thing in itself, to be distinguished from the transcendental object as well as from the *noumenon*, is the thing insofar as there cannot be any knowledge of it, i.e. it can only be thought, it is a pure *Gedankending*. Transcendental cognition of appearances necessitates a contrast against which the appearance is a mere appearance. As Allison summarises:

Accordingly, the ‘absurdity’ to which Kant alludes may be more appropriately characterized as considering something as it appears, or as appearing (in the transcendental sense), without, at the same time, contrasting this with the thought of how it may be in itself (in the same sense). In fact, these contrasting ways of considering an object are simply two sides of the same act of transcendental reflection, an act that Kant describes as ‘a duty from which no one can escape if he would judge anything about things *a priori*’ (A263 I B319).<sup>12</sup>

209

It is the same contrast that is necessary for the transcendental I. In another famous passage, Kant inscribes the thing into the I, and opens the way for the thing that thinks:

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 259 (B 157).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 168 (A 42).

<sup>12</sup> Henry E. Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*, New Haven and London: Yale University Press, revised and enlarged edition 2004, p. 56.

Through this I, or He, or It (the thing), which thinks, nothing further is represented than a transcendental subject of thoughts = x, which is recognized only through the thoughts that are its predicates, and about which, in abstraction, we can never have even the least concept; because of which we therefore turn in a constant circle, since we must always already avail ourselves of the representation of it at all times in order to judge anything about it; we cannot separate ourselves from this inconvenience, because the consciousness in itself is not even a representation distinguishing a particular object, but rather a form of representation in general, insofar as it is to be called a cognition, for of it alone can I say that through it I think anything.<sup>13</sup>

The thing that thinks cannot appear to me, and it cannot appear to be me, in this sense it is voided of any possible phenomenality. But it is the necessary point of all possible cognition, it is a 'form of representation in general', and therefore it is the source of the unity not only of an experience, but also of the experiences altogether. It is therefore not totally voided of any possible concepts, as it precisely presents an originary unity. This ungiven unity can be understood to be imaginary: it is said to be necessary and to not have grounds of its own. The 'circle' in which we 'constantly turn' is in reality the to and fro between the necessity of the unity and its groundlessness, its being unknown. We are sent back to it without any alternative, as we are already partaking in its consequences. Thus, imaginary is not the form in which we partake, but the unity and fixity of this very form. Here it becomes also clear why this point is actually a process: If it were not a process, there would be no difference between the form in which we partake and the content we produce. They would fall into one. Then, either no cognition or divine intuition would result, both are to be avoided. The circle Kant describes is not a Hegelian circle of contradiction, it is the necessity to always again take the same impossible step: to understand what is already implied in understanding. As there then needs to be a difference, there also needs to be a distance, "since we must always already avail ourselves of the representation of it at all times in order to judge anything about it."<sup>14</sup> To understand this point to be only an *inner* difference would in the end leave the possibility that both sides are actually the same. Therefore, if we want to 'judge anything about it' – and of course we want to, otherwise we would be left without grounds for our thoughts –

210

<sup>13</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 414 (A 346, B404).

<sup>14</sup> *Ibid.*

we already have to make use of it. We have to go there, but we are always already there. The point of the *I think* guarantees that in which we are already partaking, and therefore it guarantees precisely that there is nothing else. This unity – that there is nothing else that would not fit – is imaginary and has to be affirmed in every act of thought as a guarantee of this thought itself.

There are two problems that arise from this originary constellation of the process of the imaginary I. The first is the question of how to understand this process of the *imaginary*. The second is how to understand this *process* of the imaginary. The first is famously in the focus of Heidegger's analysis. The second figures in Adorno's attempt to understand the Kantian I to be always already a plural, a *We*.

### 3. Heidegger's domestication of the imaginary

Heidegger's deliberately forced interpretation of the *Critique of Pure Reason* seeks to establish Kant's endeavour as that of a revision of metaphysics with the aim of providing an ontological account of the possibility of knowledge as such. 'Ontological' insofar as Kant, in Heidegger's view, is concerned with the conditions of ontic being as such. Within this frame, Heidegger seeks to understand the synthesis of imagination as the most important hinge to which the transcendental construction as such is attached. Kant's construction of an originary cognition comprises, for Heidegger, three moments: sensibility, understanding, and imagination. But the last of these, imagination, alternates in its status. The *Critique of Pure Reason* oscillates, as Heidegger shows, between the acknowledgment of two or three parts that form the transcendental apparatus of cognition. There are, according to a famous passage in the *Critique* "two basic sources of the mind, sensibility and understanding," as Heidegger quotes Kant.<sup>15</sup> Heidegger's aim is to show that the power of imagination is the common ground that not only unites these sources, but also allows them to separate at first. Thus the imagination repeats the fundamental figure ascribed to the unfolding of being-as-being: to ground and to dirempt. This procedure, developed in the Kantian frame, entails a set of decisive consequences for the construction of reason, but especially so for the status of the *I think*.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, transl. Richard Taft, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990, 1997, p. 95.

The unity of cognition can only be comprehended in the Kantian conception of the originary synthesis. While in the ‘official’ understanding of Kant this synthesis combines the side of possible intuition and possible understanding before any empirical content is yet given, for Heidegger, the first that needs to be mentioned is that this synthesis does not find a priority in one of its sides:

Now pure intuition in itself, however – as the representing of a unified whole – is already something like an intuiting unifying. Thus Kant speaks with justification of a ‘Synopsis’ in intuition. At the same time, the analysis of the notion as a ‘reflecting concept’ has proven that pure thinking as representing the pure unities is in itself originally giving of unity, and in this sense it is ‘synthetic’.<sup>16</sup>

Thus, on both sides the originary unification as *a giving unity* is to be found. And of course, in Heidegger’s view, the unifying moment is of greater importance than the unified. But Kant, although he proves the unifying moment to be neither one of intuition nor of thought, solves the riddle, as Heidegger somewhat disappointedly remarks, by ascribing a priority to the concept.

But in which transcendental discipline, then, does the discussion of the central problem of the possibility of ontology fall? This question remains foreign to Kant. He assigns not only the elucidation of the pure concepts as elements of pure knowledge, but also the determination and grounding of the essential unity of pure knowledge to the ‘Analytic of Concepts.’ In this way, logic maintains an incomparable priority over the aesthetic, whereas, on the other hand, it is precisely intuition which is presented as primary in knowledge as a whole.<sup>17</sup>

In the latter remark, Heidegger’s project is clearly indicated: The reversal of the priority from the preference of the notion to the preference of intuition is not simply a correction of the Kantian structure, rather the reason for this correction is already inherent in the Kantian edifice. At a certain point there is a fissure in this edifice, Kant deviates from the way he himself set out. While this opening of a difference might seem dialectic, Heidegger’s focus is not to spell out this contradiction in itself, but rather to develop and follow this implicit different way, to take the turn that Kant refigured, but rejected. It is at this point that

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 42–43.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 46–47.

Heidegger's interpretation takes a turn that he himself considered to be of a certain 'violence'.<sup>18</sup>

The most important premise for this endeavour is to understand the full scope of the finitude of cognition, upon which the Kantian conception is built. Cognition is finite as it can only cognise something that it has itself not created, and therefore that which is to be cognised needs to *be*, before it is cognised. Cognition depends on the being object, and this marks its finitude. When Heidegger then conceives of a "basic faculty of a turning-toward"<sup>19</sup> to be an original and necessary faculty of human cognition, this turning-toward can also be understood as a turning-toward finitude, and therefore its opening and construction. But as cognition it is based on the originary unity that first of all allows the something of cognition to be cognised. Therefore the turning-toward cannot yet turn toward a being, but it is turning toward a nothing that is nevertheless something. It is a turning-toward that which "lets-[something]-stand-in-opposition."<sup>20</sup> This remarkable figure presents a posture rather than any kind of reflection, and it is important that Heidegger conceives of the very first moment of cognition as of a Gestalt, as it implicitly already marks the prevalence of the corpus of being. Cognition has a corpus before it cognises. On the basis of this originary finitude – not as being there from the beginning, but rather as being realised in the beginning, as *being* the beginning – Heidegger then will understand intuition to be originally productive and understanding to be receptive.

Cognition depends on intuition and as well needs to define what it is that is cognised. The question of the unity of cognition can therefore not arise in this process but has to be given beforehand. This unity is characterised as a "multiform action," for Heidegger it is not an "empty simplicity of an ultimate principle."<sup>21</sup> Kant then examines two different ways to think this originary unity in the transcendental deduction. The first is given in the so-called transcendental apperception, the unity of the *I think*. But this unity itself needs a unifying principle, and the relation between transcendental apperception and imagination becomes clearer when Kant begins the 'second way', now beginning from the empirical grounds. It is here that Heidegger can clearly denote that "this power –

<sup>18</sup> In the preface to the second edition. *Ibid.*, p. xx.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 45.

which first and foremost ‘forms’ relations – is the pure power of imagination.”<sup>22</sup> This capacity of formation is inscribed into the transcendental apperception, but as the “previous representing of unity.”<sup>23</sup> As at this point the transcendental apperception already includes the necessary process of a “pure forming” [“*reines Bilden*”] and a “previous representing” [“*vorgängiges Vorstellen*”]<sup>24</sup>, it becomes clear that a process of formation is taking place in the transcendental apperception, and that this process is the process of imagination in the sense of producing, forming a non-representative image. An image is produced that actually is a constellation, a corpus – a relation between cognition and the to-be-cognised, but a relation taken in its corporeal unity. It is a constellation also in that sense, in that it is a “double forming” as it also proceeds “like an ‘image’.”<sup>25</sup> This, for Heidegger, is the “pure forming of unification.”<sup>26</sup> What is being formed then, is imaginary, but “not necessarily an ontic appearance.”<sup>27</sup> It is a formed unity that is presented as being, and that means for Heidegger to be brought before cognition, i.e. pre-sented.

Heidegger thus bypasses the void point of the thing that thinks. Instead he delineates an originary forming form, an originary corpus of thought, that is neither simply given nor absent, but rather it pre-sents itself in its very passivity. But by being passive – letting something stand in opposition to it – it at the same time actively forms, builds, unifies. It is very clear that the Heideggerian reading tries to deprive Kant of the Cartesian, methodological *I think* and to inscribe the *I think* into a movement of becoming: *I am as a thinking being*. Thought, as a becoming, is finite. Not only because it refers to something in opposition to it, but also because it finds its end in the thing. Thought cannot overcome that which stands in opposition to it. But there is a precise change in the Kantian structure by way of Heidegger’s reading: The possibility of the transcendental apparatus has itself become a becoming. The question about the thing that thinks or the possibility of the transcendental as such loses its

214

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p. 83.

<sup>25</sup> Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 64.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>27</sup> See *ibid.*, p. 100.



justification. More than ever, change is a pseudo-problem, because all there is, is change. The beginning is only dubious if we consider being to be dubious, as cognition starts as turning-toward something being. And the unity? The unity is such that it “allows what is to be unified to spring forth.”<sup>28</sup> The unity is the originary act that allows difference to be. It is the ground on which difference originally can be. The unity is no longer the void point of the structure, but has now been turned into a moment of a passive becoming, actually a moment of being, grounding and dirempting. This alignment is not a simple equation, but takes place as a manoeuvre of crossing: The subjectivity of the I reacts to its outside, the object, in such a manner that it proves to be the reacting action that being is. This can be seen at the point at which Heidegger ascribes a ‘resistance’ to the subject that in the end is the resistance of the finitude of being itself: “In order to present the meaning of objectness, Kant appeals to what is contrary, what shows a peculiar character of resistance. But in fact, Kant does not think of an ontic resistance that emanates from a definite, extant object. Rather this resistance has to do with an *a priori* resistance, with a resistance which is in the subject – a resistance *which the subject gives to itself*.”<sup>29</sup> The imaginary as a void point is exchanged for a seeming resistance that actually is being. And the unity is no longer para-transcendental, but ontological. The question of change is solved – and the Kantian imaginary function of the I is transferred into a steady process, thereby losing any moment of its originary uncertainty.

#### 4. Adorno’s Kant without Kant

But with the removal of the void point, the actual moment of resistance might become removed as well. And it might be that this originary void entails more than a certain ambiguity, namely the presence of something else in the I, an originary barring of its identity. One reading of Kant in which this point of an originary plural in the transcendental I is elaborated are Adorno’s lectures on the *Critique of Pure Reason*. In fact, it is interesting to see a certain proximity to the Heideggerian stance, even if the official results clearly differ. Reading Adorno’s lectures on the *Critique of Pure Reason*, one first notices a surprising similarity to Heidegger’s account in the emphasis on the question of ontology.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant’s Critique of Pure Reason*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p. 250.

For Adorno, Kant's project aims at a "salvaging, and the salvaging of *ontology* in quite a specific sense."<sup>30</sup> One could even say that Adorno then understands ontology in quite a Heideggerian sense, as, for Adorno, ontology in Kant is only conceived as being in relation to existing being: "This means, then, that the ontological difference has the meaning that *τα οντα* are indeed constituted through the *ον*, through pure existence, but that conversely, pure existence only acquires truth in so far as it relates to *τα οντα*."<sup>31</sup>

Now, against Heidegger, Adorno finds "dialectical thought"<sup>32</sup> already inscribed in this constellation, even though not yet made explicit. This is a methodological difference in their readings of Kant: While Heidegger wants to compensate for a flaw in Kant's construction, Adorno seeks to make an inner ambiguity productive. But both intend to give Kant's philosophy a turn that inscribes this philosophy into the present. And both also do present what they intend to minimise: Up to a certain point, Heidegger involuntarily underlines the necessity of the inner ruptures in the Kantian edifice, and Adorno underrates the productivity of ambiguity that is already taking place in Kant.

Following on this ontological-ontic constellation, Adorno then unfolds the parallel between a twofold notion of the subject and the corresponding twofold notion of the object. The notion of the subject is in the first instance the transcendental *I think*. But for Adorno this *I think* entails that an empirical subject is necessarily presupposed, although this is, strictly from the point of view of the Kantian structure, impossible. The fissured notion of the subject is answered by a fissured notion of the object. There is, on the one hand, the thing in-itself, which "means roughly: the entirely unknown and indefinite cause of phenomena."<sup>33</sup> But then there is also a second notion of the thing, "which we may call an immanent concept. According to this, a thing is nothing other than the laws that underlie the individual phenomena, the individual data of my consciousness."<sup>34</sup> But, based on this inherent fissure, both the subject as well as the object are a unity. And both unities correspond: The unity of the subject constitutes

<sup>30</sup> Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Rodney Livingstone, Stanford, CA: Stanford California Press, 2001, p. 85.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 92.

the unity of the object, but the unity of the subject is also conceived in correspondence to the unity of the object. On the objective side, Kant thus doubles the world: into the sphere of phenomena and the sphere of the unknown. Adorno describes this as the process of alienation from the absolute that leads to the imperative according to which the “metaphysical homeless (...) must confine his activity to what he knows and what lies within his competence; he must seek the guarantee of an Absolute, the warranty of authentic truth, not as an objectivity external and alien to himself, but within himself.”<sup>35</sup> But the phenomenon, on the other hand, is subject to changes and deceptions, and to ensure the chain of identity, Kant brings in the category of causality. “For causality enables him to require that in order for something that conforms to laws to be subject to change, it must itself be subjected to a *law* of change.”<sup>36</sup>

Subsequently, Adorno tackles the problem of *constituens* and *constitutum* in Kant as the main problem arising from this structure. Kant wants to not only provide a theory of knowledge, but to also give an explanation of the “origin of knowledge.”<sup>37</sup> He therefore needs to take a step away from purely formal logic and to establish a difference in the transcendental logic that also deals with the content of logical forms. A purely logical unity, Adorno continues, could never attain that spontaneity that Kant ascribes to thought. And this is why, for Adorno, in the pure *I think* there needs to be more implied than a purely logical point of unity. “It is possible to subsume something under such an entity, but an entity qua entity creates nothing, has no function and brings nothing about. But this element of bringing something about, of activity, is contained phenomenologically in the ‘I think’ that accompanies all my representations’. And if I did not possess the consciousness of such an ‘I do’, then there would be no such thing as an ‘I think’ that accompanies all my representations.”<sup>38</sup> This reads quite plainly as a provocation to the Kantian senses: Not only does Adorno *expressis verbis* inscribe something ‘phenomenological’ into the transcendental *I think*, but even more strongly, he directly short-circuits the *I think* with an ‘I do’, and finally even declares it to be conscious. It is, from a certain point of view, the complete deletion of the transcendental. But even if Adorno then later concludes “that the *constituens* stands in need of an individual subject as the

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 157.

precondition of its existence, and thus of a *constitutum*,”<sup>39</sup> Adorno still wants to retain the contradiction between the transcendental and the phenomenal. He wants to retain it in such a manner that not one side can be reduced to the other, and that therefore there cannot be any “absolute *first* principle.”<sup>40</sup> This precaution is embedded in a political stance, as for Adorno it is this safety measure that prevents “an ontology of Being, both in its idealist version of the sort that thrives here in West Germany, and also the crudely materialist ontology to which dialectics have regressed in the East.”<sup>41</sup> Thus both of the competitors bury the contradiction, and with this very contradiction they bury the possibility of freedom.<sup>42</sup> Adorno thus takes the *I think* as a figure of existence, and transfers the originary contradiction into a contradiction of existence. In a certain understanding, Adorno could be said to spell out the consequences of Heidegger’s account: The *I think* has a real corpus and it is also real as an existing resistance in the world.

The individual I inscribed in the transcendental is for Adorno a contingent I, and therewith inherently plural. The plurality of the I is thus doubled: Not only is there an immanent contradiction between the I as *constituens* and the I as *constitutum*, but also the I as *constitutum* is inherently multiple. Adorno insists that in the criterion of universality that links the *constituens* to the *constitutum*, against Kant’s own will, something else is inscribed: Something “very close to the concept consensus,”<sup>43</sup> namely the imperative that all human beings have to think in this manner. For Adorno the reason for this is that universality can only be universal if it includes the demand that everyone has to think in the same way. But at the same time, it is the awareness of the possibility to form the world: The inscription of the multiplicity of empirical individuals is necessary also to ground Adorno’s general judgment of the *Critique of Pure Reason* to be both an emancipatory moment of the rising bourgeoisie, as well as an attempt at an apology regarding the given societal conditions. In this existing split, Adorno sees the ‘metaphysical homeless’ directed to find a refuge inside himself, as if the *I think* were a new metaphysical shelter. But this refuge is fully inscribed into the existing world, and ontology is here reduced to the intersec-

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 159. Translation modified, J.V.

<sup>42</sup> See e.g. *ibid.*, p. 135.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 143.

tion of the threads of being. While this might be the reductive side of Adorno's account, there is also an extension of the Kantian thought that Adorno's reading allows for. And this is the inscription of (Freudian) psychoanalysis into the transcendental I. Although clearly, for Adorno, "Kant's intentions are hostile to psychology,"<sup>44</sup> Adorno has paved the way to read the transcendental I in a psychoanalytical/psychological understanding. First of all negatively: There is a "theological legacy" to be found in Kant's construction of the self: "the soul must be sacrosanct; the soul must not be allowed to be involved in experience or contaminated by the contingent nature of experience."<sup>45</sup> This unity as a defence against the manifold is a "denial of the instinctual elements that are part of the subject and that constitute the genetic precondition of all knowledge."<sup>46</sup> But the "ego principle," Adorno continues, is of course in itself "a form of energy that has been diverted from the reservoir of drives in our possession in the interest of self-preservation."<sup>47</sup> It is in this moment that it can be seen that Adorno takes the *I think* in its inner vacuity to be only a stabilising defence mechanism against the multiple. And it is clear that this defence mechanism for Adorno presents the actual problem. Once it is overcome, the Kantian philosophy is inscribed into reality and its contradictions. But, on the other hand, within this reading of Adorno's, the moments of instability that occurred in the three problems that were problems not for, but in Kant, lose their ground. Change has become a question of existence, as has the point of beginning (there being no first principle, the beginning lies in the contradiction of existence), and the thing that thinks is referred to as an act consciously done. Thus, although Adorno injects psychoanalysis into the *I think*, he injects it only as a defence against the defence mechanism in Kant. The *I think* is not uniform because it already exists in a plural world, full of instincts and others. The problem is that in this reading Adorno excludes another radical split of the self: What if the contradictory existence in the world were itself contradicted by something not-from-this-world? The psychoanalysis inserted is only used as a means against the unification of the *I think*, but it is itself rejected at the point at which it might be used to split the new uniformity of the subject as fully existing in the world.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>47</sup> *Ibid.*

While Heidegger tries to unfold the imaginary as new grounds of certainty for the *I think*, and presents a corpus of the *I think*, Adorno takes the *I think* to be always already embedded in the world and in its contradictions. The void point of the thinking thing is what they both try to avoid. Thus while the process of the imaginary loses in Heidegger its *processuality* as well as its *contradiction*, in Adorno it loses its *imaginary* precisely for being inscribed into the reality of existence, and thereby as well loses the moment of *contradiction*. Both interpretations seek to transport the Kantian universe in their present, and both have to act excessively in this intention, they have to violently intervene in Kantian philosophy, both meet at a certain suspension of contradiction. But it is also this excessiveness that rather brings about an inner excess in the Kantian philosophy itself, an excess that is left unsatisfied: an imaginary that, although it is an agent of the unity, is a moment of a radical destabilisation, because it is irreducible to the given world and irreducible to the corpus of being. It is here that a different plurality of the originary *I think* arises, which also opens for an inner plurality of the Kantian edifice.

## Notes on Contributors

**Bernard Baas** holds a PhD in philosophy and teaches in Strasbourg. His research interests are principally centered around the intersection of philosophy and psychoanalysis. His publications include *Le Désir pur (Parcours philosophique dans les parages de J. Lacan)* [1992], *De la Chose à l'objet (Lacan et la traversée de la phénoménologie)* [1998], *La Voix déliée* [2010], and *L'Echo de l'immémorial (Lacoue-Lacan)* [forthcoming in February 2016].

**Tania Espinoza** did her BA at Macalester College, and an MPhil in European Literature and Culture and a PhD in French at the University of Cambridge. She has been a visiting lecturer at Bard College Berlin and the Universidad Mayor de San Andrés in La Paz. She writes on psychoanalysis, philosophy, cinematic theory, and literature. Her publications include “The Technical Object of Psychoanalysis”, in Christina Howells and Gerald Moore (Eds.): *Stiegler and Technics*. Edinburgh University Press 2013; “Cosmopolitanism of the Not-All, from a Psychoanalytic Point of View”, in Kristian Petrov and Rebecka Lettevall (Eds.): *Critique of Cosmopolitan Reason: Timing and Spacing the Concept of World Citizenship*. Oxford: Peter Lang 2014, and “Montaje y muerte, montaje y vida” in Fernando Fraenza, Luis Ignacio García, and Pablo Martín Moyano (Eds.): *Montajes; arte, filosofía y psicoanálisis en la encrucijada*. Córdoba: Editorial Brujas 2015.

**Christian Fierens** has had a private practice as a psychoanalyst for over 30 years. He is a psychiatrist, a doctor of psychology, and a member of the *Questionnement psychanalytique*, of the *Association freudienne de Belgique* and of *Association Lacanienne internationale*. He has published a number of books, in particular: *Logique de l'inconscient* (1999), *Lecture de l'Étourdit* (2002 – translated into Spanish, and into English as *Reading L'Étourdit*), *Comment penser la folie* (2005), *La relance du phallus* (2008), *Le discours psychanalytique* (2012 – translated into English as *The Psychoanalytic Discourse*) and will publish *L'âme du narcissisme* (2016), *Lecture du sinthome* (2016) and with Frank Pierobon, *Les pièges du réalisme* (2016). He has been presenting lectures on Freud and Lacan for over 20 years and leads a seminar on psychoanalysis and philosophy. He is co-editor of the book collection “Lire en psychanalyse”.

**Simon Hajdini** is a postdoctoral researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He is the author of *On Boredom, Laziness and Rest* (published in the *Problemi* book series), along with numerous research articles on Lacanian psychoanalysis, German idealism, dialectical materialism, and contemporary continental philosophy.

**Zdravko Kobe** is an Associate Professor for Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He has published extensively on Classical German Philosophy, especially on Kant and Hegel. His latest book on Kant's theory of subject appeared in Slovenian as *Automaton transcendentale III. Kantova teorija subjekta* (DTP, Ljubljana 2014).

**Rado Riha** is senior research fellow at the Institute of Philosophy, Research Centre of the Slovene Academy of Sciences and Arts in Ljubljana and professor at the Postgraduate School of the Research Centre SASA. In 2000 and 2001 he conducted a seminar *Le 'pour tous' face au reel* at the Collège international de philosophie in Paris (together with Jelica Sumic). His publications include: "Politics as the Real of Philosophy", in: S. Critchley and O. Marchart (ed.): *Laclau: A Critical Reader*. London; New York: Routledge, 2004; "Kommunismus als Gemeinschaft 'für alle'" (together with Jelica Sumic), in: *Indeterminate! Kommunismus: Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur*. Unrast, 2005; "Architecture and Its Revolutions", in: P. Čeferin and C. Požar, (eds.): *Architectural Epicentres: Inventing Architecture, Intervening in Reality*, Ljubljana 2008 and *Kant's Second Copernican Turn* (Zalozba ZRC, Ljubljana 2012).

**Dirk Setton** teaches philosophy at Goethe University Frankfurt/Main and is a postdoc at the research cluster "The Formation of Normative Orders". He works on the relation of normativity and freedom in Kant and German idealism, on theories of the image and imagination, on the notions of potentiality and capacity, on theories of action and explanations of irrationality, and on conceptions of self-consciousness. His publications include: *Unvermögen: Die Potentialität der praktischen Vernunft* ("Incapacity: The Potentiality of Practical Reason", Diaphanes 2012) and as co-editor (together with Juliane Rebentisch) *Willkür: Freiheit und Gesetz II* ("Arbitrary Will: Freedom and Law II", August Verlag 2011).

**Guillaume Sibertin-Blanc** is an associate professor, director of the Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRAPHIS) of Toulouse University, and a member of the Institut Universitaire de France. As co-director of the journal *Actuel Marx* (Paris, PUF), his research deals with French philosophy of the 20<sup>th</sup> century and connections between Marxism, psychoanalysis, and anthropology in contemporary thought. In particular, he is the author of *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La production du désir* (Paris, 2009; transl. into Spanish, Buenos Aires, 2010), and *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique* (Paris, 2013; transl. into English, Semiotext, forthcoming 2016).

**Jan Voelker**, PhD, is a research associate at the Institute of Fine Arts and Aesthetics at the Berlin University of the Arts. He is a visiting lecturer at the Postgraduate School of the Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts in Ljubljana (Slovenia)



and at Bard College Berlin (Germany). His publications include: *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik* (2011) [*The Aesthetics of Liveliness, Kant's Third Critique*], and, with Uwe Hebekus, *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung* (Laclau, Lefort, Nancy, Rancière, Badiou) (2012) [Introduction to the New Philosophies of the Political (Laclau, Lefort, Nancy, Rancière, Badiou)].



## Abstracts | Povzetki

**Bernard Baas**

### **Ulysses in the Baltic**

Key words: Ulysses, Kant, Zupancic, moral law, jouissance, knowledge

Is Ulysses, tied to the mast of his boat and resisting the song of the Sirens, an allegorical figure of the Kantian subject required by the moral imperative if he is to resist the temptations of sensitivity? Kant himself suggested the analogy. But we can also see in this Homeric episode “the paradigmatic narrative of a defence against the excessive jouissance”. The question to be asked then is that of knowing what is the subject of this jouissance, and what jouissance precisely. The confrontation with the Flying Dutchman, the hero of the Wagnerian drama, can open up the possibility to answer this question, which is, as shown by Alenka Zupancic, also the Kantian question.

**Bernard Baas**

### **Odisej na Baltiku**

Ključne besede: Odisej, Kant, Zupančič, moralni zakon, užitek, vednost

Ali je Odisej, privezan na jambor svoje ladje, zato da bi se uprl petju Siren, alegorični lik kantovskega subjekta, kot ga zahteva moralni imperativ, tistega subjekta namreč, ki naj bi se uprl skušnjavam čutnosti? Sam Kant je že namigoval na to analogijo. Toda v homerski epizodi bi lahko videli tudi paradigmatko pripoved o obrambi pred čezmernim užitkom. Ugotoviti je treba še, kdo je subjekt tega užitka in za kateri užitek gre. Soočenje z letečim Holandcem, junakom wagnerjevske drame, omogoča odgovor na to vprašanje, ki je, kot je pokazala Alenka Zupančič, kantovsko vprašanje.

**Tania Espinoza**

### **The Ethics of Psychoanalysis *Encore*, Beyond the Limits of Speculative Reason**

Key words: feminine jouissance, the antinomy of pure reason, formulas of sexualisation, ethics, Immanuel Kant, Jacques Lacan, Mary Jane Sherfey, Joan Copjec

The essay reads Jacques Lacan’s Seminar XX, *Encore* as a transcendental reflection on feminine sexuality that confronts the scepticism of the biology of sex with the dogmatism of idealised femininity, leaving the realm of the ‘beyond experience’ of the Kantian *noumenon*, or the ‘beyond the phallus’ of the Lacanian feminine *jouissance* as an ethical

‘room for faith’ onto which feminism can project its horizon. For this, it reconstructs a hypothetical dialogue between Jacques Lacan and Mary Jane Sherfey, an American psychiatrist who, in 1966, presented the theory that civilization was founded on the suppression of women’s insatiable sexual drive. Comparing this insatiability to reason’s natural tendency towards the absolute, I propose a reading of the relationship between Kant’s antinomy of pure reason and Lacan’s formulas of sexuation that revises Joan Copjec’s reading. If *Encore* invites a passage from a masculine to a feminine position within discourse, this involves moving from the mathematical to the dynamic class of conflicts in the antinomy, from the point of view of the theoretical or speculative to that of practical reason.

**Tania Espinoza**

### **Etika psihoanalize *Encore*, onstran meja spekulativnega uma**

Ključne besede: ženski užitek, antinomija čistega uma, formule seksuacije, etika, Immanuel Kant, Jacques Lacan, Mary Jane Sherfey, Joan Copjec

Prispevek ponuja branje Seminarja XX, *Encore* (Še) Jacquesa Lacana kot transcendentne refleksije o ženski seksualnosti, ki sooči skepticizem biologije spola z dogmatizmom idealizirane ženskosti, pre čemer odpira področje »onstran izkustva« kantovskega *noumenon* oziroma »onstran falosa« lacanovskega ženskega užitka kot etični »prostor za vero«, na katerega se lahko projicira horizont feminizma. To podjetje zahteva rekonstrukcijo hipotetičnega dialoga med Jacquesom Lacanom in Mary Jane Sherfey, ameriške psihiatrinje, ki je leta 1966 razvila teorijo, po kateri je civilizacija utemeljena na zatrtju ženskega nenasitnega spolnega gona. Primerjajoč to nenasitnost z naravno težnjo uma k absolutu, avtorica ponuja novo branje razmerja med Kantovo antinomijo čistega uma in Lacanovimi formulami seksuacije, ki pomenijo popravek branja Joan Copjec o isti temi. Če *Encore* napotuje na prehod od moške k ženski poziciji v diskurzu, ta prehod obenem zahteva premestitev od matematičnega k dinamičnemu konfliktu v antinomiji, od teoretičnega oziroma spekulativnega gledišča k gledišču praktičnega uma.

**Christian Fierens**

### **Logic of Truth and Logic of Erring in Kant and Lacan**

Key words: the antinomies of pure reason, the big Other, Cogito, Freud, the ideal of pure reason, impossible, Kant, knowledge, Lacan, nothing, noumenon, object a, paralogisms of pure reason, phallus, phenomenon, drive, the real, reason, repetition, transference, truth, unconscious, erring

Four fundamental concepts (the *Freudian* concepts of repetition, unconscious, drive, and transference) articulate not just psychoanalytical theory, but also its practice. They relate directly to the *phenomena* that are present in the treatment; in this sense, they come

under the first part of the Kantian transcendental logic, i.e. the logic of truth or the transcendental analytic of pure reason. Psychoanalysis cannot be satisfied by exploring the field of *possibilities* given in and by the phenomenology of these fundamental concepts without being confronted with the *impossible*; it must take into account that it bumps against something impossible for each of these Freudian concepts (the invention of the “object a” and its four forms by Lacan and Kant’s table or nothing) and this opens the infinite field of suppositions that go far beyond the phenomenological field; nevertheless these suppositions are very effective. The logic of *noumenon*, the logic that guides us, or the logic of these pure suppositions does not respond only to the research of truth, but to an approach of the Real and it corresponds to the logic of an erring or to Kant’s transcendental dialectic in the *Critique of Pure Reason*. The latter entails another three Lacanian concepts (besides the “object a”): the subject and its questioning (corresponding to the paralogisms of the psychological idea of Kant), the phallus and its functioning (corresponding to the cosmological ideas of Kant), and finally the big Other and its ex-sistence outside every existence (corresponding to the theological idea of Kant).

### **Christian Fierens**

#### **Logika resnice in logika blodnje pri Kantu in Lacanu**

Ključne besede: antinomije čistega uma, veliki Drugi, cogito, Freud, ideal čistega uma, nemožno, Kant, Lacan, nič, noumenon, objekt a, paralogizmi čistega uma, falos, pojav, gon, realno, um, ponavljanje, transfer, resnica, nezavedno, blodnja

Štirje temeljni freudovski pojmi (ponavljanje, nezavedno, gon in transfer) omogočajo ne le artikulacije psihoanalitične teorije, marveč tudi psihoanalitične prakse. Neposredno se nanašajo na pojave, s katerimi imamo opravka v zdravljenju. V tem oziru bi jih lahko uvrstili v prvi del Kantove transcendentalne logike, tj. logike resnice ali transcendentalne analitike čistega uma. Psihoanaliza se ne more zadovoljiti s tem, da preiskuje polje *možnosti*, kot se ji le-to daje s fenomenologijo teh temeljnih pojmov, ne da bi bila hkrati že soočena z *nemožnostjo*. Psihoanaliza mora namreč računati s tem, da v vsakem od teh freudovskih pojmov trči na nemožno (Lacanova izum »objekta a« in njegovih štirih upodob in Kantova tabela nič), s čimer pa se šele odpre neskončno polje supozicij, ki daleč presegajo fenomenološko polje, a so vseeno zelo učinkovite. Noumenalna logika (« noumène »), logika, »ki nas vodi« (« qui nous mène ») ali logika teh golih supozicij ne ustreza zbolj iskanju resnice, temveč dostopu do realnega in s tem logiki blodenja (« errance ») ali pa Kantovi transcendentalni dialektiki iz *Kritike čistega uma*. Slednja zahteva druge tri Lacanove pojme (poleg »objekta a«): subjekta in njegovega spraševanja (kar ustreza paralogizmom Kantove psihološke ideje), falosu in njegovemu funkcioniranju (kar ustreza Kantovim kozmološkim idejam) in končno velikemu Drugemu kot tistemu, kar ek-sistira zunaj vsake eksistence (kar ustreza Kantovi teološki ideji).

**Simon Hajdini**

### **What's the Difference? Kant and Lacan**

Key words: difference, Hegel, object, reflection, speculation, space, subject, time

In line with the aim of this issue of *Filozofski vestnik*, which proposes to rethink the importance of Kantian philosophy for contemporary debates on the concepts of the subject and the object, I attempt to develop the consequences of one of Kant's "conceptual monsters", namely that of *transcendental reflection*. Initially, I will follow Kant's line of thought, which – however – will immanently lead to a certain theoretical deadlock, or "contradiction", which in turn will open up the possibility of a passage from (Kantian) reflection to (Hegelian-Lacanian) speculation, and thus also to a notion of *the subject* that is at odds with Kant's argument but comes to light the moment we push the argument to the extreme of its consequences.

**Simon Hajdini**

### **V čem je razlika? Kant in Lacan**

Ključne besede: razlika, Hegel, objekt, refleksija, spekulacija, prostor, subjekt, čas

Skladno z zastavkom pričujoče številke *Filozofskega vestnika*, ki si prizadeva preiskati vrednost kantovske filozofije za sodobne diskusije o subjektu in objektu, bomo skušali izpeljati konsekvence enega v vrsti kantovskih »konceptualnih monstrov« – *transcendentalne refleksije*. Pri tem bomo v izhodišču sledili Kantovi izpeljavi, ki pa nas bo docela imanentno, se pravi pod pogoji, ki jih definira Kant sam, privedla do določene teoretske zagate, do »protislovja«, ki bo odprlo možnost prehoda od (kantovske) refleksije k (heglovski-lacanovski) spekulaciji in s tem k pojmu *subjekta*, ki se sicer upira Kantovi zastavitvi, a vznikne, brž ko jo priženemo dovolj daleč.

**Zdravko Kobe**

### **The Epigenesis of Morality.**

#### **Kant's Moral Philosophy between Canon and Groundwork for the Metaphysics of Morals**

Key words: Immanuel Kant, Christian Garve, morality, happiness, worthiness, moral philosophy, theory of action, obligation, willing

The paper examines the development of Kant's moral philosophy at the time of *Critique of Pure Reason*. By relying mostly on the so-called reflections, it argues that in the middle of the 1770s Kant was in possession of a rather comprehensive theory of morality as worthiness to be happy, built upon the universalisation of happiness and leading immanently to a moral theology. Even before the publication of *Critique* this conception was,

mainly due to a closer definition of the concept of happiness that now included intellectuality, freedom, and self-satisfaction, reformulated into a system of the epigenesis of happiness out of the laws of freedom. The reflections from the early 1780s suggest the existence of yet another phase, as this conception was further developed into a system of the epigenesis of pure morality which, by drawing a pronounced parallel between cognition and action, now tried to establish the unconditional obligation by examining the *a priori* conditions of the unity of the willing of a finite rational being. Although the project appears highly promising, inherently consistent, and outwardly in complete agreement with the framework of a critical theory of cognition, it was unexpectedly given up – presumably under the influence of Rousseau and possibly as an overreaction to Garve. But since according to the author the final version of Kant's moral theory basically implies a pre-critical subject of action, the paper concludes by suggesting that a truly consequent reconstruction of critical moral philosophy requires a reintroduction of the elements once given up by Kant.

**Zdravko Kobe**

***Epigeneza moralnosti.***

**Kantova moralna filozofija med Kanonom in Utemeljitevijo metafizike nravi**

Ključne besede: Immanuel Kant, Christian Garve, moralnost, srečnost, vrednost biti srečen, moralna filozofija, teorija delovanja, zavezujočnost, hotenje

V članku je prikazan razvoj Kantove moralne filozofije v času okoli *Kritike čistega uma*. Iz rokopisne zapuščine je mogoče sklepati, da je sredi sedemdesetih Kant razpolagal s podrobno teorijo moralnosti kot vrednosti biti srečen, ki je temeljila na poobčenju srečnosti in je samodejno vodila k moralni teologiji. Še pred izdajo *Kritike* se je ta teorija – na podlagi podrobnejše opredelitve pojma srečnosti, ki je zdaj vključevala razumskost, svobodo in samozadovoljstvo – razvila v nauk o epigenezi srečnosti iz zakonov svobode. Toda to še ni vse. Refleksije z začetka osemdesetih navajajo k obstoju še ena razvojne stopnje, ko se je ta nauk preoblikovala v sistem epigeneze čiste moralnosti, ki je na podlagi vzporednosti med spoznavanjem in delovanjem skušala utemeljiti brezpogojno zavezujočnost izhajajoč iz apriornih pogojev enotnosti hotenja končnega umnega bitja. Čeprav je bil program videti notranje konsistenten in navzven v skladu z okvirnimi zahtevami kritične spoznavne teorije, je bil nato – pod očitnim vplivom Rousseauja in verjetno kot pretiran odziv proti Garveju – nepričakovano opuščen. Toda ker po avtorjevem prepričanju Kantova končna moralna teorija v osnovi izhaja iz nekritičnega pojmovanja delujočega subjekta, se članek zaključi s tezo, da je treba za dosledno rekonstrukcijo kritične moralne filozofije poseči nazaj po gradivu, ki ga je nekoč razvil in opustil Kant sam.

**Rado Riha****The Transcendental Subject and its *Dawider***

Key words: Kant, Critique of Pure Reason, the Copernican turn, transcendental subject, void

The aim of this essay is to provide an answer to the question of knowing whether it is possible to find in Kant's *Critique of Pure Reason* a figure of the subject that would not be solely reduced to a function in the constitution of the object. Is Kant's "Copernican turn" truly a turn towards the subject or is it rather simply a detailed elaboration of the theory of the object, a theory with two voids: the void of the transcendental subject and the void of the transcendental object? The answer elaborated in this essay is the following: in the first Critique there is indeed a figure of the subject that is not solely the subject of the object, but is rather the subject for which the object is not only a *vis-à-vis* but also a part thereof, although a constitutively subtracted part. While this curious object, which the author proposes to call a trans-empirical, makes the constitution of the subject possible, it remains for the latter something that is radically *Dawider*.

**Rado Riha****Transcendentalni subjekt in njegov *Dawider***

Ključne besede: Kant, Kritika čistega uma, kopernikanski obrat, transcendentalni subjekt, praznina

Članek išče odgovor na vprašanje, ali je mogoče v Kantovi *Kritiki čistega uma* najti podobo subjekta, ki bi bil še kaj drugega kot subjekt v službi konstitucije objekta. Je Kantov »kopernikanski obrat« res obrat k subjektu, ali pa je njegova rezultat samo podrobno razdelana teorija objekta, ki jo spremljata dve praznini, praznina transcendentalnega subjekta in praznina transcendentalnega objekta? Odgovor članka se glasi: v prvi *Kritiki* je res mogoče najti podobo subjekta, ki ni le subjekt objekta. Je subjekt, ki mu objekt ne stoji več nasproti, ampak je njegov del. Toda od subjekta odtegnjeni del. Čeprav ta nena- vadni objekt, ki ga članek imenuje *transempirično*, omogoča konstitucijo subjekta, ostaja zanj nekaj, kar mu je radikalno *Dawider*.

**Dirk Setton****The Capacity to Sustain Receptivity Spontaneously: Imagination in Kant's Theory of Experience**

Key words: Kant, spontaneity, receptivity, imagination, self-affection

One problem that is fundamental for a theory of experiential judgment resides in the question of how to understand the unity of spontaneity and receptivity that is essential



to its exercise. How is it possible for a non-normative and non-conceptual aspect (i.e. receptivity) to have normative significance with respect to experiential judgments? In contemporary debates concerning Kant's solution to this puzzle we can discern two tendencies that seem to form equally unsatisfactory alternatives: In interpreting his idea that the conditions of spontaneity constitutively enter the manner in which things are given to us, either we arrive at an account in which the non-normative or non-conceptual element of receptivity is obliterated, or we end up with an account of sensible experience as a composite structure containing natural and normative aspects without being able to understand the very necessity that holds these heterogeneous aspects together. The starting point of this paper is the assumption that such a picture is the result of an "idealist" misunderstanding of Kant's account of experience in the first *Critique* – and of the "materialist" punchline of the conception of spontaneous receptivity that the latter involves. The proposal is that we should reconstruct the unity of spontaneity and receptivity in such a way that the judging subject determines itself to be spontaneously receptive, i.e. that the subject sustains his or her own sensible affections as affections self-actively. That aspect of spontaneity that accomplishes this is the (transcendental) power of imagination. The aim of this paper is to reconstruct some basic traits of Kant's conception of imagination in the A and B deductions of the first *Critique*, and to sketch out an argument for its contribution to the puzzle of receptivity.

**Dirk Setton**

### **Zmožnost spontanega ohranjanja receptivnosti: upodobitvena moč v Kantovi teoriji izkustva**

Ključne besede: Kant, spontanost, receptivnost, upodobitvena moč, samoafekcija

Eden temeljnih problemov za teorijo izkustvene sodbe zadeva razumevanje povezanosti spontanosti in receptivnosti, ki sta nujni za sodbo. Kako je mogoče, da dobi nenormativni in nekonceptualni vidik (se pravi, receptivnost) pri izkustvenih sodbah normativen pomen? V sodobnih razpravah o Kantovi rešitvi te uganke lahko ločimo dve težnji, ki tvorita enako nezadovoljivi alternative. Zdi se, da sta za interpretacijo Kantove misli, po kateri so pogoji spontanosti konstitutivni za način, kako so nam reči dane, na voljo dve poti: bodisi je nenormativni in nekonceptualni element receptivnosti zanemaren, bodisi je čutno izkustvo interpretirano kot sestavljena struktura, ki vključuje naravne in normativne vidike, ne da bi razumeli nujnosti povezave teh heterogenih vidikov. Pričujoči članek izhaja iz domneve, da je taka podoba posledica »idealističnega« nerazumevanja Kantovega pojmovanja izkustva iz prve Kritike in »materialistične« poante pojmovanja spontane receptivnosti, ki jo slednja implicira. V nasprotju s temi interpretacijami pričujoči prispevek vztraja, da je treba rekonstruirati povezavo spontanosti in receptivnosti, in sicer tako, da se subjekt razsojanja sam določa kot spontano receptiven, in sicer tako, da ohranja svoje čutne afekcije kot avtoafekcije. Tak vidik spontanosti je mogoče doseči

s (transcendentalno) zmožnostjo upodobitvene moči. V pričujočem prispevku bomo poskusili rekonstruirati nekatere ključne poteze Kantovega pojmovanja upodobitvene moči v Dedukcijah A in B iz prve Kritike in nakazati, kako lahko na tej podlagi prispevamo k rešitvi uganke receptivnosti.

**Guillaume Sibertin-Blanc**

### **A Sexual Hazard of the Juridical Normativity in Kant's *Doctrine of Right*: On Perversion as a Quasi-Transcendental Condition of Right**

Key words: Kant, law and sexuality, conjugal right, ownership, exchange, philosophical anthropology, psychoanalysis

This essay proposes a rereading of the Kantian doctrine of domestic law and conjugal rights. I analyse the textual anomalies released by the introduction of the concept of „*dingliche Art persönlichen Recht*“, disturbing the juridical, anthropological, and metaphysical dichotomy between *Ding* and *Person*, and compelling a series of operations to restore its impossible disjunction, as crucial as it is to articulate the categories of *ownership* and *community*: on the one hand, operations of reciprocal metaphorisation of femininity and animality (and of domesticity and domestication), and on the other hand, operations of the metonymisation of genital and oral objects. I finally try to enlighten how these two attempts to juridicise the sexuality, or to submit its “organs” to the norm of the law, release as well two excessive limits, maybe two traumatic points where the Kantian *jouissance* break through its own philosophical rampart.

**Guillaume Sibertin-Blanc**

### **O spolni naključnosti pravne normativnosti pri Kantu: pripombe k perverziji kot kvazitranscendentalnem pogoju pravice**

Ključne besede: Kant, pravo in spolnost, zakonsko pravo, lastnina, menjava, filozofska antropologija, psihoanaliza

Pričujoči prispevek ponuja ponovno branje Kantovega nauka o družinskem pravu in zakonskih pravicah. Avtor analizira tekstovne anomalije, kot jih je mogoče razbrati kot posledico vpeljave pojma „*dingliche Art persönlichen Recht*“, ki poruši pravno, antropološko in metafizično dihotomijo med *Ding* in *Person* in, posledično, sproži serijo operacij, ki naj bi obnovile njeno nemožno disjunkcijo, ključno za artikulacijo kategorij *lastnine* in *skupnosti*. Na eni strani gre za operacije vzajemne metaforizacije ženskosti in živalskosti (in s tem družinskega življenja in domestikacije), na drugi za operacije metonimizacije genitalnih in oralnih objektov. V sklepu avtor pokaže, kako ta dva poskusa s pravom urejati spolnost oziroma kako podrediti njegove »organe« pravni normi, proizvedeta dve

enako ekscesivni meji, morda kar travmatični točki, kjer kantovski užitek prebije njegov filozofski branik.

**Jan Völker**

### **The *I think* and its imaginary unity**

Key words: Kant, Heidegger, Adorno, imagination, unity of the subject

Starting from the question of what it means to read Kant today, the article first considers the transcendental apparatus as causing three problems: that of its change, that of its origin, and that of its unity. The problem of the unity of thought is then referred to the unity of the *I think* in Kant's philosophy, a unity that proves to be the fulfilment of its own imaginary. It is Heidegger who grounds his interpretation of Kant's *Critique of Pure Reason* on the imagination, but he thereby stabilises the *I think* into a moment of being. Adorno then again takes the *I think* to be a figure of being, and loses the instability of the *I think* as a void point in the subject. It is in the moment of these excessive over-interpretations that a moment in Kant can be found that is in itself excessive and unsatisfied.

**Jan Völker**

### **Mislim in njegova imaginarna enotnost**

Ključne besede: Kant, Heidegger, Adorno, upodobitvena moč, enotnost subjekta

Pričujoči članek, ki ima za svoje izhodišče vprašanje, kaj pomeni Kanta brati danes, vidi v transcendentalnem aparatu vzrok za nastanek treh problemov: problem izvora, problem njegove spremembe in problem njegove enotnosti. Problem enotnosti mišljenja se v pričujočem kontekstu nanaša na enotnost *Mislim* v Kantovi filozofiji, enotnost, za katero se izkaže, da je uresničenje njegovega lastnega imaginarija. Začetnik te interpretacije je Heidegger, ki svojo interpretacijo Kantove *Kritike čiste uma* opre na upodobitveno moč, a s tem stabilizira *Mislim* kot moment biti. Adorno mu v tem sledi, ko *Mislim* obravnava kot figuro biti, s čimer je izgubljena nestabilnost tega *Mislim* kot točke praznine v subjektu. Toda prav v momentu teh pretiranih interpretacij je mogoče v samem Kantu odkriti moment, ki je na sebi čezmeren in nezadovoljiv.

## INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

Manuscripts and correspondence should be addressed to: FILOZOFSKI VESTNIK, P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia (fax: +386 1 425 77 92; e-mail: fi@zrc-sazu.si). Manuscripts in Slovenian, English, French and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Manuscripts should be provided in a clear one sided copy, accompanied by an abstract (in the language of the original and in English) summarizing the main points in no more than 150 words and up to 5 keywords. Authors are also required to provide the text on disk, CD-ROM or by e-mail, written on a compatible PC (in a version of Microsoft Word). The electronic version and the hard copy must match exactly.

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published and central subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Papers should be sectioned with clearly marked subheadings. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscripts.

Citations should be presented as follows:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 123.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", in: M. Hollis, S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, pp. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), p. 153.

The author-date system is also acceptable with a text reference reading. References in the text are then made as follows: (author's last name, date: page(s) or section). Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript.

Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.

# Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

## Programska zasnova

*Filozofski vestnik* (ISSN 0353-4510) je glasilo Filozofskega inštituta Znanstveno-raziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. *Filozofski vestnik* je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. V prvi in tretji so objavljeni prispevki domačih in tujih avtorjev v slovenskem jeziku s povzetki v slovenskem in angleškem jeziku. Druga številka je mednarodna in posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku s povzetki v angleškem in slovenskem jeziku.

*Filozofski vestnik* je vključen v: *Arts & Humanities Citation Index, Current Contents / Arts & Humanities, EBSCO, DOAJ, IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften), The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Scopus in Sociological Abstracts.*

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

*Filozofski vestnik* je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

## Aims and Scope

*Filozofski vestnik* (ISSN 0353-4510) is edited and published by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. *Filozofski vestnik* is a journal of philosophy with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

*The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovenian, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French or German by experts on a topic chosen by the editorial board.*

*Filozofski vestnik* is indexed/abstracted in Arts & Humanities Citation Index; Current Contents / Arts & Humanities; DOAJ; EBSCO; IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften); The Philosopher's Index; Répertoire bibliographique de philosophie; Scopus and Sociological Abstracts.

*Filozofski vestnik* is published with the support of the Slovenian Research Agency. *Filozofski vestnik* was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.



**The Issue With Kant/Aux prises avec Kant/Die Sache mit Kant**

**Bernard Baas**, Ulysse en Baltique

**Tania Espinoza**, The Ethics of Psychoanalysis *Encore*,  
Beyond the Limits of Speculative Reason

**Christian Fierens**, Logique de la vérité et logique de l'errance  
chez Kant et chez Lacan

**Simon Hajdini**, What's the Difference? Kant and Lacan

**Zdravko Kobe**, *Epigenesis der Moralität*

Kants Moralphilosophie zwischen dem Kanon und der *Grundlegung*

**Rado Riha**, Das transzendente Subjekt und sein *Dawider*

**Dirk Setton**, The Capacity to Sustain Receptivity Spontaneously:  
Imagination in Kant's Theory of Experience

**Guillaume Sibertin-Blanc**, D'un aléa sexuel de la normativité juridique chez Kant :  
notes sur la perversion comme condition quasi-transcendantale du droit

**Jan Völker**, The *I think* and Its Imaginary Unity

