

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE

(NOTES PRISES AU COURS DE M. GRANEL)¹

AVERTISSEMENT

Les programmes de Propédeutique² prévoient, en ce qui concerne la philosophie, outre une heure de cours (le mercredi), une heure dite de « méthodologie » (le vendredi). Il s'agit essentiellement d'exercices, qui sont de types divers : compte-rendu de dissertations, exposés d'étudiants, explications de textes. Seules ces dernières ont été retenues ici, car seules elles offrent une certaine unité. Il reste cependant que les notes qu'on va lire conservent le caractère parfois décousu propre à des « exercices ». Ces notes présentent en outre une lacune assez grave : elles ne comprennent pas les trois explications de textes de l'*Esthétique Transcendantale* par lesquelles nous avons commencé l'année. Ou plutôt, il n'a été possible de rassembler que des notations très fragmentaires sur ces premières explications. A partir d'elles, on a pourtant essayé de donner au moins un aperçu sur les problèmes généraux de la théorie kantienne du sensible, sous la forme d'un commentaire du § 1 de l'*Esthétique*. Il n'en reste pas moins que cet aperçu ne peut suffire, et que la lacune subsiste. Ceux qui le désirent pourront la combler par la lecture du livre de Michel Alexandre : *Lecture de Kant*, paru aux P.U.F. en décembre 1961 dans la collection Epiméthée.

G.G.

¹ Cours du mercredi 18h.

² La Propédeutique était la première année des études universitaires de Lettres.

TABLE DES MATIERES

– Première leçon : le § 1 de l' <i>Esthétique Transcendantale</i>	4
– Deuxième leçon : le chemin cartésien et le chemin kantien (1)	9
– Troisième leçon : le chemin cartésien et le chemin kantien (2)	11
– Quatrième leçon : Pascal, « <i>Disproportion de l'homme</i> » (les 2 infinis) (1)..	19
– Cinquième leçon : Pascal, « <i>Disproportion de l'homme</i> » (2)	26
– Sixième leçon : Pascal, « <i>Disproportion de l'homme</i> » (3) ...	30
– Septième leçon : Kant, <i>CRP</i> , « <i>Analytique des concepts</i> », § 16	
(1) Méthode et philosophie	38
(2) L'aperception	41
(3) L'aperception (suite)	52
(4) Commentaire du § 17	61
(5) La note du § 16	69

PREMIERE LEÇON :
LE § 1 DE L'ESTHETIQUE TRANSCENDANTALE

« De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel toute pensée tend, comme au but en vue duquel elle est le moyen (*worauf alles Denken als Mittel abzweckt*) est l'intuition. »

Le type qui définit la pensée dans la philosophie occidentale est toujours l'intuition, le "voir". Cela est plus profond en elle que la détermination conceptuelle, la réflexivité, la discursivité. Même la philosophie cartésienne et post-cartésienne vit de quelque façon l'envers de la vue de Dieu sur sa création ; et c'est dans le lien à la véracité de cette vue que la pensée de l'homme peut atteindre ce qui l'assure d'elle-même : ainsi les idées claires et distinctes de Descartes sont-elles ancrées dans la véracité divine ; ainsi également dans Leibniz nos perceptions n'ont de réalité que parce que la vue de Dieu est toujours véritable. Nous sommes loin de pouvoir comprendre ce que signifie ce rôle archétype du "voir" pour le "penser". Mais peut-être Kant nous en apprendra-t-il quelque chose.

« Mais cette intuition n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné ; ce qui n'est possible à son tour, du moins pour nous autres hommes, qu'à la condition que l'objet affecte d'une certaine manière notre esprit. La capacité de recevoir des représentations (réceptivité) grâce à la manière dont nous sommes affectés par des objets se nomme SENSIBILITÉ ».

La phrase est restrictive, elle commence par un « Mais... », comme s'il y avait deux types d'intuition possibles, dont l'un seulement, et qui suppose une limitation, est possible « pour nous autres hommes ». Pourquoi Kant dit-il : « nous autres hommes » ? De qui sommes-nous l'autre ? La réponse est claire, par le contexte de l'œuvre : nous sommes l'autre de Dieu.

Pour Kant aussi, l'homme vit de quelque façon l'envers de la vue de Dieu. C'est-à-dire que la *Critique* commence dans le langage même de la métaphysique ; dans un certain sens, elle y demeurera toujours, et cela ne fera que rendre plus précaire notre effort pour comprendre qu'avec cette même *Critique*, et dans un autre sens, commence pourtant l'athéisme de la perception dont la pensée contemporaine poursuit l'achèvement.

Dieu possède l'*intuitus originarius*, l'homme seulement l'*intuitus derivativus*. Qu'est-ce que ce latin veut dire ? D'abord que l'originel est compris par Kant dans le langage de la causalité métaphysique : dire que l'*intuitus* de Dieu est "originaire", cela veut dire que *ce dont* il est l'intuition est *postérieur* à son acte de voir et se produit *par et dans* cet acte : le réel pour Dieu est un réel qui naît dans et de la vue de Dieu, qui donc ne lui fait pas "face" (la face de Dieu n'a pas d'en face), qui ne se tient pas "contre

lui”. La *tenue* du réel pour Dieu n’est pas de se tenir en-face (*Gegen-stand*), mais de surgir par réponse à la vue causante dans laquelle Dieu le pose pour la première fois en lui-même : *Enstehen*. *Gegen-stand* en allemand, chacun sait que c’est l’objet. Le réel pour Dieu n’est pas objet. Mais en introduisant ici le mot objet, nous n’introduisons pas une explication, nous apprenons au contraire de l’opposition de la “tenue-en-face” et de la “naissance” (*Enstehen*, en allemand, est “naître”), ce que veut dire, pour Kant, l’objet.

L’objet est ce qui est donné sans son origine, hors d’origine. L’objet est le déjà-né, le déjà-là, le pur rencontré, le donné sans les conditions de son don. Comme tel il définit le lieu et la nature de l’intuition humaine, et de quoi elle est l’autre. Ici déjà il y a le bon et le mauvais, ou, pour parler moins “naïvement”, il y a cette ambiguïté des textes kantien que nous avons annoncée.

Il y a le bon parce que le caractère originaire de l’intuition divine est conçu dans le langage de la causalité, c’est-à-dire dans le langage de la représentation. En opposant le “voir” de l’homme à cette causalité divine, et lorsqu’il s’agira de décrire ce qu’il y a pourtant d’originel (d’a priori) dans le voir humain, Kant ne pourra le faire que dans un *autre* langage que celui de la causalité, de la représentation.

De la lettre à Marcus Herz (22 février 1772) jusque dans le corps de la *Critique de la Raison pure*, c’est pour Kant un *dilemme* que le rapport de la représentation à l’objet. Ainsi, le § 14 de l’*Analytique des Concepts* :

« ou bien c’est l’objet seul qui rend possible la représentation, ou bien celle-ci l’objet »³.

Mais c’est aussi un dilemme à *rompre*, à dépasser à tout prix, parce que le jeu de la pensée et du réel est alors toujours trop rigide : ou bien en effet c’est passivité absolue, le monde s’imprime dans l’esprit comme un cachet dans une cire ; mais cela ne peut pas se comprendre, parce que tout ce qui est de “forme” : l’espace, le temps, et toutes les formes de l’objet (les catégories), ne peut pas *s’imprimer*. Si je considère le contenu qui m’assaille, tout ce qui est de forme est inexprimable en termes de contenu, n’est pas contenu dans le contenu, et n’étant pas une marque dans les choses, ne saurait se marquer en moi. Ainsi le bruit de la cloche du village, que j’entends sonner là-bas, ne comporte pas comme un bruit dans le bruit sa détermination d’être “lointain”, “faible”, etc. Comptée à partir du contenu, cette “forme” spatiale des douze coups qui marquent midi sur la campagne tomberait dans le “rien”. Mais ce rien de la forme entraînerait aussi le contenu dans son néant ; car ce n’est pas ce qui s’ajoute du dehors au son de la cloche, que le caractère lointain et faible de ce son ; c’est *comme* lointain qu’il sonne, c’est faiblement qu’il se fait entendre. L’illusion serait de croire qu’il y a là de l’audible pur d’une part, plus une distance objective d’autre part : comment l’un rentrerait-il ensuite dans l’autre ? Comment le sonore insitué regagnerait-il un lieu qui lui serait extérieur, et comment le lointain le serait-il si le son ne le déclarait ? La passivité de la sensibilité comme réceptivité est donc impropre à rendre compte de la forme intuitive : l’espace et le temps ne sont pas des marques dans les choses, et ne sauraient être l’effet

³ Trad. cit. p. 104.

en moi d'une impression causée par le réel.

Or cela veut dire que le réel ne me fait aucune *impression* au sens philosophique, qu'il n'est pas l'assaillant de la conscience. S'il ne peut l'être selon la forme, il ne peut l'être selon le contenu, car la forme est la façon dont le réel est *tenu* ensemble *avec* lui-même (con-tenu de partout primitivement). Nous verrons pourtant que Kant laisse subsister, à côté de la primitivité de la forme, la supposition abstraite du contenu. Mais si le langage de la passivité, ou de la causalité, doit disparaître pour un aspect du réel sensible (pour sa "forme"), il doit disparaître pour tous ses aspects, cet aspect formel étant l'aspect de tous les autres, ou le voir étant indivisible.

Si l'objet ne cause pas sa représentation, il n'est pas possible non plus que la représentation cause son objet. En ce sens, il est excellent que l'intuition humaine ait été distinguée dès le départ de l'*intuitus originarius* divin. Car celui-ci est essentiellement contraire à la nature du paraître : la naissance du représenté dans la représentation qui le cause signifie en effet que la "vue" occupe en effet une sorte de lieu focal de l'objet à partir duquel elle s'étend partout en lui, ou plutôt l'engendre comme le segment de droite. Le propre du paraître, au contraire, c'est qu'on ne peut jamais se situer dans un lieu d'où il serait originellement produit : une chose qui se montre est une chose qui n'a pas de "cœur", qui n'est pas le déploiement d'une notion interne. Le réel n'est pas une essence qui passe à l'existence.

Ce que signifie en effet une chose comme spatiale, c'est que je n'accède à elle que par des aspects d'elle-même, non pas parce que je ne puis atteindre *en fait* un centre de projection de tous ces aspects qui existerait *en droit*, mais parce que ce centre n'existe pas. Certes, il y a l'unité de la chose, et par l'unité seulement les aspects eux-mêmes sont possibles ou accessibles. L'idée d'un pur divers qui ne diversifierait pas l'unité est en effet contraire à l'intuition. Mais cela ne signifie pas qu'il faille poser quelque part, sous-jacente ou au centre, cette unité elle-même. Prise intuitivement, l'unité n'est pas un niveau ultime ni un noyau qui serait réel dans le réel. Posée ainsi, elle serait en effet distincte du déploiement des apparences : or la distinction de l'unité et de la diversité est la mort du paraître. C'est précisément parce que l'unité ne manque jamais au déploiement spatial et temporel qu'elle n'est elle-même nulle part posée comme lieu focal de la réalité. C'est l'essence du paraître d'exister comme l'exister pur, et non comme une essence.

De ce point de vue, la guerre est déclarée entre Kant et Leibniz. Pour Leibniz, le monde est d'abord configuré, pré-calculé dans toute son essence et comme simple possible. Puis Dieu le fait passer à l'existence, sorte d'acte de position totalement indéterminé. Au contraire pour Kant, le monde n'est pas possible comme possible : il n'est possible que comme réel ; l'exister est ici premier et il est *déterminé* comme tel parce qu'il est déterminé selon la loi du paraître. Cette loi du paraître est de ne pouvoir *envelopper* ni *développer* l'être : cela même est désormais la loi de l'être.

De ces conséquences élevées, revenons maintenant plutôt au texte de ce premier paragraphe : car ce sont aussi des conséquences lointaines, et que Kant ne développera

jamais dans une pleine clarté thématique. Revenir au texte, c'est alors remplir le second volet de notre réflexion, annoncé tout à l'heure, c'est-à-dire comprendre en quel sens la distinction de l'*intuitus* divin comme originaire, et de l'intuition humaine comme dérivée, a quelque chose de mauvais.

Si avec le langage de l'originel au sens divin disparaît la causalité, on peut aussi bien remarquer chez Kant qu'avec le langage de la causalité disparaît la dimension de l'originel. En sorte que les analyses du caractère primitif et inengendré, enfin non représentatif de l'espace et du temps, ces analyses resteront de quelque façon "en l'air" : elles ne seront point poussées par Kant dans leurs conséquences sur la nature phénoménale de l'être, ni sur la conception de l'homme comme autre chose que l'animal représentant. Au contraire, tout ce qui est primitif dans le paraître est privé de son sens d'être et imputé à l'homme, comme caractéristique de son intuition. C'est le cas, dans ce premier paragraphe, pour la "forme" du paraître. Le caractère a priori de la forme est compris comme le fait que la représentation ici cause son objet ; mais afin d'éviter la contradiction avec ce qui a été dit, l'objet n'est plus vraiment l'objet, la chose perçue du monde perçu : il n'en est que le côté formel, le côté relationnel, la "coordination" : c'est-à-dire finalement un non-être. Ainsi l'intuitif peut bien être primitif, autonome, avoir sa loi de composition, irréductible à l'intelligible, cette originalité (si l'on ose dire) ne concerne malgré tout que le royaume de l'apparence, et laisse en dehors d'elle "ce qui est". Ce qui est ne se manifeste donc plus, dans une telle scission, que comme la "matière" qui « correspond à la sensation », c'est-à-dire comme le concept abstrait de la diversité pure (ontologiquement : comme l'être absolument inapparaissant).

« J'appelle *matière*, dans le phénomène, ce qui correspond à la sensation; mais ce qui fait que le divers (*das Mannigfaltige*) du phénomène est coordonné dans l'intuition selon certains rapports, je l'appelle la *forme* du phénomène. Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai, qu'*a posteriori*, il faut que sa forme se trouve a priori dans l'esprit (*in Gemüte*) toute prête à s'appliquer à tous... »

Ainsi subsiste le langage de la sensation, à l'intérieur du langage de la forme. Or le langage de la sensation, c'est celui de la composition intellectuelle par concepts : c'est en effet l'idée d'élément, l'idée d'unité (au sens du premier des trois concepts de la quantité ; voir la table des catégories). Mais le langage de la synopsis sensible ne peut pas englober celui de la composition intellectuelle : si l'unité au sens du concept (la "sensation") est un moment réel – ce que Kant suppose quand il l'appelle « matière », et c'est même là, pour lui, le moment du réel dans le paraître – ce ne peut être d'une réalité définie par le paraître. La supposition du pur divers, ou de l'informe comme tel est insurmontable : on ne s'*élève* pas de là jusqu'au déploiement du monde des choses dont les deux formes sont l'espace et le temps. Et cela pour cette raison que ces formes ne peuvent être des formes "formelles", des abstraits, des relations, elles ne peuvent être, en tant que formes, que le contenu au sens propre, c'est-à-dire sa tenue-avec-soi primitive, et elles ne peuvent laisser subsister en elles ou à côté d'elles la notion abstrai-

te de “contenu”.

C’est Kant qui a montré, et bien montré, que l’espace et le temps ne peuvent se penser comme des “cadres” objectifs, comme des sortes de grands contenant des choses, ni comme des relations objectives, c’est-à-dire des rapports *entre* des choses déjà posées, déjà parues. Pour la même raison, il doit être impossible d’en faire des “cadres” subjectifs, des formes de “mon” intuition, des relations que je *mettrais* dans la matière.

Ainsi les textes kantien sur le paraître ne sont pas homogènes : d’une part, ils comportent une nouveauté décisive par rapport à la scission apparence / réalité des cartésien ; d’autre part, ils sont encore environnés de métaphysique de tout côté et ne s’avancent qu’à mi-chemin de la pensée du paraître. C’est cette situation fondamentale qui sert de principe à toute notre lecture des textes.

DEUXIEME LEÇON : LE CHEMIN CARTESIEN ET LE CHEMIN KANTIEN (1)

La grande différence entre Kant et les cartésiens concerne la nature du sensible. Pour Leibniz, et déjà pour Descartes, le sensible est affecté d'une sorte de signe "moins" quant à sa valeur ontologique, à sa valeur de réalité – en quoi la pensée des Modernes reprend à sa façon la tradition plus ancienne de Platon. Chez eux aussi, le "sensible" (ou paraître), le réel tel qu'il se montre à la simple conscience, à la conscience percevante, est affecté du signe "moins", c'est-à-dire *qu'il est plutôt ce qui n'est pas*.

La notion métaphysique d'apparence forme toujours couple, mais un couple défini par le divorce, avec la notion de réalité. Celle-ci, dans l'univers de pensée cartésien, est à chercher au-delà du niveau du perçu ; elle est située au niveau de l'objet contenu dans les idées claires et distinctes, dont le type est la notion mathématique. La réalité du réel est ce qu'atteint la notion mathématique. En revanche, le réel tel qu'il est perçu, et qu'on appelle "sensible", parce qu'on le conçoit comme se donnant aux sens, ce réel est comme une représentation confuse de ce que le réel est lui-même, au-delà de cette apparence dans une vérité inapparaissante. *L'être et la réalité sont du côté de l'inapparaissant*. Ils sont transcendants, ou, comme on peut dire aussi bien, méta-physiques : au-delà du "physique", c'est-à-dire du surgissement sensible de la nature en son niveau premier, qui est le paraître.

Ainsi se trouve déterminée la vocation de la réflexion philosophique, d'une façon proche de celle de Platon (au moins du Platon du platonisme) ; *la philosophie est alors essentiellement rupture avec un sensible qui n'est pas*, puisque la philosophie, en tant que philosophie première, est la recherche de ce qui est en tant qu'il est, et que cet "en tant que" nous mène précisément au-delà du paraître. Cette rupture avec le sensible coïncide avec le long enseignement de la morale et de la foi chrétienne, qui exigent, sinon rupture, au moins retrait et domination à l'égard du sensible. Sans doute est-ce ce long compagnonnage qui accrédite encore pour nous le doute de Descartes, qui, réduit à son sens brut (pris en lui-même et non plus dans la convenance culturelle qui nous le fait admettre avant même que nous ne l'ayons "vu") ne devrait cesser au contraire de nous étonner. Nous avons expliqué ailleurs que le doute de Descartes n'est pas n'importe quel doute, mais qu'il est défini par la nature même de la méditation qui en fait son instrument, ou plutôt son chemin : le doute de Descartes est ce qu'il est, jusque dans le détail infime des textes, *parce que* la méditation de Descartes relève de la "philosophie première"⁴, recherche le réel en sa réalité, et ne trouve de ce point de vue dans le sensible que "tromperie".

Le sensible est ici appelé trompeur *absolument parlant*, bien que je continue à y

⁴ Cf. Cours du mercredi, les leçons sur « la nature du doute ».

croire, à lui “donner ma créance” au sens de Descartes. S’il est ainsi considéré comme trompeur absolument, c’est parce qu’en lui je ne peux jamais démêler l’apparence de la réalité, trouver une réalité qui ne puisse plus être soupçonnée d’être encore seulement l’apparence d’un niveau plus profond. De même selon Leibniz, le propre du sensible est qu’il se montre comme la manière d’être de quelque chose qui s’annonce en lui, mais qui en tant que tel ne paraît pas ; ainsi l’arc-en-ciel n’est qu’une manière d’être de deux réalités : les gouttes de pluie et le soleil. Mais l’arc-en-ciel est trompeur en ceci qu’au lieu de dénoncer en lui soleil et pluie, il ne dénonce et ne s’annonce que lui-même, il “fait semblant d’être” au niveau même où il paraît. Aussi l’enfant est-il désireux de courir au bout du champ, toucher le pied de l’arc-en-ciel “qui y est”. Si le sensible donc est trompeur, c’est qu’il n’est pas la réalité et qu’il se propose pourtant comme la réalité. Or cette tromperie se répercute d’un niveau à l’autre, elle vaut aussi bien pour les gouttes de pluie et les rayons du soleil que pour l’arc-en-ciel ; car à leur tour ces gouttes et ces rayons sont seulement la “manière d’être” de leurs composantes. Si donc on se place au milieu de l’expérience (comme cela arrive avec les “exemples”), dans le contenu de la perception, *on peut toujours* distinguer entre l’apparence et la réalité, et pour cette raison *on ne le peut jamais*.

Afin d’échapper à ce cycle et à la contradiction qu’il contient, la métaphysique cartésienne *régresse une fois pour toutes*, et, comme toute métaphysique elle régresse vers les “catégories” : c’est là en effet ce que Descartes appelle les « natures simples », tandis que Leibniz imagine comme monades la réalité qui échappe à sa décomposition en “apparence”. Ainsi la pensée régresse vers l’idée que l’être est étendu, ou en tout cas “posé” au fondement du sensible, fondement absolument reculé, royaume de l’intelligible *à part* du sensible.

Mais une fois qu’on a bien distingué le sensible et l’intelligible, on n’arrive plus à les mettre ensemble. L’errance de la métaphysique classique (et non simplement son “erreur”, car il s’agit d’une difficulté à laquelle elle obéit) est qu’elle ne peut rendre compte du paraître, du perçu. Traversée par la scission du sensible et de l’intelligible, elle ne parvient pas à retrouver l’unité de l’objet paraissant. Mais il semble à toute métaphysique classique que cette scission et sa conséquence ne sont pas graves, qu’elles sont fort supportables. Certes, il faut bien que ce découpage entre l’apparence et la réalité, entre le sensible et l’intelligible, finisse par faire un seul et même monde. Mais le XVII^e siècle y pourvoit généralement en renvoyant en Dieu l’unité de l’intelligible et du sensible ; et il ne semble pas que cette unité ait besoin de se faire pour l’homme lui-même. Elle n’est pas requise pour la philosophie elle-même, pour la possibilité de la conscience elle-même et enfin pour le fondement de tout autre savoir *après* la philosophie, comme par exemple de la science ou de la morale. Il semble qu’il suffit que pour Dieu le sensible et l’intelligible soient la même chose ; car pour moi, je ne puis prétendre à cette unité *en raison de ma finitude*.

Cette façon de renoncer à comprendre l’intelligible dans le sensible, ou plutôt comme la possibilité du sensible, c’est d’une certaine façon *l’humilité classique*, puis-

que c'est la marque de ma finitude et que la raison pose Dieu comme ce qui la borne. Mais cette humilité se double d'une sorte d'orgueil inaperçu, *l'orgueil philosophique classique*, qui reste inaperçu même chez Pascal, car il ne l'aperçoit que chez les autres⁵. Le sens de ce que Descartes appelle la "véracité divine", en effet, si nous la considérons par son contenu, c'est-à-dire du côté *de ce* qu'elle sanctionne, c'est précisément que ce contenu lui est dicté par l'entendement : le "contenu" de la vérité ontologique, dans Descartes et tous les cartésiens, c'est la certitude de la représentation.

C'est qu'en effet il faut bien s'assurer du pouvoir qu'a la pensée d'être originellement une pensée du réel. Le but ou la tâche de toute philosophie est de chercher l'identité de la pensée et du réel comme fondement de toute attitude qui mériterait vraiment de s'appeler "humaine" à l'égard de ce même réel : comme fondement de la réussite de la connaissance objective, des obligations de la conscience morale, des grâces que l'art obtient du monde. Encore faut-il bien comprendre que la particularité de l'homme que je connais sous le nom de "pensée" n'est pas la particularité isolée d'un sujet sans lien primitif avec le réel, et qui y serait simplement jeté : mais qu'au contraire il n'y a pas de particularité de la pensée, mais seulement son universalité au sens premier. Et ce sens premier est l'univers. Il n'y a pas d'universalité intérieure ou abstraite, ou alors c'est une illusion. L'universalité de la pensée doit se saisir et se justifier à partir de la racine d'elle-même, qui doit être la racine de l'objet lui-même et la racine de leur communauté : mais ce n'est pas là un lieu très abstrait et lointain, c'est l'univers comme paraître.

La pensée n'est pas du tout le jeu d'une convention subjective ou intersubjective ; elle ne réside pas dans ses résultats de degré élevé, c'est-à-dire dans la culture : ce sont eux qui résident en elle. Et elle-même, la pensée, prise là où elle est effectivement, c'est-à-dire prise comme perception, ne réside pas non plus dans la subjectivité de l'homme. C'est l'homme qui réside dans la vérité du paraître. Ainsi la culture n'est pas le produit de l'humanité comme telle, c'est-à-dire de l'humanité dans son concept humaniste (animal rationnel) qui est un concept-après-le-monde. Il faut s'attendre, par conséquent qu'il y ait un non-humanisme foncier de la philosophie, pour autant qu'en elle (et c'est le cas chez tout grand penseur de la tradition) le silence de la radicalité ne cesse de se déclarer au beau milieu des catégories de la représentation. De fait, les grands textes de la métaphysique (sans même parler des contemporains, qui travaillent à révéler cette situation) sont plutôt des textes cosmologiques qu'humanistes, c'est-à-dire que la tradition ne pense l'universalité sous tous ses aspects (obligation morale, connaissance scientifique, "savoir" philosophique, etc.) qu'en en cherchant le fondement du côté de l'univers, en cherchant en quel sens la pensée n'est pas isolée comme un accident représentatif, comme une enclave dans le réel, mais au contraire en quoi, en quel sens, la pensée a un lien *originel* avec le réel.

Cette recherche ne peut donc se contenter de la scission de l'intelligible et du sensible, ni d'une unité des termes de cette scission qui n'aurait lieu qu'en Dieu, qui ne

⁵ Cf. *Infra*, Leçons IV, V et VI : « La disproportion de l'homme ».

serait rien pour moi. L'univers m'est toujours donné "de façon sensible", et si l'universalité de la pensée doit prendre son sens d'univers, il faut bien qu'elle ne le laisse pas de côté, et cela est *déjà fait* lorsqu'elle l'appelle de ce nom : "le sensible". Par ce nom en effet le paraître est déjà ôté de lui-même et posé comme le pur objet indéterminé d'une référence aux "sens". Pourtant la tradition cartésienne eût pu trouver dans la tradition platonicienne la leçon ultime du *Parménide*. Dans ce dialogue en effet, Platon n'est occupé que de *revenir* sur la scission des Idées et du sensible. Mais il est vrai qu'au XVII^e siècle les Grecs ne sont qu'à peine retrouvés, et même peut-être ne le sont-ils pas du tout, bien que leurs manuscrits aient été restitués depuis la Renaissance. Pour qu'une pensée en retrouve une autre, il faut en effet quelque chose de plus que la disponibilité matérielle des textes.

TROISIEME LEÇON : LE CHEMIN CARTESIEN ET LE CHEMIN KANTIEN (2)

Nous disions la dernière fois qu'on ne retrouve pas chez Descartes le souci de récupérer une vérité dans le sensible, afin que l'universalité logique de la pensée ait rapport originellement à l'univers, lequel est toujours le paraître, le perçu. Il y a une façon, en effet, dont le réel m'est donné d'abord, c'est le paraître ; ce qui ne signifie pas qu'il est seulement "pour moi", car le paraître n'est pas possible comme apparence d'un "en soi" pour un "pour soi" : cela est le sens de la leçon de Kant. La façon dont le réel m'est donné d'abord (c'est-à-dire comme perçu), c'est aussi bien la façon dont je suis moi-même à moi-même donné, c'est-à-dire comme *étant-au-monde*, et du côté du réel, c'est ce qui le définit dans sa réalité. Ainsi le réel n'est pas d'abord ce qu'il est dans son organisation comme déjà paru, ni donc dans la cohérence des sciences physiques, ni dans l'interprétation métaphysique. Il *est* essentiellement d'une façon pré-culturelle, là où il est donné à chacun au même titre : comme simple et pur paraître.

Faute de pouvoir déceler cette antériorité du perçu sur le langage de la représentation, la métaphysique classique est renvoyée sans cesse de la finitude sans borne de l'homme à la prétention sans borne de l'homme. Dans la mesure en effet où elle ne peut renoncer à ce que Kant encore appellera, dans la *Dissertation de 1770*, « l'usage réel de l'entendement » (c'est-à-dire supposer que les formes les plus universelles de la pensée sont aussi les formes de la *res* même), elle est conduite à dicter à l'être le contenu de sa "véracité". Pour s'assurer, par exemple, que les idées claires et distinctes ne sont pas une logique interne de l'animal savant, mais que ce savoir est un savoir des choses et que la rationalité de la pensée est une rationalité du réel, Descartes manque de tout passage vers le Monde. Il s'en tire donc humblement, en ce sens qu'il a besoin de Dieu : il a besoin que quelqu'un qui n'est pas la pensée, qui est l'idée de l'être même, vienne sanctionner de l'extérieur les idées claires et distinctes. Mais aussitôt cette humilité se change en un renoncement au propos philosophique même, puisque la pensée sera vraie extérieurement à elle-même. Il est vrai que c'est à partir d'elle-même que cette pensée s'est élevée à Dieu comme à son plus intime : *intimior intimo meo*. Mais ce lien-là ne trouve pas plus son langage que le *cogito* n'a trouvé le sien en tant que "je suis", et pour la même raison : le langage de l'être passe par le monde, qui chez Descartes manque par nécessité, parce que l'ontologie négative du doute ne peut s'effectuer que comme négation ontologique positive. La même absence de champ pour une pensée de l'être fait que le plus intime de la pensée est aussi bien son plus extérieur et son autre pur et simple : Dieu. Le résultat traduit cette situation originelle, car le résultat, c'est que la véracité divine est un *sceau* qui est mis sur mes pensées. Qu'il soit mis "dessus" signifie qu'elles ne le comportent pas intrinsèquement. Ainsi l'humilité se change en son plus proche contraire, en une renonciation à l'exigence philosophique, qui ne conçoit pas que la vérité puisse venir extérieurement à la pensée. Aussi cette exi-

gence est-elle récupérée, mais à son tour sous une forme altérée, qui est en vérité son contraire. Tandis que d'un côté j'attends de ce savoir extérieur qu'est la véracité divine que mes pensées soient aussi la forme du monde, de l'autre côté il se trouve que par hasard ce que Dieu sanctionne, ce sont justement les idées claires et distinctes. Pourquoi cela ? Il n'y a pas de réponse dans Descartes à la question, si ce n'est que Dieu ne peut pas être radicalement trompeur, qu'il ne peut pas me tromper dans la certitude fondamentale où je suis. Et pourtant le sens de la Première Méditation consiste entièrement en ceci que le doute est une entreprise pour distinguer la pensée de la série des certitudes incertaines où elle s'idolâtre elle-même, où elle se trompe sur son essence et son exigence.

Au total, Dieu est *à la fois* le summum et l'échec du doute. C'est le moment où la pensée de Descartes est allée aussi loin qu'elle peut, où elle meurt de quelque façon en son contraire. D'une part, elle *s'achève* (ce qui veut dire, en français, et perfection et mort) dans l'aveu de la vérité de sa vérité, c'est-à-dire comme "autre" et "infiniment puissante" par rapport à la "certitude", à la *représentation*. D'autre part, elle périt, parce qu'ayant la vérité en-dehors de toute forme de la certitude, et ne se connaissant elle-même que comme certitude, la pensée a sa vérité, c'est-à-dire elle-même, hors d'elle-même.

Mais il ne faut pas s'attarder, dans l'explication du Dieu classique, à cette mortelle extériorité du plus intime. Il faut d'abord et surtout comprendre de quelle unité, de quelle totalité primitive il est le signe ambigu. Dieu occupe le lieu de ce "même" que la pensée désire reconnaître comme l'indivis fondamental où le monde et elle-même s'héritent eux-mêmes de la vérité. Nous avons besoin de ce même, que pourtant nous *sommes*. Nous avons besoin de l'origine. Nul ne se contente de moins. A tel point que si l'homme n'entre point dans la philosophie jusqu'aux abords de la *question* de cette absoluité, il satisfait ce besoin à d'autres niveaux et selon les modalités les plus redoutables. Il faut savoir qu'il est de la forme de la pensée d'être totalitaire. Il peut donc y avoir, par exemple, une philosophie politique totalitaire ; et c'est trop peu dire, car toutes le sont : même celle de la liberté. Les idées ont une sorte de forme absolue, c'est là la pente, la nature de notre esprit. Lorsque nous n'avons pas appris, par la reconnaissance de cette pente dans la philosophie elle-même (reconnaissance qui sera l'œuvre de Kant, et de toute pensée après Kant), à élever à la hauteur d'une question l'exigence de l'origine, il ne nous reste qu'à être absolu dans l'abstrait, à idolâtrer la vérité dans son envers.

Il n'y a donc pas tellement d'opposition entre la passion et la raison, dans la mesure où la raison n'est pas moins que la passion la volonté du tout de son objet. C'est pourquoi il suffit à Pascal d'écrire : « *nous ne savons le tout de rien* », pour que chacun comprenne que nous ne savons rien : raison imbécile... Le tout est la forme même du connaissable. D'où cette façon de se servir, faute d'être capable d'*instruire la question* du tout (ce que la philosophie elle-même n'est pas du tout nécessairement capable de faire) – d'où cette façon de se servir quotidiennement de n'importe quel point de départ

dans le réel pour sécréter un totalitarisme du sentiment, de la passion, de la réflexion elle-même, et peut-être elle *d'abord*. Ainsi peut-il y avoir, par exemple, des morales de... : morale *du* nationalisme, *du* bonheur, *du* travail, etc. Ce sont des passions de la raison. Non seulement l'homme ne manque pas de système, mais encore il systématise tout en englobant tout.

Au lieu de se satisfaire dans ces totalités, il faut poser la question elle-même de l'exigence totale de la pensée. Cette exigence est celle d'un lien originel de la pensée au réel, ce qui suppose que le réel a une instance de vérité et une seule et que la pensée y trouve non seulement son reflet ou son pendant, mais la même possibilité qui la rend possible elle aussi. Cette idée, pour reprendre un mot claudélien trop galvaudé, est celle d'une co-naissance, c'est-à-dire d'une naissance commune du réel et de la pensée l'un à l'autre et chacun à soi-même à partir de la vérité comme telle.

Mais cette "vérité comme telle", dans la métaphysique classique, a disparu en Dieu, d'où il faut qu'elle me soit rendue de l'extérieur. C'est en effet parce que l'intelligible est extérieur au sensible, purement autre que le sensible, que la vérité est purement et simplement autre que la pensée humaine, qui attend de Dieu sa sanction, et d'un autre côté que je ne peux rien faire sanctionner à cette vérité en soi, sinon le pour soi de *mes* certitudes. C'est en ce sens qu'il y a un échec du doute cartésien, et que le XVII^e siècle remplace la mise en question de la totalité, de l'absoluité du vrai par une nouvelle idole : la science.

Il ne s'agit pas ici de polémiquer contre la science, laquelle est dans son ordre tout ce qu'elle doit être. Il faut plutôt comprendre que si la science – en l'occurrence, pour Descartes, sous sa forme axiomatique pure, comme mathématique – fournit à la vérité le contenu même de ce que je dicte à la véracité divine, *ce n'est pas parce qu'elle est la science* : c'est parce que l'objet mathématique est le *représentable absolu*. C'est parce que la pensée se conçoit elle-même comme représentation qu'elle trouve sa satisfaction dans le moment où la totalité de l'objet est dans sa main, c'est-à-dire dans la mesure où l'objet est entièrement représentable. L'intelligible est alors le représentable pur, à l'inverse du sensible qui est l'irreprésentable (ce qui, en un sens, a sa vérité, et même *est* la vérité du sensible ; mais non précisément au sens cartésien, où l'irreprésentabilité signifie le non-être). Cet irreprésentable est chez Descartes et les cartésiens le "confus" auquel ma finitude me condamne, tandis que le vrai est une réalité sous-jacente de nature absolument simple : calcul transparent à soi-même, qui est pour ainsi dire trop éblouissant pour que je puisse le voir autrement qu'ébloui, c'est-à-dire que l'ayant rendu confus par mon impossibilité d'en supporter l'éclat : c'est là *l'apparence*. L'apparence est la distance à Dieu, la distance des monades à l'égard de la substance elle-même. Mais cette apparence *n'est* rien : seul, en soi *et en elle-même*, est le réel, l'intelligible pur, d'une simplicité absolue. Ce représentable pur, qui n'est que pour Dieu, est cependant accessible à mon entendement dans une certaine mesure, mesure que la philosophie finalement impose à Dieu lui-même. Désormais l'analytique de la subjectivité, sous la caution d'un Dieu que la philosophie remplit et que de toute façon

elle traverse comme un temple vide, fonctionne comme une ontologie de la représentation, dont la seule loi de développement est de se renverser de telle impossibilité à telle autre, accablée d'évidences qui font miroir autour d'elle sans rien lui refléter, sinon toutes les mesures impossibles de son absence de mesure.

Avec Kant, en effet, tout change, en ce sens que même si un autre paysage que celui de la représentation ne s'ouvre en lui, du moins le palais des glaces vole-t-il en éclats. Le ressort de cette grande casse est simplement que le sensible cesse d'être le niveau confus de la réalité, qui paraît seulement être et qui n'est pas, pour prendre sa figure et son allure propres, qu'il ne peut conserver sans prendre aussi une portée ontologique. Cela commence de façon incroyablement maigre, chez Kant, et longtemps comme une sorte de physique amusante : paradoxe des objets symétriques, etc. Ce serait même le lieu de faire réflexion sur la façon dont viennent à la philosophie, dans son histoire, les secours effectifs qui font progresser, c'est-à-dire chaque fois recommencer, et finalement *commencer* cette histoire. Par exemple Husserl, ce barbare, "autodidacte" comme il dit lui-même (c'est-à-dire sans doute ce qu'on peut imaginer de pire), venu du lieu d'abord informe et sans nom où il décrivait pour soi la mathématique effective, la grammaire effective et la perception effective, c'est-à-dire *ignares* toutes les trois, bouleverser le savoir que la philosophie avait pu et pouvait seulement s'en faire, au point de rendre la tradition à son tour suffisamment ignare à ses propres yeux pour qu'elle puisse s'apparaître et se dire en un nouveau langage, une nouvelle liberté et comme dans une nouvelle peau.

Avec Kant donc il apparaît que l'apparence ne peut paraître, c'est-à-dire déployer l'espace et le temps, qu'à la condition de n'être pas confuse, dérivée et inexistante, mais claire de sa propre clarté, primitive et réelle. C'est ce que signifie l'expression kantienne, qu'il y a un a priori du sensible. Cet a priori, il faut bien le comprendre. Cela ne veut pas dire : "avant l'expérience", ou "avant le sensible", ce qui n'a pas de sens. Kant n'est pas un innéiste. Cf. le texte de la fin de la section 3 de la *Dissertation* :

« Enfin une question vient comme d'elle-même à l'esprit de tous : si les deux concepts (sc. l'espace et le temps) sont *innés* ou *acquis*. La seconde réponse semble déjà réfutée par ce qui a été démontré; pour la première, il ne faut pas l'admettre légèrement, parce qu'elle ouvre la voie à une *philosophie paresseuse* en énonçant la cause première. Mais *les deux concepts* sont, sans doute, *acquis*... »⁶

Comment peuvent-ils être acquis et a priori ? *Acquis* ne veut pas dire que c'est d'une fréquentation de l'expérience dans ses contenus que la conscience apprendrait ce que c'est qu'espace et temps. Leur acquisition ainsi comprise s'opposerait en effet à leur caractère a priori : il n'y a pas d'a priori du goût de la banane. En revanche le sensible comporte une partie de lui-même où il est bel et bien a priori et ne dépend pas de cet apprentissage irremplaçable dans le contenu : c'est la façon dont le contenu est effectivement tenu avec lui-même originellement, et où par conséquent la prétendue "matière du phénomène" est effectivement apparente, c'est-à-dire paraissante au sens

⁶ Trad. cit. p. 60

fort. En ce sens il y a tout de même un a priori de la banane : c'est le monde. « *On peut, dit Alexandre, différencier absolument deux fruits, mais tous les fruits sont fruits de l'univers* ». Cette façon dont le paraître est proposé dans la richesse du déploiement spatio-temporel, cette façon-là est appelée a priori parce qu'elle ne dérive pas elle-même de l'expérience, mais elle est dite acquise, en ce sens qu'elle est acquisition fondamentale du réel. Elle est la façon dont le réel est acquis à la conscience, la façon dont il est *acquis d'avance*. Le réel et la conscience sont essentiellement ouverts l'un à l'autre ; le réel est essentiellement "possible" ("possibilité de l'expérience", c'est le mot clé de Kant), c'est-à-dire que le réel est ouvert, accessible, non pour une conscience posée par ailleurs, mais pour une conscience qui n'a jamais à se frayer l'accès à des choses à partir du vide de soi-même et de l'informe "sensation" : conscience au contraire *reçue* dans l'intuition. Celle-ci par conséquent n'est jamais, malgré les mots de Kant, "*mon intuition*" : elle est l'*intueri* lui-même, c'est-à-dire mot à mot la *protection dans une ouverture*. Ces mots désignent le paraître comme vérité au sens originel, où les choses et moi sommes protégés de la fausse identité et de la fausse scission, ouverts de telle sorte l'un à l'autre et par là seulement chacun à soi, que nous soyons protégés d'ouvrir l'un sur l'autre comme une fenêtre et de refléter le mur d'absence où cette fenêtre aurait dû être percée.

Ce qui veut dire que la vérité au sens le plus pur, celui que cherche la philosophie première, la vérité comme unité de l'être et de la pensée, est d'abord, et même *est* exclusivement, le simple perçu. La Vérité, précisément avec sa majuscule, n'est pas un abstrait, ou l'objet d'une connaissance, elle est la forme même et toute la chair du paraître.

Ainsi mûrit la différence essentielle entre Kant et les cartésiens : le sensible cesse de n'être que l'apparence, pour devenir le lieu où la pensée s'interroge sur l'être et sur sa communauté fondamentale avec l'être même. De ce point de vue, *L'Esthétique transcendantale* est une révolution de la métaphysique elle-même. Mais ajoutons aussi que ce sont là seulement les *conséquences* de ce que Kant dit de l'a priori sensible, et que ce langage n'est pas entièrement, ni même beaucoup déployé chez Kant. Au contraire, il continue d'une certaine façon à faire une théorie de la sensibilité comme "réceptivité", une théorie du phénomène comme apparence. Kant continue à parler un langage cartésien. Cependant, à l'intérieur de ce langage représentatif, il découvre qu'il y a quelque chose d'originel dans le sensible, en sorte que la vérité ne commence pas au niveau de la réflexion, mais au ras du réel et de la conscience simple.

Aussi, depuis Kant, la tâche de la philosophie première est-elle de penser la vérité, non comme rupture à l'égard du monde et réflexion de la subjectivité sur soi, encore moins comme réflexion savante, mais comme la position du réel sous sa forme première, la plus simple : comme le paraître même. Ainsi la vérité est-elle restituée à tout homme, elle est essentiellement autre chose qu'un fait de culture : on ne saurait considérer comme fait de culture le ciel même, et les choses qui se montrent. Mais d'un autre côté, cette vérité qui, comme Nietzsche le disait de son *Zarathoustra*, est « pour

tous », n'est aussi "pour personne". Car elle est devenue plus dure et plus cachée en devenant plus "simple". Le retour à la perception ne signifie pas retomber à plat au milieu des choses, fermer le gros livre de la philosophie et partir dans le monde. Le ciel même, et les choses qui se montrent, se sont au contraire peuplés de *l'autre côté* de mes pensées. Le monde demande d'autant plus à être dit qu'il m'a repris presque toutes mes paroles.

QUATRIEME LEÇON :
EXPLICATION D'UN TEXTE DE PASCAL,
« *DISPROPORTION DE L'HOMME* » (LES DEUX INFINIS)⁷

Disproportion de l'homme est le vrai titre de ce texte, pourtant plus connu sous l'invocation des *deux infinis*. L'une et l'autre expression sont bonnes, parce qu'elles ne juxtaposent pas simplement pour désigner le contenu du texte, mais qu'elles ont un rapport nécessaire l'une à l'autre et révèlent la situation de la pensée de Pascal.

Cette étude fait une sorte de parenthèse dans notre travail kantien, mais elle ne nous fera pas sortir de l'ordre des préoccupations qui ont été les nôtres, tant le mercredi que le vendredi. Elle doit en constituer plutôt la contre-épreuve.

La première raison du choix de ce texte, c'est qu'il montre en Pascal *l'anti-Descartes*. Au lieu en effet que le monde disparaisse dans la pensée et que finalement celle-ci se retrouve seule, ayant à décider à partir d'elle-même ce qui est et ce qui n'est pas, donc dans une sorte de souveraineté philosophique, au contraire chez Pascal, c'est l'homme qui disparaît dans le monde. Le morceau s'ouvre en effet par une peinture célèbre de l'infinité de l'univers en grand et en petit, qui ne laisse à l'homme qu'une place indéterminée entre deux abîmes.

Je dis "peinture" et non pas "description" car il y a dans tout le texte une sorte de trompe-l'œil rationnel, une éloquence qui se substitue à ce dont elle parle. Si nous le pouvons, nous aurons à le montrer. Mais Pascal nous prend dans son mouvement sans délai et non pas comme sien, mais comme mouvement des choses elles-mêmes, comme s'il nous montrait simplement l'univers ; le premier alinéa dit :

« Que l'homme *contemple* donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté... »,

et le second :

« Que l'homme revenu à soi *considère* ce qu'il est au prix de ce qui est... »

Notez le "ce qui est", qui est immédiatement disponible, qu'il suffit de montrer, et qui n'a nullement à être interrogé "en tant qu'il est".

De même encore le troisième alinéa :

« *Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant...* ».

Le langage de Pascal se donne donc pour le simple langage de la description, pour une évidence qui est le visage même des choses et qui est libre de toute philosophie : Voilà le monde, voyez-le comme il est. Le texte de Pascal n'est donc pas un texte de philosophie, ou plutôt il ne se veut pas philosophique. Il se veut au contraire un texte d'apologétique destiné à humilier la raison en lui montrant sa "disproportion", comme dit le titre.

⁷ Brunschvig, 72 ; Lafuma, édition du Luxembourg, 390, p. 134 sq. Nous citons d'après l'édition Lafuma.

Cependant, qu'un texte ne se veuille pas philosophique, cela ne signifie pas qu'il ne le soit pas profondément et malgré lui. S'il est une leçon que j'attends que vous tiriez de ce texte, c'est bien qu'il n'est pas possible d'échapper purement et simplement à la dimension philosophique. Car celle-ci n'est pas d'abord une dimension culturelle, une discipline à part : elle hante tous nos langages. Les notions que Pascal emploie : le Tout, le Néant, l'Univers, l'Infini, ont *leur* logique, *leur* ambiguïté, dans lesquelles c'est le discours de Pascal qui se trouve pris, plutôt qu'elles en lui. C'est de Kant que nous attendons la "critique" de ces notions, c'est-à-dire la *question* de leur pouvoir d'être ou de n'être pas un langage du monde (ce qui précisément pour Pascal ne se présente pas comme une question, mais comme une évidence). C'est là la deuxième raison du choix de ce texte (la première étant son opposition à Descartes). Ainsi Pascal nous servira-t-il de champ de manœuvre pour exercer sur un terrain nouveau ce que nous avons commencé à comprendre dans les *Méditations* et dans la *Critique*. Cet exercice est pour la raison, conformément au vœu de Pascal, l'épreuve de son "imbécillité", comme il dit dans un sens latin. L'*imbecillitas* est la *faiblesse*. "Raison imbécile", dans la bouche de Pascal n'est pas une injure, c'est l'idée de la finitude de la pensée. Nous n'irons pas là-contre revendiquer les droits de la pensée philosophique. Mais nous nous demanderons au contraire s'il peut y avoir un seul langage, un seul texte, qui puisse se situer lui-même hors de cette "faiblesse" de la raison. Le texte de Pascal semble être un tel texte : hors du péril de la pensée philosophique, il se place tout de suite "dans l'univers" et croit n'avoir affaire qu'à la robustesse de ce qui se montre. Les deux infinis, pour Pascal, ce ne sont pas des arguments, qui pourraient être obscurs ou "faibles" à proportion que la notion d'infini est plus cachée ; car Pascal ne croit pas qu'il ait affaire à la *notion* d'infini, mais à l'entassement des étoiles, au recul des éléments. C'est ignorer encore la vraie puissance de cette faiblesse de la raison dont il veut nous convaincre, et qui s'est *déjà* intercalée entre le monde et son discours.

Reprenons maintenant ces points de détail. Le texte de Pascal est, disons-nous, l'anti-Descartes parce que :

(1) l'homme est plongé dans le monde au lieu que chez Descartes le monde est plongé dans le doute ;

(2) c'est un texte qui se veut non philosophique ;

(3) c'est un texte qui essaie d'installer le douteux comme tel.

Le doute cartésien, nous l'avons vu, s'exerce tout autrement que sur un plan ou dans une attitude psychologique : il ne correspond nullement à un sentiment de l'imbécillité de la nature humaine, au contraire il témoigne d'une confiance fondamentale de la pensée en elle-même. Pascal, lui, vise à étonner suffisamment l'homme par le déploiement de l'infinité de la nature pour l'installer dans un *sentiment* de doute et le persuader de sa finitude. Comme texte de persuasion, la *Disproportion de l'homme* est essentiellement un texte de rhétorique, et en vérité un texte polémique, un texte *militant* qui essaie de produire en nous un certain état d'esprit, tel que je finisse par avouer ma petitesse et ma disproportion à l'égard du vrai.

L'opposition de Pascal et de Descartes est célèbre. Elle l'est surtout par la phrase de Pascal : « Descartes inutile et incertain », qu'un autre fragment étend à la philosophie prise en elle-même : « La philosophie ne vaut une heure de peine ». Après le début foudroyant de Descartes, dont nous avons fait le début de notre année, il n'est pas inutile de subir l'épreuve d'un texte très fameux, très sublime, très convainquant, écrit précisément pour combattre la prétention philosophique et persuader la raison de sa faiblesse, l'homme de sa disproportion, et nous donner le sentiment de l'inutilité et de l'incertitude de la pensée (au moins comme pensée instituée et parlante : car il subsiste chez Pascal une pensée de la grandeur de l'homme par la "pensée" – cf. entre autres le fragment célèbre sur le "roseau" – qu'on ne peut accorder avec l'humiliation de la raison qu'en y voyant une sorte de pur pouvoir muet, ce qui est en soi assez surprenant. S'il s'avère, en effet que, quelles qu'en soient les beautés, le texte pascalien peut être dominé dans sa signification (plus grâce à Kant qu'à Descartes), alors peut-être apercevrons-nous en quel sens nous pouvons nous débarrasser extérieurement de la philosophie, et que celle-ci doit être comme le lieu d'où soit mise en question ma "finitude", dont Pascal, par un aveu brutal (sans détermination) se débarrasse beaucoup plus qu'il ne la *considère*. De sorte que l'inutilité et l'incertitude retombent plutôt sur lui que sur Descartes.

Ce texte est construit en partie double. Il contient d'abord une sorte de description physique de la disproportion de l'homme. Celui-ci paraît placé sur un axe, si l'on peut dire, de part et d'autre duquel se distribuent deux infinis : l'infiniment petit et l'infiniment grand. Ainsi placé entre ces deux abîmes, l'homme n'a plus de proportion aux choses, il est plutôt perdu dans l'univers, et essentiellement disproportionné. La deuxième partie du texte consiste à appliquer au rapport de la pensée et de la vérité ce qui a été dit du rapport de l'homme, pris dans sa grandeur corporelle, aux deux infinités de la nature. Entre ces deux parties, la phrase charnière est la suivante :

« Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. »⁸

Par où attaquer un texte aussi célèbre et aussi imposant ? Par une petite remarque (petite en apparence) : c'est que les deux infinis ne sont pas de même nature. Ce ne sont pas simplement des infinis symétriques, l'infini de la composition et l'infini de la division. Il y a entre eux une différence ontologique, à savoir que l'infini de division, celui que Pascal appelle l'infiniment petit me conduit, non seulement de divisible en divisible, mais encore au *néant*. Le terme est partout dans le texte :

« Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes... »

Et encore :

« Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire ».

⁸ Edition citée, p. 138.

Le premier des textes que nous venons de lire, au moins dans sa première partie, emploie encore la notion de néant dans un sens comparatif : « Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant ». Et il est significatif aussi que le néant et l'infini conservent un sens purement relatif à l'axe que l'on choisit pour commencer la composition et la division, et que sur cet axe ils lui soient interchangeables. Nous en verrons la signification tout à l'heure. Mais le chemin actuel de la lecture, c'est d'abord de reconnaître que, par-delà leur symétrie formelle, les deux infinis sont chargés de sens ontologiques inégaux : l'un est l'infini du néant, au point que le texte l'appelle le plus souvent simplement le *néant* ; l'autre au contraire se réserve, comme s'il l'avait en propre, le qualificatif d'infini. Il n'est pas désigné expressément dans le texte comme l'être même, mais cela ressort de sa seule opposition au néant, et de ce que Pascal l'appelle aussi "le tout" :

« Il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout ».

Si par "en bas" on arrive au néant, par "en haut" on arrive à l'*omnitude realitatis*, à l'être comme totalité. Il est constant du reste que l'être apparaisse à Pascal comme totalité. Le tout est pour lui le lieu propre où ce qui est *est*, et par là le tout est aussi principe de connaissance. Lorsque Pascal dit : « Nous ne savons le tout de rien », cela ne veut pas seulement dire que le réel déborde par sa richesse tous les efforts de connaissance que je pourrais produire ; cela veut plutôt dire que la totalité comme telle ne m'est ni donnée ni accessible, et que de là vient que le détail me submerge.

Ainsi ce discours apparaît-il de plus en plus clairement dans sa nature de discours ontologique, et à vrai dire cela n'est pas bien caché en lui *dans sa deuxième partie*. On y voit presque à nu que la disproportion de l'homme, c'est qu'il n'a pas de proportion à l'être et au néant : ils *sont* pour nous comme s'ils n'étaient point, et nous, nous *sommes* comme si nous n'étions pas pour eux :

« Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard; elles nous échappent, ou nous à elles ».

La réduction de la prétention philosophique atteint donc bien la philosophie là où elle est : dans l'unité de l'être de l'homme et de l'être lui-même. Et pour l'atteindre, elle frappe également avec justesse à l'endroit vulnérable, à l'endroit où pour ainsi dire cette unité est difficile. Cet endroit est celui où l'être lui-même, comme nous disions, est justement *lui-même* : c'est-à-dire où il est lui-même sa plus extrême différence, où il est lui-même le même que le néant. Car il nous reste à comprendre que le néant n'est pas moins que la totalité une pensée de l'être, dans ce texte pascalien. C'est pourquoi en effet Pascal l'appelle le "principe" des choses, terme qui n'a pas moins de dignité ontologique que celui qui est réservé à la totalité, nommée la "fin" des choses :

« Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? ... infiniment éloigné de comprendre les extrêmes : *la fin des choses et leurs principes* sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable ».

« Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe, ni leur fin » .

Aussi, à la pure opposition du non-être et de l'être, s'ajoute leur pure identité, dans ce passage essentiel :

« Il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout. Il la faut infinie pour l'un et l'autre, et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver à connaître l'infini. L'un dépend de l'autre et l'un conduit à l'autre. Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement. Connaissions donc notre portée. Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout ».

Maintenant seulement nous pouvons apercevoir la pensée de Pascal dans son entier. Elle continue à placer l'être lui-même dans le "tout". Mais la totalité a pris maintenant son épaisseur ; elle ne désigne plus seulement la totalité des étants, terme (pour moi inassignable) de l'infini de composition. Elle désigne la totalité de la pensée de l'être lui-même : ce "tout" est celui de la plénitude ontologique, c'est-à-dire du lieu où la différence du "principe" et de la "fin", du non-être et de l'être, est elle-même posée comme identité. Ainsi Pascal rejoint d'un coup la leçon et la difficulté ultimes de Platon : la vraie pensée de l'être est dans l'identité de la différence de l'être et du non-être. C'est là le "tout" qui est "pour Dieu", et en-dehors duquel nous *sommes*, comme il *est* en-dehors de nous, non pas en soi, car cette totalité nous comprend et nous situe à notre place avec tout le reste, mais du moins pour nous, pour notre pensée, qui ne trouve en nous et dans l'univers que ce qui la dépasse absolument.

Pour essayer de pénétrer l'origine de cette construction ontologique pascalienne, il faut encore poser la question dont nous n'avons fait jusqu'ici que marquer la place. Pourquoi Pascal nomme-t-il "néant" l'infiniment petit ? Il nous faut également revenir de la deuxième partie à la première, c'est-à-dire à la *peinture* de l'univers qui ouvre le texte. Car c'est l'univers tel qu'il est dépeint dans ce début qui fournit à Pascal le langage ontologique dont il use dans la suite ; les deux parties du texte sont reliées bien autrement que comme les termes d'une connaissance, malgré ce que pourrait faire croire le texte charnière :

« Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature ».

L'ordre des choses intelligibles a, lui-même, nous l'avons vu, une certaine ordonnance : il est défini par la proportion de l'être et du néant dans la pensée totale de l'être, qui n'est que pour Dieu, et qui laisse ainsi l'homme en-dehors d'elle-même : disproportion de l'homme. Ce schéma ontologique pur vient lui-même de la façon dont l'univers est abordé dans la première partie du texte, qui n'est donc pas seulement la comparaison de la grandeur objective définie de "mon corps" à "l'étendue de la nature", mais qui est déjà, sous ce langage quantitatif, une position ontologique. C'est celle-ci qu'il faut essayer de déterminer maintenant, en posant notre question : Pourquoi Pascal nomme-t-il "néant" l'infiniment petit ?

Le temps nous manque aujourd'hui pour la poser véritablement ; mais il nous en reste assez pour rappeler qu'on ne saurait éviter de la poser.

Ce qui nous frappe dans les débuts du texte, c'est surtout la symétrie formelle des

deux infinis, au point que leur dissymétrie ontologique risque de passer inaperçue. Nous ne trouvons d'abord rien de surprenant dans ce terme de "néant" : il nous semble en effet que l'imagination s'épuisant à décomposer le ciron dans ses parties élémentaires, qui sont en nombre infini (si on peut parler de nombre infini : on ne le peut d'ailleurs pas), le terme de ce mouvement est inassignable, en sorte que finalement tout s'évanouit à l'horizon du concevable. « *Elle [sc. l'imagination] se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir* », comme dit Pascal. Par là même l'objet de cette imagination semble disparaître, et le mot "néant" paraît donc bien venu. Mais "néant" ne désigne pas seulement dans le texte l'épuisement de l'imagination, le néant de représentation ou de conception. Car je ne peux pas *non plus* imaginer le grand infini, celui qui, en partant de l'axe du perçu, s'élève de galaxie en galaxie jusqu'à la totalité du réel. L'*omnitude realitatis* ne peut pas plus que le néant être accomplie par l'imagination. Et pourtant Pascal n'appelle pas "néant" cet autre inconcevable, symétrique du premier. Force est donc de voir dans ce terme une inégalité ontologique entre les deux infinis, qui s'ajoute à leur symétrie formelle. Ainsi la question revient : Pourquoi Pascal appelle-t-il "néant" l'infiniment petit ?

Ce à quoi nous songeons en tout premier lieu, pour répondre à cette question, c'est la doctrine chrétienne de la création *ex nihilo*. Mais la question subsiste entière sous la réponse ; elle est maintenant celle-ci : « Pourquoi faut-il que le néant soit du côté de l'infiniment petit ? » On ne voit pas du tout pourquoi aux yeux de Dieu subsisterait la division du réel en deux infinis séparés par l'axe du perçu actuel comme son "dedans" et son "dehors". Précisément parce que cette division est entièrement relative à "l'homme dans l'univers", qu'elle est celle qu'il aperçoit "de sa place", laquelle est la disproportion absolument parlant, on ne voit pas pourquoi cette disproportion réglerait la proportion de l'être et du néant en quoi consiste l'acte créateur. Mais nous touchons ici trop tôt au fond de la question elle-même.

CINQUIEME LEÇON :
« DISPROPORTION DE L'HOMME » (2)

Pourquoi Pascal appelle-t-il *néant* l'infiniment petit ?

La réponse à cette question n'est pas si loin que nous pourrions le croire, et elle n'est difficile que dans la mesure où elle est trop simple : c'est qu'il y a un privilège absolu de ce qui fait l'"axe" des deux infinis, et que nous avons appelé *le niveau du perçu actuel*. Ce niveau-là *est* : c'est lui qui fournit le discours pascalien en exemples premiers de "choses", qui, quelle que soit leur différence quantitative (comme celle qu'il y a entre le ciron et le soleil), ont entre elles une identité fondamentale. Elles sont toutes réunies dans l'évidence du maintenant, dans l'évidence du spectacle disponible à qui le discours emprunte son lieu, pour s'élever ensuite au-delà ou descendre en deçà. Ce lieu ou ce niveau est celui *par rapport auquel* les deux infinis seront précisément deux. Aussi la nature relative des concepts de néant et de tout ne pénètre pas en lui : c'est *de part et d'autre* de cette espèce de cercle du visible que ces notions deviendront interchangeables : le ciron système solaire de ses humeurs, le soleil ciron dans le grand univers. Mais à l'intérieur du cercle magique où le discours s'installe pour *commencer* sur l'axe même où les premiers exemples sont ramassés dans l'évidence du perçu, le néant ne passe plus dans le tout ni le tout dans le néant. Un tel passage à l'intérieur du perçu actuel le supprimerait en effet comme perçu. Si j'intercale entre ma conscience et le paraître le *problème* de la proportion du divers infini et de l'unité, conscience et paraître s'évanouissent pour jamais. Il faut que cette "proportion" soit au contraire déjà résolue, et que le paraître soit le lieu même de la possibilité de la conscience et du monde. Ce que cela implique, nous le verrons bientôt en revenant au langage de Kant. Ce n'est pas le lieu d'en parler maintenant, précisément parce que Pascal ne pose pas la question de la possibilité du lieu où il commence son discours, de l'évidence dans laquelle il en ramasse les premiers termes : il s'y *installe* au contraire dès le début. C'est de là qu'il déploie son geste apparemment simple et descriptif : « *Voyez l'homme dans l'univers, voyez ce qui est* », en empruntant toujours au perçu sans interrogation sur la nature du paraître. Il y a, nous l'avons déjà dit, un "axe" des deux infinis : c'est sur cet axe que Pascal est situé, et dont il ne parle jamais. *L'évidence et la solidité de cet axe est cependant indispensable à tout le discours.*

Pour commencer, ce privilège absolu et sous-entendu du perçu est la raison qui fait qu'à leur indifférence relative le tout et le néant ajoutent leur différence absolue et se distribuent les infinis. Si l'infiniment petit est appelé néant, c'est qu'il est *en dessous du paraître évident*, dont le privilège consiste en ce qu'il *est* manifestement. L'infini qui, par rapport à cet axe, se produit dans la dimension du "dedans", tombe dans le non vu et le non existant, il est en dessous du cercle magique, un peu comme les fosses marines ne *sont* pas dans le scintillement de la mer sous le soleil. Au contraire, l'infiniment grand commence dans le perçu actuel et est en continuité avec lui : il se

produit un *élargissement* du perçu de visible en visible, jusqu'au moins visible et à l'invisible, et cet élargissement par le haut est *sans rupture*.

Le lieu d'où Pascal parle est cet étrange lieu qui n'a d'existence que perceptive, et qu'il faudrait appeler la "scène du monde". De cette scène, il est possible de lever la tête vers les hauts décors, qui font encore partie de la scène, et qui sans cesse s'y rattachent, participant de son évidence actuelle, et à ce titre méritant de constituer la totalité qui *est*. Cette totalité vit de la vie même du perçu.

La terre où il est dressé, le sol où il est, c'est là pour l'homme un absolu qui ne le quitte jamais. Dans sa logique sauvage, ce maintenant solide commande toutes mes pensées. C'est lui qui veut que le "dessous" n'ait pas d'*existence* ; car en lui d'abord le dessous, le dedans, n'a pas d'apparence et ne se fait pas connaître. Il faut comprendre que par rapport au perçu, les « éléments internes de composition des choses » sont purement et simplement absents, ils ne *sont* pas. Ce n'est donc pas seulement à l'infini d'eux-mêmes qu'ils tombent dans le néant ; c'est d'entrée de jeu qu'ils ne sont pas, pas même expressément le néant, et c'est en quoi ils sont en bloc et définitivement néant. Le perçu a pour style propre de ne *reposer sur* rien. Pas même par conséquent *sur* un rien. Le perçu est position absolue et primitive, autoréférence à soi seul, sol originel.

En revanche, il s'ouvre de lui-même à lui-même vers le haut et le grand, il passe *en soi-même* de choses en choses : le visible est déploiement. Comme tel, ce déploiement n'a pas de mesure, sinon la mesure interne de sa possibilité que nul éloignement des choses ne rompt. C'est pourquoi, si l'imagination, passant de chose en chose, finit par s'abattre, c'est seulement en imagination, et parce qu'elle a remplacé le perçu par *l'idée* de son exploration, la présence par l'acte de la représentation. Ainsi renvoyée à l'infinité qui ne peut être posée, elle se lasse et se laisse tomber. Mais ce sur quoi elle tombe n'est pourtant pas le néant, c'est le sol du perçu dont l'"infinité en acte" n'a cessé de contenir en soi-même le désespoir de la représentation. Aussi le grand infini a-t-il le sens de l'être. Sa différence *ontologique* avec l'infiniment petit, malgré leur symétrie logique, vient chez Pascal de *l'autre logique* : celle du perçu (et non celle de la quantité abstraite) qui commande tout son discours, qui en est véritablement *l'axe*.

Mais lorsqu'on parle le langage du perçu, il faut le parler jusqu'au bout. Ce n'est au contraire qu'une partie, ou une faible résonance de ce langage, qui chez Pascal *pose* d'abord le lieu d'évidence d'où commence la description, et *distribue* dans leur inégalité ontologique le "dedans" et le "dehors" du paraître. Le sens vrai de cette position et de cette distribution ne peut être donné que dans le langage complet et conscient de soi du perçu. Faute de cette constance de langage, le vrai passe dans le faux sans même que nous l'apercevions. Nous aurons à montrer plus tard, par un retour à Kant, que ce passage du vrai dans le faux domine tout le texte pascalien. Ce n'est qu'ainsi que celui-ci pourra s'éclairer dans sa structure et son détail.

Mais déjà son étrangeté peut se dessiner à partir de ce que nous venons d'apercevoir. Cette évidence du perçu qui sert d'axe et qui échappe en elle-même à la relativité réciproque de l'être et du non-être, puisqu'au contraire elle les sépare en *deux*

directions ontologiques à *partir d'elle-même*, c'est pourtant la même sur qui revient comme un boomerang le langage de la relativité. Car c'est elle qui, après coup, c'est-à-dire vue à son tour à partir des deux infinis, est noyée en eux comme l'un quelconque des moments de leur interprétation. C'est ce que Pascal appelle « *quelque apparence du milieu des choses* ».

« Que fera-t-il donc sinon apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de ne connaître ni leur principe ni leur fin ? »

Voici devenu “milieu” ce qui tout à l'heure était principe, lieu primitif du discours. Voici devenu “quelque apparence” ce qui tout à l'heure était tout l'être dans le moment du paraître. Quand par exemple Pascal dit : « *Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini* », il désigne le perçu comme le lieu où est réalisée la proportion de l'être et du non-être, et « toutes choses » de la scène du monde comme étant elles-mêmes la totalité divine de cette proportion. Or ce lieu est celui de l'homme-dans-l'univers, cette scène du monde est notre place. La disproportion de l'homme doit donc disparaître totalement. C'est bien du reste ce qui se produit, en ce sens que le discours dans son début ne doute nullement de son sens, de son lieu, ni de son pouvoir : c'est l'homme *qui montre ce qui est*, en grand et en petit, de sa place. Mais voici que la structure de ce qui est, telle qu'elle est apparue dans la logique de cette description, revient sur lui et lui ôte sa place, revient sur le début pour en faire un milieu, change le paraître en apparence. Si, dans le mouvement ascendant de la description (que nous appelons ainsi parce qu'elle se prend pour telle), le néant et l'être comme totalité se répartissent de part et d'autre de l'axe évident du perçu, dans le mouvement descendant qui consiste à comprendre le réel à partir des notions ainsi créées, à partir des “extrêmes”, le perçu primitif n'apparaît plus que comme un moment parmi d'autres du jeu de leur identité et de leur différence, et comme tous les autres incapable *d'être* le lieu où joue un tel jeu.

« Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté ; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences : rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient. »

Maintenant le cycle est achevé, mais aussi l'étrangeté est à son comble. Car la *fixation*, la fermeté de ce “fini” qui a servi de berceau à toutes ces pensées est indispensable au jeu réciproque des deux infinis sur l'axe d'où ils fuient, comme dit si bien Pascal, chacun vers soi-même dans sa différence de l'autre, ils passeraient toujours et partout l'un dans l'autre, ils ne *seraient* ni l'un ni l'autre. Il faut en effet que “quelque chose” soutienne cette vision de l'univers proposée par Pascal dans une formule célèbre : « *C'est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part* ». Réduite à l'énigme mathématique qu'elle présente, cette “pensée” se réduirait simplement au non-sens. Prise comme un cryptogramme ontologique, elle signifie le paysage auquel nous commençons à être habitués : le “centre” est le lieu de la totalité, dans laquelle la proportion de l'être et du non-être à son tour est. La “circonférence” est le réel lui-même en tant qu'un telle nature de l'être le propose et l'embrasse, le circonscrit,

le pose primitivement. C'est donc dire et répéter que l'espérance philosophique est vaine, que l'étant n'offre pas de passage à la dimension selon laquelle il *est*. Mais dire que la circonférence n'est nulle part, c'est dire la même chose : c'est dire en effet qu'il n'y a aucune instance primitive du réel, aucun *lieu* où le jeu de l'être avec lui-même *soit* lui-même posé, accessible. "Partout" et "nulle part" ont pour effet de réduire le paraître à un niveau parmi les autres, et l'axe primitif à l'un des axes en nombre indéfini que peuvent faire en se croisant l'être et le néant. Le caractère *quelconque* de ces axes consiste en ce qu'aucun n'enferme à son tour la dualité infime qui l'enferme, aucun n'est le lieu où cette dualité elle-même *est*. Le réel est ainsi un réel scalène par rapport à son être. Mais du même coup l'être lui-même flotte quelque part dans sa pure différence avec l'ici-bas, *dont* il est pourtant l'être. Ainsi l'indifférence passe en lui-même, et l'absurdité l'habite essentiellement. La "disproportion" de disproportion de l'homme qu'elle était au début, est passée maintenant dans l'acte créateur de Dieu.

Mais puisque toutes ces conséquences découlent d'un premier discours du monde, pris sans question dans son évidence, et qui n'a pu se défendre dans sa vérité (comme paraître) contre sa réduction au milieu scalène de l'apparence, revenons plutôt à tout ce que ce texte célèbre a déjà laissé de côté au moment où il commence. Revenons au perçu et revenons à Kant.

SIXIEME LEÇON :
« DISPROPORTION DE L'HOMME » (3)

Le plus déconcertant dans ce que nous avons dit la dernière fois, c'est la recherche de la raison pour laquelle Pascal appelle "néant" l'infiniment petit. Cette raison consiste en ce que la diversité en dessous du niveau de l'unité, ou avant l'unité, est un pur non-être pour la perception. Mais cette logique n'est pas si sauvage qu'elle y paraît : elle ne l'est que chez Pascal, et parce qu'il réduit la perception à l'évidence du spectacle. Elle ne l'est pas chez Kant, où l'opposition de la logique du perçu à la logique de la quantité est *conduite comme une question* et par là toujours maintenue dans sa vérité. Prenons donc là notre ressource.

La lecture des textes de la *Dissertation* et de l'*Esthétique* nous a déjà rendu sensible l'opposition de la composition par concepts et celle de la synopsis intuitive. Cette opposition est totale et elle ne concerne pas seulement le "perçu" comme un axe de part et d'autre duquel le réel relèverait du langage quantitatif ou conceptuel. La nature du paraître engage au contraire le réel *dans sa réalité* loin que le perçu désigne un niveau du réel, il désigne le seul niveau où ce réel soit réel, il le définit de part en part comme paraître.

Si donc je considère, selon la loi de la phénoménalité, ce qu'il en est de ce "côté" du réel où Pascal déploie l'infiniment petit, ce qu'il en est du "dedans" du perçu, je vois qu'il est entièrement défini par la perception et qu'il ne comporte pas de fuite vers le néant. L'unité intuitive, celle de l'espace et du temps, est justement celle qui ne laisse pas en-dehors de soi la diversité, qui ne laisse pas le divers inférieur au niveau du paraître et antérieur abstraitement à lui. Ce qui définit perceptivement le néant, c'est l'idée d'une multiplicité donnée en soi *sur* quoi reposerait le perçu. Ni l'épreuve de l'espace, ni celle du temps, c'est-à-dire aucune des deux formes constantes de l'épreuve du monde, ne peuvent s'obtenir d'une multiplicité d'unités au sens des concepts de la quantité ; aussi le perçu ne passe-t-il pas par l'infinité conceptuelle de prétendues "composantes". Cette loi de l'intuitivité est la première et l'unique loi selon laquelle le réel est tout premièrement posé avec lui-même, et elle vaut pour lui de part en part. Ce "de part en part" est précisément ce qui m'interdit de faire deux parts du réel, qui se définiraient de part et d'autre du "perçu", comme si la perception pratiquait une coupe horizontale dans la masse des choses, comme si en-deçà et au-delà de lui s'étendaient les deux infinités du non-perçu. Au contraire, dès que quoi que ce soit est perçu, le réel tout entier, et quelle que soit la mesure selon laquelle il déborde "ce que je vois", *est* le perçu, *est* le paraître. De ce point de vue, le paraître n'a ni dedans ni dehors.

L'erreur ici est relativement facile à cerner : elle consiste à se placer dans l'évidence du spectacle ou sur ce que nous appelions la "scène du monde", qui est un lieu *qui n'existe pas*. La semaine dernière, nous avons dit imprudemment que cette scène du monde n'a qu'une existence perceptive. Il faut plutôt dire qu'un tel lieu est *le*

premier lieu abstrait possible parce qu'il est immédiatement abstrait de la perception, et cela sans qu'il y paraisse (ou dans l'évidence). Cette abstraction consiste à décrire le visible, défini par le nombre de choses accessibles dans la vue actuelle, c'est-à-dire défini *objectivement*. Réduit ainsi à ceci et cela, et encore cela, bref réduit à son contenu, le paraître laisse ainsi en lui et hors de lui la masse énorme de tout l'inapparaissant. Vu à son tour à partir de ce qui est ainsi en dehors de lui (que ce soit "en dedans" ou "en dehors"), il apparaît comme une coupe représentative, comme « quelque apparence au milieu des choses ». Si Pascal voit, dans la suite de son texte, ce "milieu" et cette "apparence" revenir sur la place qu'il occupait dans le début descriptif de ce texte et la lui ôter, c'est qu'en cette place il s'était mis de façon abstraite.

C'est penser de façon abstraite, en effet, que de "se placer" dans le paraître comme dans un milieu environnant ; c'est définir le paraître par le déjà paru, et sortir de la vérité au beau milieu d'elle-même. On quitte moins le monde en le plaçant sous le doute, comme fait Descartes, qu'en partant sans question de "l'homme dans l'univers", comme le fait Pascal. Car au moins le doute de Descartes préserve la possibilité d'une question sur le paraître et l'être, comme celle que Kant développera.

Nous avons déjà relevé que Pascal s'oppose à Descartes en ce sens qu'il vise à installer le douteux. Nous apercevons maintenant l'autre côté, plus important, de cette opposition. C'est que Pascal, lui, a des certitudes, là où Descartes n'en a pas, là où Descartes les nie, les suspend, les refuse. Pascal ne met pas en doute que l'on puisse raisonner à partir de l'évidence que l'homme est posé dans l'univers. Mais ce que montre l'analyse de l'originalité du paraître chez Kant, c'est qu'il ne peut y avoir de rapport d'inclusion entre un en-soi et un pour-soi, que le perçu n'est pas le milieu environnant d'une conscience.

Nous touchons là encore une fois à l'antique définition de l'homme "animal rationnel", que Descartes franchit si résolument. C'est cette définition qui sous-tend dans son évidence les pensées les plus célèbres de Pascal, comme celle-ci : « *L'homme est un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant* ». Là encore, il est décidé dans l'évidence du spectacle que l'homme est "de la nature" ; l'homme est "trouvé" parmi les choses, à son rang parmi les étants, et comme ayant la propriété de penser. Mais qu'en est-il de cette "propriété" ? Ne concerne-t-elle pas l'univers avant l'évidence du spectacle ? L'analyse du paraître ne montre-t-elle pas qu'avoir affaire à quelque chose comme l'univers, c'est la première définition de la pensée elle-même, et que cela implique la primitivité du "rapport" de la pensée aux choses ? Bref, que ce rapport, étant une unité originelle, s'oppose à cette inclusion de l'homme dans le réel qui définit pour Pascal notre "place" ? Car dans cette inclusion, et le réel et l'homme sont pris hors d'origine, ramassés dans l'évidence.

De là toutes les abstractions, toutes les difficultés du texte. Et d'abord celle-ci que la "description" de l'univers en soit plutôt une "peinture", et repose sur un trompe-l'œil rationnel. Car c'est une peinture du monde qui est déjà postérieure au monde. C'est une peinture du monde qui compte le monde à partir des choses qu'il contient, qui *nombre*

les objets. Les concepts de la quantité sont des concepts du déjà-paru. Comme en elle-même l'action de nombrer n'a pas de terme, elle va jusqu'à l'infini, mais elle va aussi au contradictoire, parce que ce qu'elle nombre étant réel il faut que l'infini le soit aussi, et que l'infini en acte compris comme le nombre le plus grand possible est antinomique.

Il en est exactement de même de la notion de *tout* que Pascal emploie dans sa peinture du monde sans aucune interrogation sur la *convenance* de cette notion à l'égard du paraître. Et de même de l'apparence, du milieu, etc. Ce discours rationnel est plein d'une confiance en lui-même qu'il ne soupçonne même pas ; il ne doute pas en déployant sa logique qu'il ne fasse que montrer le déploiement des choses. Mais ces notions conviennent-elles à la nature des choses ? A l'univers en tant que paraissant ? Réponse : NON. Kant montre, par l'analyse du spatial et du temporel, que l'infini est une grandeur supérieure à tout nombre et non pas le nombre le plus grand possible : "supérieure" non pas en quantité (encore qu'elle s'offre comme l'inépuisable à la numération), mais parce que cette grandeur intuitive est d'un autre ordre que la numération quantitative, laquelle a toujours lieu à partir d'un monde déjà-là, et à titre d'*exploration dans* l'expérience. Le temps et l'espace, eux, apparaissent comme la *possibilité* de l'expérience, comme sa toute première position. En tant que le réel est spatial et temporel, il n'est pas obtenu par la sommation de parties *in infinitum*, mais au contraire : il n'y a de « parties » (limites, dit Kant, parties non conceptuelles) que pour autant qu'elles partagent toutes la possibilité primitive de l'un. L'espace, dit Kant, est essentiellement un.

Ainsi je sais (au moins jusqu'à un certain point, mais cela suffit pour surplomber Pascal) quand mes pensées seront abstraites et quand elles ne le seront pas : elles seront abstraites quand elles voudront composer le réel avec lui-même d'une façon qui s'oppose à l'essence même du paraître, à l'espace et au temps. Ceux-ci ne sont pas des conceptions sans exigence : ils ont une nature, et qu'il faut respecter. Si, par conséquent, le réel n'est jamais obtenu par sommation de parties ou recollection d'éléments (langage dans lequel il est vrai que le tout m'échappe absolument, est une idée contradictoire que Dieu doit assumer dans un nouveau "tout" qui de nouveau a sa contradiction), si le réel *n'est* précisément *pas* cela, et si le "tout" est en un sens différent (phénoménal) ce qui est requis dans le moindre recoin de l'univers comme sa compossibilité, comme ce qui a déjà rendu possible le déploiement de toutes les parties (limites), alors il se trouve que le raisonnement pascalien est atteint dans ses œuvres les plus vives, c'est-à-dire dans son langage même. Il ne peut plus "me faire peur" avec le tout ou avec l'infini, parce que ce sont des notions non primitives ; or, comme dit Descartes, il faut suivre l'ordre : il faut aller de ce qui est plus simple (ce que ne veut pas dire "évident" et sous la main ; c'est Pascal au contraire qui s'installe dans l'évidence du perçu comme contenu et comme spectacle) et plus absolu vers ce qui est moins simple et plus composé. On ne peut *raisonner* avec ces notions, comme si elles étaient immédiatement objectives, comme si elles entraînaient le sort du monde en elles, sans s'être occupé précisément du rapport de ces notions avec la nature du réel. Le réel a une nature, qui est décisive pour

la valeur de mes notions, et non pas l'inverse. Ainsi, à la prétention philosophique s'adjoint l'humilité philosophique totale, et dans Descartes le premier : « Ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses ». Tout philosophe a le sentiment qu'on ne peut rien dire de l'être qu'à partir de la pensée, mais aussi (et c'est le même sentiment) que les notions dont cette pensée est tissée doivent se comprendre à partir de la nature même du réel, et non l'inverse. Ainsi la nature du réel en tant que paraître implique que le tout ne soit pas le faux infini pascalien. Le réel n'est pas porté, n'a jamais été porté du néant vers l'infini dans le langage où Pascal le comprend, c'est-à-dire de l'infinité en acte des éléments abstraits à l'infinité en acte de la totalité abstraite. Ce qui me permet de dire que ce langage est abstrait, c'est qu'il ne correspond pas avec la façon dont le réel croît avec lui-même, grandit avec lui-même : *con-crescit*. Le "concret", en effet, ou bien est une idée abstraite, ou bien signifie *concrescere* à la façon de l'espace et du temps : c'est la façon dont le réel surgit primitivement dans la vérité de l'espace et du temps.

Ce que Kant donc nous montre, c'est que le paraître – c'est-à-dire le niveau où l'homme est d'abord en tant que conscience percevante, ou en tant qu'il est au monde, niveau qui chez Pascal fait l'axe des deux infinis et est nommé apparence – ne peut précisément jamais être "apparence" en tant que "milieu des choses". Paraître est le principe de la nature même des choses, et non le milieu des choses au sens où l'entend Pascal, non un *axe*.

Ainsi il y a deux pensées du monde, une qui consiste à en faire la totalité des étants ou l'*omnitudo realitatis*, qui est un concept dont je puis dire qu'il est abstrait, qu'il n'exprime pas la première façon dont le réel est posé et grandit avec lui-même, la concrétion primitive du paraître ; l'autre qui consiste à appeler "monde" la vérité du paraître, selon laquelle tout "divers" a originellement valeur d'uni-vers. Dans sa notion abstraite, le monde n'est qu'une idée qui recule sans cesse, puisque la somme des choses n'est jamais faite, pas plus que leur décomposition n'est jamais finie. Cf. Kant, *Dissertation de 1770* : quand j'ajoute des éléments à des éléments, jamais je ne peux atteindre le tout, et quand d'un tout donné j'entreprends la décomposition, jamais je ne peux atteindre d'éléments utiles. Mais cette façon dont le monde se recule, pour ainsi dire, de part et d'autre du perçu en dedans de lui-même et en dehors de lui-même, cet entassement d'infinités d'infinis, c'est bien un schéma logique (ce n'est même *qu'un* schéma de logique), mais ce schéma logique n'est pas le *LOGOS* lui-même, c'est-à-dire n'est pas la position même du réel avec lui-même.

Dans son logos intuitif, au contraire, le "tout" n'est ni grand ni petit, parce qu'il ne s'agit pas là du langage de la quantité : l'ouverture spatio-temporelle n'est ni grande ni petite, ce sont mes pensées en tant qu'abstraites (conceptuelles) qui sont toujours trop petites pour rendre compte de l'univers selon l'espace et le temps.

Que s'ensuit-il de ce heurt des notions employées par Pascal et de la nature spatio-temporelle du réel ? Il s'ensuit brutalement que le discours pascalien n'est pas un discours primitif, n'est pas un discours qui porte purement et simplement sur le monde et ainsi soit à l'abri de la philosophie. C'est au contraire ce "purement et simplement",

dont le contenu effectif est la réduction du paraître à l'évidence abstraite du contenu perçu, qui dérobe le monde dès le début à la *peinture* pascalienne : celle-ci lui substitue sa perspective propre, tout en croyant qu'elle se meut en lui. On peut montrer la même chose en tout lieu du langage de Pascal, en reprenant par exemple le sens de cette expression capitale, puisqu'elle fait le *titre* de toute cette pensée : *Disproportion de l'homme*.

Si nous parlons "disproportion", il faut se demander où est la "proportion". Toute chose représente pour Pascal une certaine proportion de néant et d'être, une certaine proportion entre les deux infinis ; mais cette proportion ne serait que pour Dieu. Dieu seul proportionne l'être et le non-être de façon à faire apparaître ce fameux "milieu des choses" à quoi nous avons constamment et seulement affaire : le paraître lui-même. Or ce qu'il faut dire, c'est que *le paraître ne peut pas être seulement une proportion entre l'être et le non-être*, une sorte de milieu entre ce qui est et ce qui n'est pas : ce que dans Platon on appelle la *doxa*. La *doxa* en tant qu'*opinion* tient le milieu entre le savoir proprement dit et l'ignorance radicale, parce que son objet, la *doxa* en tant qu'apparence (*dokei* : il paraît) tient le milieu entre le non-être et l'être. Mais il est de la nature du paraître, si nous avons compris la description kantienne du caractère originel du phénomène, de ne pouvoir résulter simplement d'une proportion entre l'être et le non-être. Au contraire, tout ce que nous pouvons dire de l'être a son principe dans la nature même du paraître. C'est le sens même de toutes ces notions : le tout, l'infini, les éléments, le milieu, l'apparence, l'être et le non-être, *qui prend sa proportion*, reçoit sa loi de la nature du sensible, de la nature du *phainomenon* lui-même. Ce que Kant a découvert, c'est qu'il faut proportionner le discours métaphysique, « en réduire les concepts à l'usage sensible », comme il dit, ce qui veut dire en son sens le plus profond : proportionner la pensée à ce qui est, à l'instance de vérité et de réalité, à savoir le "paraître", le "phénomène". Si bien qu'on ne peut décider ni du monde, ni de la place de l'homme, de leur nature à chacun et de leur lien réciproque, en remuant tout cet attirail de notions sublimes, comme le fait Pascal ; mais au contraire il faut essayer de penser réellement quelque chose dans ces notions, de savoir quand elles sont abstraites et quand elles ne le sont pas, et quelle différence cela fait.

Terminons maintenant cette lecture par une réflexion sur la *finitude*. C'est d'elle en effet que Pascal veut nous rapprocher. Ce qui est gênant dans ce propos pascalien, ce n'est pas tant que la raison avoue sa limite : c'est que cette limite est elle-même illimitée, nullement définie. La raison n'est pas en effet de reprocher à Pascal d'avoir le sentiment de la finitude de la pensée, de l'infirmité de la raison, mais de remarquer qu'il me laisse dans cette finitude sans que celle-ci soit nullement située, qu'il me renvoie sans cesse à ma limite sans que cette limite soit elle-même délimitée : ainsi ma disproportion est elle-même disproportionnée, ma finitude infinie. Ce n'est pas là l'humilité de la raison, c'est son humiliation, qui pourtant n'était pas dans les intentions de Pascal. Mais ce que nous disons ne reste pas au niveau de nos intentions : le langage a son niveau propre. Ce que Pascal désire est le juste-milieu : « *Deux excès* », dit un fragment,

« exclure la raison, n'admettre que la raison ». Mais la *mesure* ne peut s'obtenir ainsi dans l'abstrait et par provision ; car l'imbécilité de la raison est une imbécilité qui a elle-même sa puissance, et même, en un sens, sa toute-puissance : la finitude est une puissance du vrai, comme l'envers est une puissance de l'endroit. Rien ne me dispense de pénétrer *réellement* dans leur jeu ; rien ne me dispense de chercher le rapport amoureux de la perception et de l'abstrait. Il n'y a pas de sagesse extérieure. Celle de Pascal n'est encore qu'un jansénisme théorique, qui ignore de quel mélange de présomption et de lassitude il est formé.

Dans cette question de la finitude, il faut d'abord savoir de quoi nous sommes prisonniers. Dans l'ensemble de la rhétorique pascalienne, il apparaît que nous sommes toujours prisonniers de l'univers. L'homme « n'est qu'un roseau », c'est-à-dire perdu quelque part sur le bord d'une mare ; il est au “cachot” dans le monde ; autour de lui les espaces “se taisent”, etc. C'est là une sorte de représentation frileuse, qui n'a d'autre statut que celui d'un climat littéraire. Le même se retrouve aujourd'hui chez Mauriac, avec le même don de la polémique et du trait incisif, qui semblent être les armes nécessaires pour vivre sous ce climat. Mais cette imagination de l'homme “petit” par rapport aux dimensions cosmologiques, et cette croyance morose au royaume de l'apparence qui en fait toute la substance, l'univers en est finalement innocent.

Il faut se demander si je ne suis pas beaucoup plus prisonnier des évidences que de l'univers. Si je suis prisonnier, c'est que je n'aperçois même pas que ces *notions*, dont Pascal tisse son discours, ont en elles-mêmes besoin d'être mises en question, qu'elles ne sont pas univoques, mais bien équivoques. Pascal agit, son discours manipule ses notions de tout, d'infini, d'apparence, comme si la pensée n'était pas agie en elles et malgré soi tant qu'elle ne les a pas rapportées à la nature du paraître. Ce qui fait de la *Critique de la Raison pure* un instrument de libération, c'est qu'il y a un critère pour les notions métaphysiques ; non pas un critère extérieur, mais une sorte d'instance, comme on dit en termes juridiques, où se décide la portée du discours. Certes, le raisonnement pascalien est “évident” : mais là nous pouvons comprendre pourquoi Descartes jette le doute précisément sur l'évidence. C'est que l'évidence rationnelle elle-même n'est pas nécessairement la même chose que la vérité. Ce que nous comprenons petit à petit en voyant les notions métaphysiques fondamentales, celles qui constituent les “catégories” analytiques de la pure raison, jugées devant une certaine instance qui a été érigée dans l'*Esthétique Transcendantale* pour décider ce qui est : le “phénomène” en son sens riche, le paraître en lui-même.

Il y a donc comme une équivocité qui se déclare dans les vocables : le “tout”, ce n'est pas toujours la même idée, ni une idée qui ne serait pas dangereuse, ni une idée qui ne pourrait pas devenir abstraite ; mais le “tout”, ça peut être soit une représentation seulement conceptuelle ou abstraite, soit une pensée intuitive et primitive, qui est d'ailleurs à peine dégagée par Kant lui-même, soit une confusion à quelque degré que ce soit de l'une et de l'autre. Ce que Kant nous apprend, c'est au fond à déployer en trois dimensions le doute cartésien qui a l'air en lui-même purement linéaire. Le

“volume” des difficultés philosophiques fondamentales n’est pas absent chez Descartes, mais il a été, conformément à son génie, ramené sur une ligne. En ce sens, si l’on veut, il est tout de même absent. Lorsque Descartes jette le doute sur les évidences, cette façon de faire nous échappe dans sa nécessité, dans sa réalisation effective ; nous sommes seulement respectueux de cette exigence souveraine. Mais Kant nous montre comment effectivement les notions, bien qu’elles aient une évidence logique propre à elles-mêmes, ne sont pas pour autant tout simplement vraies, mais *qu’il y a une nature du vrai*, si on peut dire, une essence du vrai lui-même. Il y a une instance où se juge le discours métaphysique : c’est le paraître, la nature du paraître. Il ne faut donc point bavarder sur le monde avec la forme de la logique soutenue par l’évidence du spectacle. Mais il faut ramener sans cesse le discours dans le lit du paraître, qui est caché et encaissé, qu’il faut traiter comme une *question-source*.

Il paraît alors que je ne suis prisonnier que de la difficulté de cette question ; mais ce n’est pas être prisonnier car elle contient aussi bien tout ce que je puis jamais comprendre sous le nom de liberté.

A l’inverse, dire que je suis prisonnier de l’univers, parce que je suis une petite chose perdue au milieu des galaxies, ce n’est pas même de la science-fiction, c’est de la métaphysique-fiction. La pensée en effet a son lieu, et non sa perte, dans le paraître, et non dans une notion abstraite de l’univers. L’homme a son lieu, qui n’est pas le milieu ou la disproportion. Il est défini par ce qui définit du même coup la possibilité du paraître, au point qu’il est vain de se demander si c’est une analyse de l’objet ou si c’est une analyse de la conscience qui est menée dans l’*Esthétique Transcendantale* : ce n’est ni l’un ni l’autre, c’est la possibilité de l’être-au-monde comme figure de la vérité. Je ne suis pas possible en effet comme sujet, si je ne dois être qu’un sujet d’expérience, qu’un *homo psychologicus* qui ramasse des éléments divers pour en faire un monde. Et le paraître non plus n’est pas possible dans ce langage, c’est-à-dire comme “apparence”. Mais à l’inverse le spatial et le temporel et l’unité de la pensée reçoivent leur possibilité conjointe de ce que la nature même de l’être est définie par le paraître. La finitude, mais déterminée cette fois (bien qu’elle reste à déterminer encore davantage, et que la tâche soit immense), que cette situation comporte, se marque notamment à ceci que nous sommes prisonniers avant tout du langage métaphysique. Non seulement il n’est pas facile, mais il n’est tout d’abord pas possible de rester, comme Pascal le voudrait, “en dehors” de la métaphysique, comme si la métaphysique n’était qu’une doctrine ou une discipline qui s’ajouterait aux autres, parmi les sciences que l’homme cultive, et à laquelle on pourrait toucher ou ne pas toucher comme on peut faire ou ne pas faire du latin, de l’italien ou de la sociologie. La métaphysique, ce n’est pas une discipline, mais d’abord une forme primitive de la pensée, et elle est dans tous nos langages.

SEPTIEME LEÇON :
COMMENTAIRE DE KANT : *CRITIQUE DE LA RAISON PURE*,
ANALYTIQUE DES CONCEPTS, §16

I – METHODE ET PHILOSOPHIE :

Les textes de Kant que nous allons étudier ce trimestre sont ceux qui traitent de « l'unité originellement synthétique de l'aperception ». Sous ce titre de Kant se retrouve le *cogito*. Le *cogito* est toujours le *cogito* de Descartes, et il l'est aussi chez Kant. Mais à cette identité (qui n'est pas l'identité abstraite, qui est au contraire l'identité réelle, historique) s'ajoute cependant la différence non moins réelle entre Descartes et Kant, que nous avons commencé ailleurs à explorer. Les textes de Kant sur le *cogito*, comme ceux sur la sensibilité, se situent eux-mêmes au lieu d'équivoque qui est le lieu propre de l'œuvre critique. Cette équivoque à son tour consiste en ce que Kant parle le langage cartésien à un niveau bien plus profond que le niveau de la critique qu'il adresse, à travers Leibniz, à la métaphysique cartésienne en général. Aussi le langage propre de la pensée kantienne, c'est-à-dire le langage de la phénoménalité, ne se déploie-t-il jamais qu'au sein d'un autre langage : celui de la représentation, qui est lui-même la source de l'abstraction métaphysique cartésienne dénoncée par Kant.

La différence de Kant par rapport à Descartes menace donc à chaque instant (à chaque détour des textes) de retomber à zéro ; mais comme cependant elle se maintient, malgré une telle précarité essentielle, il en résulte plutôt que ce sont les textes qui tombent dans l'obscur. Ce qui est vrai de tout penseur de la tradition l'est donc d'une façon particulière de Kant, à savoir que leur *lecture* n'est possible qu'à partir de la liberté, c'est-à-dire aussi de la responsabilité, d'une *interprétation*.

Cependant la nature des exercices qui sont les nôtres le vendredi ne nous permet pas de produire cette interprétation comme telle : il y faudrait la forme d'un cours. Nous sommes donc contraints de faire le chemin inverse, en quelque sorte, de celui dont nous proclamons nous-mêmes la nécessité, c'est-à-dire contraints de nous jeter d'abord dans la lecture, afin que les difficultés de celle-ci nous conduisent à remonter aux questions herméneutiques. Mais, d'autre part, les difficultés du texte kantien n'ont ainsi le pouvoir d'éclairer le lecteur sur la nécessité de l'interprétation que si elles ont été elles-mêmes mises en lumière ; encore ne s'agit-il pas de n'importe quelle lumière, et nous ne pouvons nous contenter, à l'égard de l'*Analytique des Concepts*, de ce plat éclairage qui consiste à marquer les endroits où « nous n'y comprenons rien ». Rien ne peut sortir de cette constatation nue, que Kant est un auteur difficile. Il faut donc bien que quelque chose guide la lecture vers la *détermination* de l'obscurité kantienne. Manifestement ce "quelque chose" ne peut rien être d'autre que l'interprétation elle-même. Nous sommes donc ramenés au primat de l'interprétation comme telle.

Arrêtons un instant ces débuts "circulaires", c'est-à-dire où il semble tout sim-

plement que nous tournions en rond. Arrêtons-nous pour réfléchir sur les *questions de méthode* en philosophie, puisqu'il s'agit ici manifestement de la méthode de lecture des textes philosophiques. Ainsi également nous justifierons nos exercices du point de vue de la rubrique générale et officielle sous laquelle ils sont placés, c'est-à-dire du point de vue de la "méthodologie".

Mais s'arrêter, en philosophie, n'est jamais possible que par un nouveau départ, une unité plus originelle du "mouvement" et du "repos". S'arrêter n'est ici possible que si nous mettons en mouvement les évidences immobiles, et, parce qu'immobiles, inaperçues, qui sont cause elles-mêmes de ce mouvement circulaire où nous sommes renvoyés des nécessités de la simple lecture à celle de la libre interprétation.

Complétons d'abord ce "cercle" en montrant qu'en effet il est bien celui, nécessaire, de deux nécessités. Jusqu'ici nous avons traité comme contingente la situation où nous sommes, le vendredi, de nous exercer à la lecture des textes. C'est, disions-nous, parce que des *exercices* nous sont prescrits, qui par nature ne peuvent s'accommoder de la lenteur propre à l'interprétation et de la distance de celle-ci aux textes, que nous sommes obligés de nous jeter dans la simple lecture. L'interprétation exigerait au contraire un *cours*. Mais il faut enfin cesser un peu de croire aux divisions scolaires. En admettant que l'interprétation d'un penseur demande un "cours" (ce qui est très admissible), il reste à savoir où un tel cours prend effectivement son cours. Est-ce donc tout à fait hors de la géographie effective des textes d'un auteur ? Mais comment alors ce qui doit s'accomplir au cours du cours, c'est-à-dire l'interprétation de cet auteur, rendra-t-elle les textes à leur vérité, c'est-à-dire rendra-t-elle *neuf* ce qu'il y a en eux de plus *ancestral*, à partir de quoi ils deviendront eux-mêmes *lisibles comme ils ne l'ont jamais été* ? Et si tel n'est pas le but, ou plutôt l'office propre de l'interprétation, que pourrait-ce donc être ?

Ainsi il apparaît que l'interprétation d'un auteur n'est pas purement et simplement autre chose que sa lecture. D'abord parce que l'interprétation est ordonnée à une sorte de restitution des textes à leur plus grande lisibilité, en-dehors de quoi il est tout à fait illégitime de développer des "thèses" personnelles *sur* une pensée. Ensuite, et cela touche de plus près à notre "cercle", parce que l'interprétation ne peut s'acquitter ainsi de la restitution-au-lisible que si elle *est* de fond en comble elle-même lecture des textes. Quelle que soit la liberté propre de l'interprétation, et si éloignée soit-elle dans *son* centre, dans *son* "âge de pensée", par rapport au texte qu'elle entreprend de laisser parler à *nouveau*, c'est dans le langage des textes, et seulement en lui, qu'elle peut écouter venir cette nouveauté dans l'éclat de laquelle une pensée ancienne apparaît. Lorsqu'ainsi une pensée ancienne apparaît, c'est toujours comme mémoire de ce qu'elle a en elle-même en tant que l'immémorial qui lui est propre. Lorsqu'une pensée ancienne apparaît, elle *retourne* donc, encore plus profondément qu'elle n'y fut jamais, *habiter ses textes*. Et c'est seulement comme un tel retour de soi-même en soi-même qu'elle s'offre à la liberté de l'interprétation, qui se confirme ainsi comme le contraire d'une violence ou d'un arbitraire. Cette confirmation est le seul cours que l'inter-

prétation puisse suivre : en-dehors de cela *elle n'a plus cours*, elle n'est plus que l'explication sans géographie, l'explication apatride. Qu'une telle explication accumule autour d'elle les faux décors de l'érudition n'empêche point que ces décors soient plantés dans le désert.

Ainsi le cercle de la lecture et de l'interprétation révèle-t-il sa nécessité. C'est-à-dire que nous n'en sortirons pas grâce à quelques considérations de "méthodologie philosophique". Peut-être même ne croyons-nous avoir affaire ici à un "cercle", c'est-à-dire méthodologiquement à quelque chose de "vicieux", que parce que nous nous obstinons à croire que la philosophie possède une "méthode". Et même, depuis Descartes, c'est trop peu de dire que la philosophie possède une méthode ; il faudrait plutôt déduire qu'elle est essentiellement une méthode, et plus encore LA méthode.

Cependant l'évidence de l'identité de la philosophie et de "la" méthode constitue précisément cette immobile évidence dont nous disions tout à l'heure qu'il faut la "remettre en mouvement", c'est-à-dire la restituer au mouvement dont elle est elle-même l'expression arrêtée, mouvement par lequel la métaphysique est devenue la recherche de la possibilité de la nature. Le temps d'arrêt d'un tel mouvement est encore celui auquel Kant appartient, puisque la *Critique de la Raison Pure* est une pensée de la possibilité de l'expérience, formule dans laquelle "expérience" signifie que la nature est essentiellement considérée comme l'objet de la connaissance. A partir de là, la pensée de Kant a été traditionnellement comprise comme une "théorie de la connaissance", dernier avatar de la Méthode au sens cartésien. Cependant Kant est aussi celui qui enracine la pensée dans la phénoménalité du phénomène, celui qui établit l'irréductibilité du paraître au concept, celui qui décrit la présence du présent dans des termes tels qu'ils comportent en eux-mêmes la nécessité d'une critique de la représentation. Or le fondement métaphysique de l'identité de la méthode et de la philosophie, établie depuis Descartes, consiste en ce que l'être de l'étant s'est montré comme la représentabilité du représentable. La pensée de Kant est donc aussi le moment où la méthode est reprise dans le mouvement essentiel de la philosophie première, dont elle a marqué le repos, puis l'arrêt, chez Descartes et les cartésiens. Ce qu'il en est du rapport des pensées de Descartes et de Kant, et avant tout de l'équivoque de ce rapport, cela domine donc de très haut et de très loin, de très près aussi, toute réflexion sur le pseudo-problème de la méthode en philosophie. Pour autant, alors, que notre cercle de la lecture et de l'interprétation n'est un cercle que d'un point de vue méthodologique, nous ne pouvons mieux travailler à en sortir qu'en continuant à approfondir le rapport de Descartes et de Kant, c'est-à-dire, puisque nous en sommes maintenant à l'*Analytique des Concepts*, le rapport du *cogito* cartésien et du *cogito* kantien. Ce qui ne veut pas dire que nous échapperons à l'obscurité du rapport qui lie la lecture et l'interprétation ; mais plutôt que nous nous confierons à cette obscurité elle-même, ayant appris qu'elle est totalement profonde, qu'elle contient en elle (en tant qu'obscurité du rapport de Descartes à Kant) le problème des rapports de la pensée et de la méthode, loin qu'on puisse espérer y échapper méthodiquement.

Quoi qu'il en soit, une telle confiance faite à l'obscurité même des textes reste soumise à l'exigence d'une détermination de l'obscurité. Elle retomberait en-dessous des préoccupations méthodiques, si elle devait être n'importe quelle confiance, peu regardante et finalement aveugle ; ou pire encore une "mystique" de l'obscur-en-tant-que-tel. Retenons donc ce que nous avons déjà appris en lisant l'*Esthétique transcendantale*, c'est-à-dire d'une part, que le langage de Kant est celui de la tradition cartésienne dans la mesure où l'homme apparaît comme sujet de représentation et dans la mesure (qui est la même) où la scission de l'apparence et de la réalité est invincible ; d'autre part, que le langage de Kant est absolument "nouveau" dans la mesure où la primitivité du paraître résulte de la description de l'espace et du temps dans leur essence même ; enfin que le langage de Kant n'est aucun des deux "langages de Kant" mentionnés à l'instant, mais consiste dans leur équivoque, et plus exactement encore dans le caractère inaperçu de cette équivoque.

La même situation essentielle est ce qui détermine aussi l'obscurité des textes de l'*Analytique des Concepts*, qu'il est temps maintenant d'aborder.

2 – L'APERCEPTION

« Le *je pense* doit (*muss*) pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi ».⁹

La différence entre Descartes et Kant consiste en ce que chez Kant le *cogito* ne reste pas "seul au monde", pour reprendre l'expression de Descartes, pendant que le monde lui-même est précisément révoqué en doute quant à son être, en sorte qu'il ne reste plus à Descartes qu'à s'élever jusqu'à Dieu et à sa véracité pour s'assurer qu'un réel correspond à la pensée. On peut dire qu'au contraire le *cogito*, selon Kant, est la recherche de l'identité immédiate de la pensée et du réel dans sa vérité (ou réalité), que la *déduction transcendantale* est par conséquent, selon une idée de Michel Alexandre, *l'inverse de la véracité divine*. Loin qu'il faille passer par Dieu pour m'assurer du lien de ma pensée au réel, ce lien est ce qui définit la possibilité de la pensée elle-même. Le *cogito* ne peut s'assurer de lui-même, selon Kant, comme subjectivité, comme conscience de soi résidant en soi-même ; mais dans ce qu'il y a de plus intime, à savoir l'unité originellement synthétique de l'aperception, la forme-*une* de la conscience, il est aussi bien l'aveu de l'objet. En sorte que *la définition même de la pensée, c'est la réalité des choses* et non l'affirmation d'un domaine interne, subjectif, "intime" et en sorte également que Dieu est court-circuité. Tout se passe dans l'*Analytique transcendantale* comme si Kant reprenait Descartes au moment où le *cogito* affronte directement le morceau de cire. Mais tandis que Descartes voit dans l'esprit la possibilité de la chose, et par-là même de son paraître, Kant voit aussi bien dans l'être même du sensible

⁹ *Critique de la Raison pure*, 2ème édition, *Analytique des Concepts*, § 16, traduction Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., p. 110.

(qu'il appelle l'objectivité) la condition de possibilité du sujet. C'est du moins ce que nous essaierons de comprendre à travers la complexité du détail des textes. Ou plutôt cette complexité elle-même nous rappellera sans cesse le caractère *sommaire* de ce que nous venons de dire sur l'opposition du *cogito* kantien au *cogito* cartésien. Il faut y ajouter au moins ceci que le langage dominant reste chez Kant le langage cartésien de la conscience-de-soi (et ce, *malgré* ce que nous venons de dire, *concurrentement* plutôt à ce que nous venons de dire), et que l'objet au sens de Kant, faute d'une opposition thématique entre la primitivité du paraître et la scission cartésienne de l'apparence et de la réalité, risque sans cesse chez Kant de reculer au rang que Dieu occupe chez Descartes.

Il faut avouer d'abord que le début de ce § 16 n'est pas transparent. Que signifie : « *Le je pense doit (muss) pouvoir accompagner toutes les représentations* » ? Il ne s'agit pourtant pas d'ajouter à une conscience simple, conscience percevante, qui a, comme on dit (et comme on a tort de dire) des "représentations" de l'arbre, de la rivière, des oiseaux qui passent dans le ciel, etc. ; il ne s'agit pas d'y ajouter une conscience réflexive, un Je pense qui *accompagnerait* la conscience percevante comme une autre conscience, comme une basse continue. Le Je pense n'est pas ici réflexif, ou plus exactement il ne *doit pas* l'être. Il *doit* en effet, selon les paroles de Kant, *pouvoir accompagner* la conscience percevante elle-même, ce qu'il ne pourrait s'il était de niveau réflexif. "Accompagner" a donc ici un sens tout particulier ; et d'abord cela semble une maladresse *énorme*. Mais cette "maladresse" est plutôt la *norme* même du texte ; elle est cette équivoque du sein de laquelle la pensée de Kant parle, c'est-à-dire pense. Essayons de pénétrer cette équivoque.

La phrase signifie que ce qu'il en est des choses dans tout leur déploiement, toute leur diversité, telles enfin qu'elles sont pour la conscience percevante, cela obéit nécessairement au Je pense, à l'unité de la conscience. Ce qui veut dire simplement ceci : ma conscience n'est jamais égarée dans les contenus, elle ne se perd jamais, mais elle "s'accompagne" toujours ; elle ne se distribue pas elle-même selon la distribution du réel en lui-même. Le réel se distribue en lui-même, mais ma pensée n'est précisément jamais "coincée" quelque part, si on peut dire, "là-bas" avec l'objet ou tel fragment d'objet ; au contraire dans tout le déploiement, et quel que soit la richesse du déploiement des choses, toute cette richesse conserve la forme de l'unité : ces "représentations" ne dilapident pas ce Je, la forme unitaire que j'appelle sujet mais elles sont au contraire pour moi. Il s'agit donc, sous la forme du rapport d'un Je pense à ses représentations, sorte de langage métaphorique, du rapport de l'un au divers, du vieux problème platonicien de l'un et du multiple, de l'un et de l'autre, du même et de l'autre. La résolution de ce problème est alors aussi bien la condition de possibilité de la pensée que celle du monde.

Dans la formule « *Le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations* », le mot que Kant ne souligne pas, le mot DOIT, est pourtant celui qui mérite le plus nos questions. En allemand, c'est *muss*. Par opposition à *sollen* ou *dürfen*, *müssen*

marque le moment de l'obligation proprement dite, c'est-à-dire de l'obligation *morale*. Certes, cette obligation morale, à savoir d'accompagner toutes mes représentations, ne saurait incomber comme telle au Je pense. Mais le *muss* dans cette phrase témoigne de l'obligation qui incombe au philosophe, de pouvoir penser l'unité de l'un et du divers (car ce "pouvoir", lui non plus, n'est pas un acte de puissance du Je pense, pris en lui-même). Ce n'est ni la première ni la dernière fois dans la philosophie que *les termes de la difficulté philosophique sont exprimés comme constituant la structure de la conscience même*. Et en ce qui concerne plus précisément les difficultés de Kant, nous apprenons ici en quoi elles convergent (et convergent dans toute l'œuvre) : c'est dans LA difficulté de ne pouvoir penser l'être que comme devoir être. Mais cette remarque est prématurée.

Nous serions ainsi tentés de dire qu'il faut supprimer le terme "représentation" dans cette phrase, qui signifie alors simplement : car autrement le moi serait dilapidé à chaque instant dans le contenu de ce à quoi il a affaire, en sorte qu'il n'aurait plus affaire à rien, puisqu'il y aurait comme une dispersion constante et qu'ainsi rien ne pourrait être pensé. "Pensé" ne voulant pas dire réfléchi après coup, médité, mais seulement recueilli dans l'unité du Je pense en tant que Je perçois. Cette façon d'effacer la difficulté kantienne n'est cependant légitime qu'à la condition de ne pas retomber à plat sur une quelconque "évidence du perçu". Il faut au contraire que la difficulté kantienne – *devoir pouvoir* penser l'accompagnement du Je pense et de mes représentations – apparaisse pour nous comme une sorte de souvenir de la difficulté unique et originelle, celle de penser l'étant en tant qu'il est. Sous cette réserve, posons donc que le *cogito* n'est pas une cogitation, n'est pas un effort réflexif, un "Je pense que je pense", ou je ne sais quel niveau très obscur de la philosophie, mais "simplement" la forme-une. Cette forme-une, elle *accompagne* toute la représentation, c'est-à-dire plutôt (pour poursuivre notre espèce de "traduction" du texte kantien) toute la diversité de ce qui est présent. Que cette unité accompagne ainsi constamment le divers, cela est la condition même de la présence de ce divers. Car la diversité comme telle retomberait dans l'abstrait (cf. le commentaire du § 1 de l'*Esthétique transcendantale*). Le divers n'a de sens, et d'abord celui de di-verser (si on peut dire), que parce qu'il est accessible sans cesse au sein de l'un, ou plutôt du sein de l'UN. Il n'y a donc pas de représentation avant la pensée, pour reprendre les termes de Kant, ce qui ne veut pas dire : avant la réflexion ; ce qui ne veut pas dire, donc, que la conscience simple doit commencer à la conscience de soi (c'est plutôt celle-ci qui est interrogée ici pour autant qu'elle *doit* accompagner la conscience simple, accompagnement hors duquel ni l'une ni l'autre ne sont rien), mais ce qui veut dire qu'il n'y a pas de diversité de l'apparence, ou plutôt du paraître, en dehors de l'unité. Pourtant la phrase suivante semble prendre le contre-pied de ce que nous venons péniblement d'approcher. La phrase suivante dit :

« La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition ».

Il faut donc avouer que Kant distingue malgré tout un niveau de la représentation, qui peut être donné avant toute pensée. Ce qui suppose aussi que la « pensée » peut être

donnée, à son tour, avant toute intuition. Ainsi tout ce que nous nous efforçons de rassembler éclate et se disperse de nouveau en oppositions extérieures. Avant même que nous ayons pu esquisser le problème de l'*accompagnement* comme celui d'une unité plus originelle et d'une différence plus originelle que la simple opposition et la simple juxtaposition du Je pense et de la représentation, ces termes reparaissent dans leur autonomie, dans l'évidence de leur "distinction" et de leurs "rapports". En l'occurrence, ici, dans la possibilité de leur non-rapport : « La représentation qui peut être donnée AVANT toute pensée s'appelle intuition ».

Mais il faut s'entendre. Si on prend la pensée comme un exercice réflexif sur le réel, alors en effet l'intuition n'est pas la pensée. Mais si la pensée est prise comme perception, ce qui est le cas (ou faut-il dire : ce qui *doit pouvoir* être le cas ?), alors il faut bien qu'il n'y ait pas de représentation qui puisse être donnée "avant la pensée", c'est-à-dire aucun divers "avant" l'unité. La question est donc de savoir s'il s'agit ou non pour Kant dans les pages centrales dont nous commençons la lecture, d'une *analytique du paraître*.

En un sens la réponse est dans le titre ; il s'agit d'une *Analytique des concepts*. Or la composition par concepts s'oppose essentiellement à la synopsis sensible (cf. le commentaire de l'*Esthétique*), ou encore à l'intuition, c'est-à-dire *pour nous* qu'elle s'oppose essentiellement au paraître. Mais cette dernière identité ne vaut pas *pour Kant*, qui croit possible de ne pas identifier "intuition" et "perception" (ou paraître). Ce qui définit le niveau propre du perçu, c'est qu'en lui est donnée la détermination objective. Nous avons essayé de montrer, en lisant le § 1 de l'*Esthétique*, que cette détermination ne saurait jamais manquer, c'est-à-dire que la nature même de la synopsis sensible ne saurait laisser subsister un niveau de l'apparence comme telle. L'apparence comme telle est cependant définie comme le corrélat de l'intuition empirique par Kant :

« L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle apparence. »

Cette persistance de la notion d'apparence dans l'*Esthétique*, identique à la persistance de la distinction d'une *forme* et d'une *matière* de la sensibilité est ce qui fait du niveau de l'intuition un niveau qui n'est pas déjà celui de la perception. Aussi l'*Analytique des concepts* s'accroche-t-elle à cette différence pour y trouver le principe de "déduction" de sa propre validité. L'*expérience* pleine, c'est le perçu, c'est-à-dire le paraître dans sa détermination objective ; or l'intuition comporte seulement une mise en forme formelle, c'est-à-dire sans détermination de l'objet ; donc le moment de l'objectivité est, dans l'expérience, possible seulement par un autre niveau que l'intuition, il est possible seulement par les *concepts*.

La déduction des concepts s'accroche ainsi au caractère indéterminé du "contenu de l'intuition", ou encore du "divers de l'intuition". C'est-à-dire que l'équivoque sur la nature de l'*INTUERI*, qui domine l'*Esthétique*, sert aussi d'insertion à l'analytique, et pour cette raison ne peut être dévoilée.

Mais d'un autre côté, "déduire" les concepts en montrant en eux la condition de la détermination objective du divers de l'intuition, détermination par laquelle celle-ci (l'in-

tuition) *s'élève* à la perception, c'est aussi bien découvrir que la perception n'est rien d'autre que l'*intueri*. Car le moment de l'objet, dans la déduction, c'est toujours le moment *temporel*. On peut encore dire que le "divers" de l'intuition ne peut être "ramené" à l'unité objective qu'en perdant son caractère abstrait de divers-matériel-pur (subsistant à l'intérieur de la forme a priori intuitive), et qu'ainsi la déduction de l'entendement est plutôt la continuation de l'exposition de l'originalité du "sensible".

La nécessité de la distinction, *la nécessité d'un langage des oppositions* (forme et matière, intuition et concept, *Esthétique* et *Analytique*, etc.) *est donc aussi forte chez Kant que la nécessité de l'intériorisation de ces oppositions* dans le langage plus primitif de l'exposition de l'unité du *cogito* et du paraître comme exposition du temps. L'équivoque de la raison pure est là. Là est aussi par conséquent le principe de détermination de l'obscurité des textes, c'est-à-dire la possibilité de leur *lecture* réelle. À commencer, en ce qui concerne notre § 16, par la lecture des trois premières phrases de ce paragraphe, dont la juxtaposition est d'abord tout simplement "contradictoire" :

Première phrase : Il n'y a pas de représentation en-dehors du Je pense.

Deuxième phrase : Il y en a tout de même une, c'est l'intuition.

Troisième phrase : Mais comme il n'y en a tout de même pas, le divers de l'intuition relève du Je pense.

Le caractère intenable du cercle dans lequel entrent ces trois propositions est pourtant ce à quoi Kant tient le plus parce que c'est là que sa pensée croit pouvoir trouver sa tenue. Si le divers de l'intuition, en effet, n'offrait pas son "indétermination" comme champ pour la déduction de l'intelligible (celui-ci apportant la détermination de la sensibilité comme paraître objectif), alors l'intelligible n'aurait plus aucune "validité". Mais alors aussi la *Critique* redouterait de se tourner en quelque chose de tout autre qu'une critique de la métaphysique : *en abandon de la métaphysique*. Contre quoi, la pensée de Kant s'emploie à sauver les intérêts de la Raison : *la Critique est profondément une entreprise de salut de la métaphysique traditionnelle*.

En même temps cependant, par sa pensée de la phénoménalité de la primitivité du lien du *cogito* au monde, elle est un bouleversement de la question de base de toute métaphysique : la question de l'étant en tant qu'il est, prise aussi comme question de la détermination essentielle de l'homme. De cette dualité cachée de la *Critique* (et cachée d'abord à Kant tout le premier), revenons maintenant aux textes, qui sont construits sur cette dualité :

« Par conséquent tout le divers de l'intuition a un rapport nécessaire au Je pense dans le même sujet où se rencontre ce divers. Mais cette représentation est un acte de la spontanéité, c'est-à-dire qu'on ne saurait la considérer comme appartenant à la sensibilité. »

Voici que la possibilité de l'expérience commence à être (et ne cessera d'être, dans tout le paragraphe) attribuée à l'esprit, exactement comme chez Descartes dans le morceau de cire. Mais le renversement de cette unité du sujet en unité de l'objet viendra dans la suite de ces pages kantienne, tandis qu'il n'est pas dans Descartes. Les choses, pour l'instant, commencent dans un style purement cartésien. Il semble que « l'unité

originellement synthétique de l'aperception » veuille dire que la possibilité même de la diversité du réel, c'est l'unité de l'esprit, que par conséquent le monde tient tout entier *par* la pensée. Ce n'est qu'après que Kant expliquera ce qu'il a voulu dire, et que d'une certaine façon ce qu'il a voulu dire est l'inverse. D'une certaine façon en effet il ne s'agira pas, dans cette unité originaire, d'un acte rassemblant le divers, et nous arriverons à comprendre que ce qui est surmonté dans ces pages, c'est l'opposition du sujet et de l'objet ; que, soit qu'il s'agisse de l'unité de la conscience, soit qu'il s'agisse de l'unité du réel, l'une et l'autre partagent la même possibilité, laquelle n'est plus par conséquent ce qui me vient des choses ni ce que je leur impose, en sorte qu'il y aura un tout autre rapport que le rapport de causalité entre la pensée et le réel. Mais pour l'instant l'unité est exprimée en termes subjectifs, elle est appelée un "acte de la spontanéité". Cf. « Mais cette représentation est un acte de la spontanéité... c'est-à-dire qu'on ne saurait la regarder comme appartenant à la sensibilité ».

L'unité ne résulte pas de la fréquentation du contenu des choses, l'unité n'est pas psychologique (analyse vingt fois esquissée par nous). Mais ce qui nous frappe dans la phrase de Kant, c'est qu'elle comporte une sorte d'oubli du caractère originel de la sensibilité selon l'*Esthétique*. Cela vient de ce que l'analyse de cette originalité du sensible est seulement pour Kant celle de sa *forme*, non celle de sa *matière* (ici : le "divers"). Autrement dit, de ce que la forme est elle-même pensée formellement et n'est pas décrite comme la contenance" originelle que le réel possède, comme la pensée transcendante du contenu et la critique de la notion abstraite de "matière du phénomène". Une sorte de contradiction, mais souterraine, traverse les textes de Kant. Pour autant que Kant admet un schéma qui n'est pas à lui, qui est celui de toute la tradition (leibnizienne, et donc cartésienne et au-delà finalement platonicienne), pour autant qu'il admet que la sensibilité est réceptive, que l'homme est un sujet de représentation qui a une sensibilité réceptive, alors, bien évidemment, il n'y a pas de "spontanéité" au niveau du sensible. La réceptivité, la passivité, sont en effet le contraire de l'idée d'une spontanéité. Il n'y a rien d'originel dans le sensible s'il s'agit simplement de recevoir la marque des choses. Mais il y a aussi chez Kant, il y a surtout chez Kant un second langage, qui est en vérité le premier (qui a le primat), c'est que justement je ne peux pas recevoir de marque des choses à partir d'elles-mêmes, prises comme simple contenu qui doit envahir une conscience non déjà définie par son ouverture au réel. L'espace et le temps sont en effet, non pas des quantités qui s'accu-muleraient, mais des grandeurs primitives auxquelles je n'ai pas accès tardivement ou expérimentalement (psychologiquement), mais qui sont *la forme de l'accès de tout "contenu" à sa propre contenance comme paraître*, laquelle est aussi la contenance même qui fait la pensée en tant que pensée. Mais les deux langages, encore une fois, coexistent chez Kant, et dans la plus complète clandestinité, c'est-à-dire comme un seul et même langage.

Lorsqu'on parle d'une marche effective de la pensée, par exemple d'un "progrès" de la pensée critique par rapport à la pensée métaphysique non critique (un progrès de Kant par rapport à Descartes), il ne s'agit jamais d'un progrès absolu, accompli

clairement, thématiquement, conscient de lui-même et ne laissant derrière lui aucune obscurité ; mais toujours il s'agit d'un progrès réel, c'est-à-dire qui est empêtré dans ce qu'il est en train de dépasser. Et ce qui est vrai pour le sensible est vrai aussi pour le *cogito*.

En disant que le rapport nécessaire de la diversité à l'unité *n'appartient pas* à la sensibilité, Kant dit cependant quelque chose de très vrai si nous comprenons qu'il considère alors la sensibilité non pas dans son originalité, dans sa possibilité, mais comme la perception s'exerçant dans ses contenus, comme le "senti". C'est d'ailleurs ce que l'*Esthétique* montrait déjà. L'unité est en effet le fait que *s'ouvre* un temps qui soit le temps d'un certain déploiement du paraître, d'une certaine demeure objective. Le temps et l'objet, c'est la même chose. Pourquoi cela ? Parce que le temps, c'est toujours *le temps que...*, c'est-à-dire le temps que certains aspects se déploient comme aspects d'une chose, ou qu'une chose s'offre en une diversité. Ce déploiement d'une diversité qui n'est pas la pure dispersion, mais qui au contraire "décrit" l'objet dont elle est pourtant différente (car l'unité n'est pas la même chose que chacun des aspects), c'est à la fois ce qui ouvre le monde et le temps. Il faudrait essayer (nous en sommes encore très loin, beaucoup plus loin que vous ne pensez) de comprendre le temps comme "forme de l'intuition", c'est-à-dire forme du paraître. Nous sommes ici en tout cas à l'opposé absolu de la durée intérieure selon Bergson. Le temps n'est pas pris "intérieurement", ni intérieurement à l'objet comme son vieillissement, ni intérieurement au sujet comme son sablier, son âge. Le temps est pris comme forme du paraître (sous réserve que cette "forme" ne soit pas prise elle-même formellement), c'est-à-dire comme signifiant que toute partie du réel, si petite soit-elle, au lieu de rester absolument en elle-même et réduite à soi, est, non pas reliée après coup, mais originellement reliée à ce dont elle est l'aspect. Ce n'est qu'ainsi que le paraître est "possible" : le paraître a besoin que la diversité ne se perde pas à chaque instant dans sa différence analytique avec elle-même, mais que, unité originellement *synthétique*, elle soit *posée avec* l'unité et ne soit posée que sous la condition de l'unité. Laquelle unité, je ne sais d'ailleurs ce que c'est : ce n'est pas "autre chose", que le réel. La réalité du réel n'est pas autre chose, un autre domaine, pas plus que le Je pense n'est une autre instance que la conscience percevante. C'est l'*Autre* comme tel, l'Autre qui n'est pas un au-delà, mais qui est tout de même l'Autre.

« Mais cette représentation est un acte de la spontanéité [c'est-à-dire que la forme d'unité ne vient pas du contenu des choses, mais qu'elle est la vraie façon dont les choses sont tenues les unes avec elles-mêmes et avec les autres (donc sont contenues)], c'est-à-dire qu'on ne saurait la considérer comme appartenant à la sensibilité [c'est en effet la "sensibilité", le sensible, qui appartient à la vérité, c'est-à-dire à son ouverture, à sa possibilité, et non l'inverse]. Je la nomme aperception pure pour la distinguer de l'aperception *empirique*, ou encore aperception *originale* parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation je pense, doit (*muss*) pouvoir accompagner toutes les autres, et qui, une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. »

Que veut dire tout ceci ? Il n'y a pourtant pas deux aperceptions. L'aperception

pure n'est pas du tout une sorte d'intuition philosophique de septième ou huitième "sens". Il ne s'agit pas d'apercevoir "du pur" au-delà des choses. L'aperception pure n'est rien d'autre que la forme même de l'aperception empirique. Il n'y a qu'une aperception, c'est l'aperception empirique. La pensée n'est pas du tout définie comme *connaissant* un domaine caché, secret, au-delà ; elle est définie comme percevante, uniquement comme *percevante*. Là est la racine de cette différence fondamentale que je n'ai cessé, d'un biais ou d'un autre, de mettre en relief, entre la culture et la philosophie. L'homme n'est pas défini comme *homo sapiens*, donc pas comme "intelligence", pas même comme rationalité, si par rationalité l'on entend l'exploitation de l'organisation objective, technique, des apparences, ni non plus comme intériorité méditante : en son plus haut, il est défini comme *étant* ici-bas. En son plus haut, là où Kant prend le *cogito*, c'est comme "aperception", c'est-à-dire presque moins que la perception. La pensée la moins pensante, la plus vague (à vrai dire elle n'est pas "vague", parce que le vague et le précis sont des qualités de la connaissance, et qu'il ne s'agit pas ici de la connaissance), quand je me promène sur les quais le long de la Garonne, même si je ne prête pas attention aux différents aspects de ce bateau qui passe, si simplement "j'aperçois", même dans cette pensée relâchée, promenant, même là et surtout là, et uniquement là, se trouve le Je pense. Le Je pense n'est pas, encore une fois, quelque chose de reculé, de méditatif, de réflexif, d'élevé, mais il est au niveau même du paraître, il n'est que là, et tout ce qu'il y a à penser est compris là. L'aperception pure ne signifie donc pas du tout que le philosophe aperçoit des choses pures, tandis que les autres malheureux apercevraient des choses composées. Comme s'il y avait une conscience philosophique qui aurait des privilèges. Mais il n'y a pas de conscience philosophique. Il y a une vérité de toute conscience, mais cette vérité est définie en tant qu'elle est vérité de la conscience simple.

Que veut donc dire aperception pure ? En quel sens est-elle distincte de l'aperception empirique ? Elle est "distincte" en ce sens qu'elle ne *résulte* pas des *contenus* de la perception empirique, distinction, ou plutôt différence, qui à vrai dire n'est pas entre l'aperception empirique et autre chose, étant la nature même de l'*empeiria*. L'empirie est de soi une différence, qui est celle de l'être lui-même et de l'étant. L'étant, depuis l'*Esthétique*, est défini comme ce qui paraît, mais il ne paraît qu'en tant qu'il est ; or cela, qu'il est, n'est aucune détermination paraissant dans le contenu des choses, mais est la tenue primitive de toute chose, qui elle-même est l'absolue retenue, le retrait, l'inapparence. Il y a donc une "distinction", entendez : une différence extrême de l'unité à la diversité, aussi extrême que leur identité. Que nous soyons ici d'un seul coup au cœur de toute difficulté, c'est ce qui se trahit aussitôt par une grande étrangeté du texte kantien :

« ... ou encore *aperception originnaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi, qui, en produisant la représentation *Je pense*, doit (*muss*) pouvoir accompagner toutes les autres... »

L'étrangeté consiste en ce que le Je pense, qui devait être (d'après notre *opinion* hâtive et mal-lisante sur Kant) la clef de voûte du système, est ici déclaré "produit". Le

cogito est lui-même “produit”.

D’abord il y a un décalage évident par rapport à la première phrase du texte, et d’autant plus évident que les termes mêmes de cette première phrase sont repris mot pour mot. Au début du paragraphe en effet, c’est le Je pense dont il est dit qu’il doit “pouvoir accompagner” mes représentations ; ici c’est la “conscience de soi”, et non le Je pense, qui doit pouvoir accompagner. Cette conscience de soi est distinguée du Je pense comme ce qui produit de ce qui est produit. Que veut dire tout ceci ?

Cela veut bien dire que l’on ne part pas, dans ce § 16, du Je pense comme d’une conscience de soi au sens de la subjectivité du foyer de la représentation, et qu’on ne fait pas trotter cette conscience de soi derrière tous les contenus de la conscience simple pour accompagner (malgré la “maladresse” des termes). Mais cela veut dire, sous la maladresse d’un vocabulaire de la production, de la causalité, que le Je pense est lui-même possible par la distinction dont nous parlions à l’instant entre l’aperception empirique considérée comme contenu et cette même aperception empirique considérée dans sa vérité, qui est aussi sa possibilité effective. Dire, étonnamment, que le Je pense est “produit”, c’est dire que l’unité n’est plus ici un “acte de la spontanéité”, mais pour ainsi dire l’inverse. C’est l’analyse de la condition de possibilité du sujet.

Le sujet est possible parce que le divers ne se dilapide pas. Étant constamment “aux choses” ou “là-bas”, comme disent les Modernes, étant “empiriquement déterminée”, comme dit Kant, la conscience ou le sujet ne s’engluie nulle part, à aucun des détours de ce “là-bas”. Elle n’a même pas à se méfier de la diversité ou à la survoler, ne risquant même pas de perdre la forme unitaire. L’esprit ne peut pas se perdre dans les choses ; c’est sa sécurité fondamentale, et peut-être aussi son regret inavouable (peut-être la véritable tentation, le tentant de toute tentation, serait-ce de croire, d’essayer de croire que nous sommes un psychisme, mais ce ne serait jamais qu’une tentative : le mal est une tentative ...) La conscience, qui n’est pas autre chose qu’un rapport aux choses, n’est pas un rapport qui sort de soi-même pour aller aux choses, car ce moi-même n’existe pas comme point de départ, pas plus qu’il n’existe comme centre. Étonnant esprit, qui n’est pas le point de départ, ni le centre, ni l’aboutissement. Ontologie négative de l’esprit qui ne se saisit pas, mais qui, ignorant, et produit à lui-même par cette façon unique de “se savoir avec soi” (*consciuis sui*) qui consiste ainsi à s’ignorer, pourtant par là même “s’accompagne” pour ainsi dire constamment. C’est un Je qui n’est pas formulé, mais qui est constamment là, qui s’accompagne lui-même partout. Je ne me perds pas. Le divers ne me retient pas. Mais cela a une condition : cette unité de la pensée, étant donnée que la pensée ne réside pas en elle-même, mais est définie comme avoir affaire aux choses, *doit être* une unité des choses. C’est le ressort de la Déduction Transcendantale. L’unité de la pensée doit être une unité des choses, parce que ma pensée est confiée aux choses. Elle ne se raccorde pas à *son* unité, logiquement ou psychologiquement ou métaphysiquement. Alors il faut que la forme unitaire, qui ne manque jamais, soit possible ; ce qui revient à dire qu’il faut que le réel lui-même ait une diversité qui soit de telle nature qu’elle ne soit pas retenante, qu’elle n’engluie pas la

pensée, mais au contraire qu'elle ouvre constamment l'unité. Ainsi la forme objective du paraître, ou la forme d'univers de tout divers, c'est la condition de possibilité du Je pense. Ce que Kant exprime en disant que cette unité produit le Je pense. *Produit* est trop dire. Il faudrait dire que le divers comme divers objectif, comme annonçant constamment unité et pluralité intuitives, ce divers d'univers par conséquent, est produit en même temps, et est la même "production" que la production de la pensée. *Les choses et moi sommes "produits" en vérité, et incapables de nous produire l'un à l'autre à partir l'un de l'autre.* Le lieu de cette "production", ce que Kant appelle conscience de soi, n'est donc pas plus du sujet que de l'objet, et elle n'est pas autre chose que la vérité transcendante elle-même. C'est-à-dire l'être de l'étant. Mais l'être de l'étant apparaît depuis Descartes comme la certitude de l'*ens certum*, en même temps qu'il résonne encore comme vérité "antérieure" à cette certitude sous la forme de l'extériorité de la véracité divine. La situation au fond est rigoureusement la même chez Kant, mais simplement plus enfoncée encore dans son énigme. D'une part, le vocabulaire de la "production" par la conscience de soi montre bien que cette conscience de soi tient ici la place de Dieu ; c'est aussi ce que montre la distinction, sinon dénuée de toute signification, entre la conscience de soi et le Je pense. Mais d'un autre côté se durcit aussi la conception de l'être comme certitude de la représentation, comme le montre le fait que la vérité ontologique ne peut plus apparaître dans l'extériorité divine, et emprunte encore son nom à la "conscience", ce que montre également l'indifférence *scandaleuse* avec laquelle Kant déclare soit que c'est le Je pense qui doit pouvoir accompagner etc., soit que c'est la conscience de soi, en tant précisément qu'elle est différente du Je pense et qu'elle le "produit".

De tant d'obscurité, retenons pour notre usage cette lumière qu'il n'est pas question d'engendrer par une genèse naturelle, ni le réel par constitution transcendante idéaliste de la matière. Spiritualisme et réalisme (ou matérialisme) sont *la même pensée*, et la même erreur transcendante, parce que l'un et l'autre pensent le rapport causal entre le sujet et le monde. Ceux-ci ne sont possibles au contraire que comme négation d'un tel rapport causal entre deux termes d'abord indifférents ; ils ne sont possibles que parce que leur rapport est originel, ou est selon la vérité transcendante. Il n'y a aucun rapport de représentation ou de causalité entre le réel et la pensée. Aussi lorsque nous lisons que « *l'aperception originelle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation je pense, doit pouvoir accompagner toutes les autres* », il faut comprendre, non pas que le Je pense est produit par une conscience-de-soi qui ne serait qu'un autre nom du Je pense, mais qu'il est "produit" (à lui-même et au monde) par la vérité elle-même. Ce que le texte appelle la conscience de soi est la condition de possibilité de la conscience ou du soi, mais n'est pas encore une conscience. Cette explication (et tout le commentaire depuis le début) est certes bien étrange. Mais rien n'est plus étrange que le texte lui-même. Qu'est-ce en effet qu'une conscience de soi qui "produit" un Je pense ?

3 – L'APERCEPTION (SUITE)

« En effet les diverses intuitions qui sont données dans une intuition ne seraient pas toutes ensemble *mes* représentations si elles n'appartenaient pas toutes ensemble à une conscience de soi, c'est-à-dire qu'en tant qu'elles sont mes représentations (quoique je n'en ai pas conscience à ce titre), elles doivent pourtant être nécessairement conformes à la condition qui, seule, leur permet d'être groupées dans une conscience générale de soi, puisqu'autrement elles ne m'appartiendraient pas entièrement. »

Voici de nouveau cette conscience de soi sur laquelle nous terminions notre commentaire la semaine dernière. Répétons qu'il ne s'agit pas d'une unité réflexive ; ce que Kant veut montrer, ce n'est pas qu'il faut que je "prononce" pour ainsi dire l'appartenance de toutes mes représentations à moi-même, que je les prononce comme mes représentations. Si ce possessif est souligné dans le texte (une seule fois sur deux, c'est-à-dire au moment où se présente la difficulté *philosophique*, la deuxième fois annonçant au contraire ce qui est vécu par la conscience simple, dont le langage parle dans la parenthèse), il n'est pas souligné pour la conscience percevante. Or il s'agit de la conscience percevante. Aussi devons-nous accorder une importance particulière à la parenthèse : « quoique je n'en aie pas conscience à ce titre ». Cela signifie que mes représentations sont analysées ici en tant qu'elles impliquent toutes l'unité de la conscience, mais non pas en tant que cette unité serait elle-même réfléchie, exprimée thématiquement par la conscience. Tout ce qui rentre dans son contenu est sous la forme de l'unité, que la conscience ne cesse de s'y retrouver (et "s'y retrouver" est même de trop, parce qu'elle ne s'y cherche pas, ne s'y étant jamais perdue) mais il ne s'agit pas de dire que j'ai conscience "à ce titre", c'est-à-dire en tant que telle, de l'unité de la représentation – sinon nous perdrons l'immédiateté de la perception et l'analyse kantienne retomberait en une analyse de type cartésien, c'est-à-dire toujours incomplète, ou plutôt retardataire par rapport au perçu.

Ce que Kant veut simplement dire, c'est qu'il n'y a pas de divers possible en dehors de la forme de l'unité, que (dans une répétition étonnante du même terme) « les diverses intuitions qui nous sont données le sont dans une certaine intuition », c'est là ce qu'il appelle une liaison originaire, aperception originaire. Et en effet le chemin par où la philosophie essaie de penser les liaisons dans les choses (ou plutôt sous sa forme ou sous son aspect objectif), c'est toujours l'analyse des conditions de possibilité de la conscience. Ce qui ne veut pas dire que la philosophie s'enferme dans la subjectivité bien que les deux paraissent proches l'un de l'autre. Mais ce n'est cependant pas la même chose. Comprendons qu'il n'y a qu'un chemin pour parler du réel en vérité, c'est celui qui passe par le *cogito* : leçon cartésienne. Depuis Descartes, la métaphysique est devenue une analytique de la subjectivité, mais du même coup, la "subjectivité" est devenue si on peut dire métaphysique et n'est jamais qu'apparemment prise en un sens psychologique. Dire que la philosophie procède par l'analyse du *cogito*, cela revient à dire que l'homme recherche dans la possibilité de lui-même comme pensée la figure vraie du réel. Mais cela ne veut pas dire que nous nous *enfermons* dans une subjectivité ; il n'est pas du tout décidé que l'analyse transcendantale ou réflexive de la

“subjectivité” chez les penseurs soit celle d’une “subjectivité” au sens psychologique. Le Je pense n’est en effet jamais une sorte de logique qui n’aurait de rapport qu’à soi-même, en sorte qu’il ne serait pas défini “objectivement”. Au contraire ; cette unité originellement synthétique de l’aperception, qui est l’unité du Je pense, est l’unité *objective* de soi-même. Le titre du § 18 de Kant le dit très clairement : « Ce qu’est l’unité objective de soi-même ». L’*Analytique transcendantale* est un constant effort pour exposer ceci : que la pensée et le réel paraissant partagent la même possibilité originelle.

Ce qui serait désastreux en effet serait de s’assurer de l’esprit d’une façon seulement réflexive. C’est ce qu’on fait d’habitude lorsqu’on entreprend de “renverser” l’empirisme avec une certaine fougue philosophique, avec une hâte d’arriver au spirituel comme tel. On choisit généralement pour ce genre d’exercice la statue de Condillac, prototype de l’hypothèse empiriste. On montre alors que cette statue, envahie par les odeurs de rose, ne serait précisément envahie par rien à moins que ces différentes odeurs, que ces roses odoriférantes demeurent suffisamment dans la forme d’une subjectivité pour pouvoir s’y déployer. Il va de soi que le senti réduit au pur contenu tombe dans l’instantané c’est-à-dire au néant ; il va de soi qu’il n’y a pas de conscience qui soit psychologiquement au réel. Maintenant cela ne signifie pas pour autant qu’il y aurait je ne sais quelle conscience pure, surajoutée à la dimension de l’empirique. S’il est vrai que la statue de Condillac ne débouche jamais sur un monde et que les roses, littéralement, “passent sous son nez” parce que pour elle le divers est en dessous du niveau de l’unité et par conséquent ne peut pas même se diversifier, il n’en faut pas conclure que le paraître ne paraît que parce qu’une unité imputable à l’entendement lui est surajoutée par une conscience de soi ; il n’en faut pas conclure que je “juge” le sensible.

Il y a toute une tradition française, issue au demeurant de Descartes et de Kant, dont les grandes figures sont Lagneau et Alain, qui espère rendre compte de la perception par le jugement. Dans cette tradition réflexive, le renversement des “doctrines inférieures, secouées avec poussière et mépris”, comme dit Alain, le renversement des doctrines empiristes s’accomplit malgré tout *brutalement*, en ce sens que ce renversement ne me remet pas au réel comme il se montre effectivement, comme il est “phénoménologiquement”, diraient les Modernes. Or il faut éviter avant tout que le combat soit entre deux abstractions, l’une qui serait celle d’un sensualisme qui ne rendrait même pas compte du sensible, puisque pour rendre compte du sensible il faut s’élever jusqu’au caractère originnaire de celui-ci (cf. Kant) ; et d’autre part une philosophie réflexive où tout commencerait à la conscience de soi et où le jugement devrait prononcer l’existence, si l’on peut dire. Cela n’est pas possible non plus, parce que, si la conscience percevante ne cesse d’être une dans les diversités, cette unité n’est pas pour autant prononcée par un *cogito* qui se médite lui-même.

Prenons bien garde à cela. Car cette “faille” dans l’œuvre d’Alain et de Lagneau est ce qui a permis à la génération philosophique française d’après guerre (Merleau-

Ponty, Sartre) de rejeter dans l'ombre Alain et Lagneau et de leur opposer Husserl et Heidegger. En vérité, il serait temps de montrer maintenant qu'il n'y a jamais entre les penseurs de rapport d'opposition pure et simple (polémique), c'est-à-dire de montrer que :

1 – La critique d'Alain et de Lagneau n'a été possible sur ce mode et sur ce ton que par une simplification outrancière de leur pensée ;

2 – Husserl n'a pas échappé non plus à ce processus de simplification de la part des Français, et moins encore Heidegger, lequel est en réalité méconnaissable dans son travestissement sartrien.

Revenons cependant à l'analyse réflexive sous l'aspect où elle "autorise" tant de confusion ; revenons par exemple à l'exemple célèbre du cube chez Alain. Pour autant que je le touche de tous les côtés avec les mains, le cube n'est jamais par-là donné ; il ne peut s'engendrer à partir d'une pure série d'impressions tactiles, non seulement parce que sous aucun de ces aspects il n'est cubique (mais il ne s'agit pas du *concept* du cube), mais encore plus gravement (*perceptivement*) parce que sous aucun de ces aspects il ne se soutient comme "le même". Ces aspects ne sont pas en effet en eux-mêmes aspects de l'unité pour autant que je les considère ramassés sensoriellement, comme abordés sensoriellement.

Conclusion : *l'appartenance de la diversité à l'unité n'est pas un moment du contenu*. C'est là le principe de tout renversement de l'empirisme. Mais il ne peut tenir que si j'évite précisément d'en conclure que je "juge" le cube ; c'est là pourtant la conclusion d'Alain. Il y a dans Alain encore une autre dimension, un autre approfondissement de la perception, qui va plus loin que la doctrine du jugement sous sa forme réflexive élémentaire. Mais enfin, l'Alain que l'on connaît, et qui est en effet le plus visible, c'est l'Alain du "jugement". Lequel donc explique que l'unité n'étant pas donnée, ne résultant pas de l'appréhension des contenus, cette appréhension n'est elle-même possible que sous la condition d'unité. Jusqu'ici, ça va bien. Mais il faut encore dans cette explication que l'unité soit prononcée comme un jugement par une conscience de soi. Là ça ne va plus. S'il y a en effet une forme transcendantale de la conscience empirique, il n'y a pas de conscience transcendantale. Ce n'est pas un nouveau "niveau". Et comment est-ce que je le sais ? Par ceci, que cette reconstitution philosophique de l'unité de la chose perçue (comme dans Descartes au moment du morceau de cire), cette reconstitution par quoi *l'unité est imputée à l'esprit et prononcée sur la chose*, en sorte que la chose surgirait par là, cette reconstitution ne correspond pas au caractère fondamental du perçu d'être immédiat, c'est-à-dire de ne pas passer par la médiation d'un jugement. Et où est-ce que le "jugement" accrocherait sa prononciation sur le réel ? Dans la façon rapide de renverser l'empirisme, je tombe en fait dans ses filets, parce que je crois qu'il y a en effet un moment de la diversité pure, je crois au sensoriel comme tel. Comme le sensoriel comme tel est *ipso facto* la disparition du réel, alors je me vois contraint d'y ajouter une unité. Mais cette unité qui est seulement ajoutée à la diversité (la conscience de soi n'étant pas par elle-même la conscience

simple, mais une instance réflexive, un jugement proprement dit) vient trop tard. Il est toujours trop tard pour rassembler une diversité. Il faut donc renverser l'empirisme *au ras de l'expérience* et concevoir que c'est un moment abstrait de la reconstitution philosophique de la perception que ce moment du sensoriel comme tel. C'est croire au divers comme tel, mais le divers *comme tel*, c'est précisément la supposition empiriste, ou en tout cas c'en est la conséquence immédiate. Il faut donc le refuser, et non l'admettre pour le dépasser. Il faut donc reconnaître qu'en effet la diversité de mes "représentations" n'est jamais le concept abstrait de la diversité comme la philosophie l'entend quand elle parle de sensation : *il n'y a pas de sensations*. Ce que du reste et Lagneau et Alain n'ont cessé de dire. Mais cela est la forme de la conscience percevante, non une vérité lointaine qui serait seulement pour la conscience réfléchissante.

Ce qu'il y a de bien chez Kant, c'est que l'unité est déjà la forme du sensible, au lieu d'être ce que l'entendement est obligé d'ajouter à un sensible en lui-même purement informe dans l'espoir de le crisper dans une unité de représentation. Certes, la façon formelle dont la forme-une est elle-même considérée dans l'*Esthétique* laisse subsister l'hypothèse, au fond empiriste, d'une "matière du phénomène", en sorte que l'*Analytique* s'ajoute à l'*Esthétique*, l'entendement au sensible, et que Kant lui aussi relève des difficultés réflexives que nous venons de considérer. Mais d'un autre côté, le second moment – celui des §16 et suivants de l'*Analytique* par rapport au premier moment (celui de l'*Esthétique*) – est aussi bien compréhensible comme la reprise et l'accomplissement du début, comme une récupération de ce qui avait été laissé en arrière (précisément cette "matière transcendante" et sa différence avec la "forme"), bref comme une continuation de l'exposition de la phénoménalité dans toute son exigence. Aussi l'unité de l'aperception doit-elle être *originellement* synthétique, c'est-à-dire la façon dont le réel est *originellement* posé avec lui-même. L'adverbe "originellement" est fondamental dans le titre du § 16, c'est lui qui nous guidera vers le sens véritable de l'adjectif "synthétique", vers le sens de cet "être-posé-avec" qui définit le réel.

« Cette identité totale de l'aperception d'un divers donné dans l'intuition... »

"Totale" est un effort du traducteur pour exprimer l'allemand *durchgängige* : « *Diese durchgängige Identität* ». Cette identité qui "marche à travers", qui traverse de part en part, ou plutôt qui est la façon dont le réel "marche", si on peut dire, la façon dont le réel *geht*, dont il se déploie effectivement. "Totale" est maladroit parce que la totalité est toujours un concept (le troisième concept de la catégorie de la quantité) qui rassemble après coup les unités. Or il ne s'agit point de cela. L'unité de l'aperception est plus originaire que toutes les catégories, comme le dit la fin du paragraphe qui précède le nôtre :

« L'unité qui précède a priori tous les concepts de liaison n'est pas du tout la catégorie de l'unité ; car toutes les catégories se fondent sur des fonctions logiques dans les jugements, et dans ces jugements est déjà pensée une liaison, par suite une unité de concepts donnés. La catégorie

suppose donc déjà une liaison. Par conséquent nous devons donc chercher encore plus haut cette unité... »¹⁰

L'unité de l'aperception est *durchgängig* ; elle traverse constamment tout le prétendu divers, et en fait elle en est la possibilité, le déploiement même. Elle pénètre la multiplicité partout et à tel point qu'unité et multiplicité prises séparément deviennent des concepts abstraits (ou tout simplement : des concepts). Qu'est-ce qui me permet de dire qu'il y a une façon de concevoir la composition du réel avec lui-même qui n'est qu'abstraite, à savoir la composition intellectuelle qui correspond aux trois concepts de la quantité chez Kant : unité, pluralité, totalité ? C'est que l'unité en elle-même, la pluralité en elle-même, la totalité en elle-même, ne sont que des produits de la décomposition du perçu. C'est en quoi ils sont abstraits. Ces produits de décomposition du perçu sont en effet incapables, une fois qu'on les a réunis, de rendre compte de la composition du réel. On ne peut pas re-composer le réel par ce qui n'est que le produit de la décomposition du réel, ce qui est postérieur à sa position effective selon l'espace et le temps. Ce qui revient à dire que l'unité ne se surajoute pas à la multiplicité, et en fait ne s'en *distingue* pas : il n'y a pas de *distinction*. Tandis que dans la série des concepts, il y en a, entre l'unité et la diversité ; mais dans la perception il n'y en a pas. L'unité ne s'assure nullement d'elle-même comme d'un moment, d'une instance, d'un jugement, d'une conscience de soi ; elle n'est pas différente du moment de la multitude, et à vrai dire *mes* représentations n'ont pas besoin de se regrouper en *une* intuition, car cette division entre le pluriel et le singulier n'existe pas pour l'expérience perçue décrite telle qu'effectivement elle se montre. Quand je descends le cours de la Garonne en pêchant à la ligne, certes il y a quantité de déploiements, mais il n'y a pas "mes représentations" comme une pluralité présente en tant que telle qui aurait besoin pour ainsi dire d'être regroupée, ou même tout simplement d'être groupée en une unité : l'unité est originaire, elle *durchgeht*, elle traverse constamment la diversité. Autrement dit, je n'ai pas besoin d'*échapper* à la diversité des représentations et de la *recupérer* en une unité, parce que cette diversité elle-même ne s'est jamais échappée elle-même de la forme de l'un. Il y a donc un "tout-à-la-fois" dans le perçu, qui est pour la philosophie une constante pierre d'achoppement : *c'est trop simple*, et tout se passe comme si nous essayions d'exprimer la courbe par une série de lignes brisées. Nous aurons beau les briser de plus en plus, nous n'y arriverons jamais : il y a une différence de nature fondamentale entre la droite et la courbe. Il en va un peu de même lorsque la philosophie essaye de reconstruire le jeu de la multiplicité et de l'unité, essaie de jouer le jeu de l'un et du multiple (Platon) ; car c'est un jeu qui est essentiellement déjà joué dans la perception, un jeu qui joue tout seul, et qui se détraque dès que la philosophie veut y jouer. Le réel triomphe toujours d'abord de toutes mes pensées, il confond l'esprit : c'est trop simple. Mais le simple en un tout autre sens que chez Descartes. Chez Descartes, le simple, ce sont les natures simples, le représentable absolu comme tel. Mais le simple dont nous parlons, c'est le simple au sens phénoménologique du

¹⁰ *Critique de la Raison pure*, & 15, Trad. cit., p. 109.

terme par rapport auquel les reconstitutions philosophiques paraissent toujours des “complications” venues de l’extérieur et finalement abstraites. Ce simple-là est en vérité le plus difficile ; c’est la croix des philosophes. Aussi importe-t-il d’être sévère sur les textes, c’est-à-dire mécontent des traductions. Car tout dépend des efforts de langage, la pensée n’étant pas ailleurs que dans le langage même. Ainsi, *durchgängige* dit les choses beaucoup plus intuitivement que “totale”.

Le réel triomphe de nos difficultés logiques ou dialectiques ; il est en lui-même l’autre côté des problèmes philosophiques. C’est du moins ainsi que, par exemple, Husserl le rencontre : il y a toujours quelque chose dans le réel de plus primitif qu’aucune des formulations de la tradition philosophique, primitivité par rapport à laquelle ces formulations paraissent toujours décalées d’un cran. Donc l’impression d’abstrait, ou de difficulté dans la philosophie tient à la nature même du rapport de la réflexion au paraître. Si la philosophie est difficile, cela tient à sa nature, à la nature même du réel. Il est donc non seulement normal, mais nécessaire, que les textes en soient obscurs et que l’étude en soit ardue. Lente aussi ! Tâchons tout de même d’avancer :

« Cette identité totale (*durchgängige*) de l’aperception d’un divers donné dans l’intuition renferme une synthèse des représentations et n’est possible que par la conscience de cette synthèse. »

Ne nous pressons pas. « *Renferme une synthèse des représentations* » : il n’est pas dit que cette synthèse est un *acte* de synthèse *opéré* par une conscience de soi ; il n’est pas dit que c’est moi qui pose ensemble une diversité qui par elle-même ne serait pas déjà ensemble, qui par elle-même existerait sous forme du pur dispersé. Il faut comprendre *synthèse* pour ainsi dire objectivement : « cette identité totale de l’aperception d’un divers donné ... *renferme* (c’est-à-dire que c’est là sa définition même, ce n’est pas ce qu’elle enveloppe, c’est ce qu’elle est, donc :), est un *être-posé-avec-soi-même* du divers ». Il s’agit d’une “synthèse des représentations” en ce sens-là : *sun-thesis*. La façon dont le réel est posé (sa *thesis*), c’est d’être posé-avec-lui-même (*sun-thesis*). Mais il ne s’agit pas d’un quelconque amalgame et de n’importe quelle position : il s’agit de ceci, que le réel est, dans son déploiement comme diversité effective d’univers (perçue), constamment “posé” avec lui-même dans sa plus grande différence d’avec lui-même, posé avec soi en tant qu’être. La “synthèse” chez Kant est l’unité originaire de l’être et de l’étant. La perception *renferme* la différence ontologique.

« *Elle n’est possible que par la conscience de cette synthèse* ». Cela ne veut pas dire non plus, bien que le langage de Kant paraisse ici réflexif, que j’effectue la “synthèse”, la liaison d’une diversité par elle-même éparse, et que j’ai conscience de la synthèse. Pas du tout. Le fleuve, *durchgängig*, est posé avec lui-même dans tout son scintillement sur les cailloux où il passe, sous le soleil, sous l’ombre des arbres ; tout ce “divers” a constamment forme d’unité, mais celle-ci (et c’est là la possibilité même de la conscience en même temps que de la chose) n’est pas une conscience que j’ai de la synthèse en tant que telle. Il n’y a justement pas de moment à part du “synthétique”

comme tel, auquel cas il retomberait dans l'abstrait, dans le concept d'unité. Cependant Kant semble employer un langage qui serait celui de l'activité réflexive d'une conscience. Celle-ci serait d'abord, en tant que conscience simple, perdue, "paumée" dans le divers, et se hâterait de synthétiser cette débandade du réel vers le néant afin d'en prendre conscience. Mais la conscience n'est jamais pour elle-même un moment, la conscience est simple : *schlicht*. Non pas simple au sens des "natures simples", mais *schlicht, einfach*. Elle ne fait qu'un pli, mais aucun repli, notamment pas le repli réflexif. Dire qu'elle est constamment "synthèse de représentations", c'est dire alors que le réel, pour autant même qu'il s'éloigne de lui-même à lui-même dans ses contenus, comme l'eau qui coule et qui s'étend aussi bien jusqu'aux nuages du ciel, ou eux jusqu'à elle, le réel est toujours posé *sun*, sous la forme de l'"avec". Et cela est aussi bien en effet l'envergure de la conscience. Je n'ai donc pas de mal à avaler le spectacle, parce que je ne l'avale pas, je ne l'ingurgite pas bout à bout : la conscience ne représente pas, ne digère pas le réel, pas plus qu'elle n'est envahie par le réel. Sinon il n'y aurait pas de réel. Si ce rapport de digestion représentative se produisait entre un sujet et un monde, il n'y aurait pas de sujet et pas de monde. Le monde n'est possible, et le sujet aussi, que dans un rapport *d'irreprésentation*. Ils sont présents originellement.

Ainsi il n'y a pas de moment où je m'étendrais, âme conçue comme l'amibe, petit à petit du contenu vers l'autre contenu, et où j'essaierais de "synthétiser" les deux. Mais rien n'est trop grand et rien n'est trop petit pour la conscience percevante, qui a la dimension d'abord de l'univers, qui est l'im-mense, le sans-mesure. Ni démesuré, ni mesuré, le monde est mesure de perception en tant que sans-mesure. Ma conscience n'est pas "réglée" sur le contenu. Si – comme on parle de régler un foyer – l'on demande sur quoi est réglée ma conscience, il faut répondre qu'elle n'est pas "réglée" comme si elle était un "objectif". Le sujet n'est pas un objectif, il n'est pas le centre-de-représentation, il n'est pas le voyeur du monde. Voir n'est pas être un voyeur, mais autre chose.

Le divers m'est donc originellement ouvert, et la conscience y est tellement chez elle, qu'elle n'est même pas elle-même en-dehors de cette demeure, et que cette demeure ne fait pour elle-même pas question. Mais ce non-faire-question de la conscience simple est pour la philosophie un monde de questions et ce qui la rejette tout le temps dans l'abstrait. Kant se sortira de l'abstrait lorsqu'il montrera que finalement on ne peut pas penser l'unité du divers comme liaison et que la liaison, au contraire, suppose l'unité. Dès lors cette unité ne pourra plus être conçue comme l'acte de liaison d'une conscience de soi ; le sujet ne pourra qu'avouer que sa possibilité est confiée pour ainsi dire au monde même, qu'il partage la possibilité du réel et qu'il n'est rien comme résidence abstraite en soi-même. Kant y retombe cependant sans cesse :

« Car la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est, en soi, dispersée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette relation ne s'opère donc pas encore par le fait que j'accompagne de conscience toute représentation, mais par le fait que j'*ajoute* une représentation à une autre et que j'ai conscience de leur synthèse. »

Ce moment est une rechute, un moment difficile de la marche kantienne, mais ce ne peut pas être un bon moment. Pourquoi cela ? D'abord parce qu'il n'y a pas une conscience empirique *plus* une identité du sujet. Ensuite parce que l'absurdité du langage de la représentation éclate ici sans fard : qu'est-ce diable, en effet, qu'une « conscience (qui) accompagne une représentation » ? Il y a quelque chose de moliéresque dans la philosophie. D'autant que la liste des "accompagnements" s'allonge. Il y avait au début du texte un Je pense, niveau de la conscience de soi, qui accompagnait mes représentations, niveau de la conscience simple. Mais de même que le Je pense et la conscience de soi se sont dédoublés dans la suite, de même maintenant se dédoublent la "conscience" simple et la "représentation". L'un et le multiple prolifèrent à l'intérieur d'une synthèse sans statut. Platon regarde Kant, et l'attend.

La première chose pour s'élever au langage de la différence ontologique, c'est de mettre fin au vocabulaire des scissions représentatives. Que faut-il donc dire ? Non que « la conscience empirique est en soi dispersée ». Si elle est en soi dispersée – c'est-à-dire selon le concept abstrait de la diversité –, alors il est trop tard ; et j'aurais beau y ajouter toutes les identités du sujet qu'on voudra, il est trop tard. Commençons donc par dire que la conscience n'est pas dispersée ; ce qui permet qu'il y ait un "être-aux-choses" qui la définisse. Le moment de la dispersion est un faux danger, et par conséquent si je fais apparaître l'identité de la conscience comme ce qui va me sauver de ce danger, c'est alors un faux salut aussi. Il faut donc penser l'unité comme identique à ce qui est son apparent contraire, c'est-à-dire le déploiement temporel. Lequel est donc certainement tout autre chose que ce "changement" abstrait que je fais subir au "contenu sensible" des choses dans les exemples de la philosophie. Découvrir au contraire le temps et l'objet comme l'identique partage primitif du paraître, c'est la déduction kantienne en son sens vrai, qui est aussi le plus souvent son sens caché, et finalement son sens atteint en dépit de son contre-sens. Aussi longtemps en effet que la déduction est exprimée en termes réflexifs, lesquels termes réflexifs englobent comme leur contraire des termes empiristes (à savoir une pure diversité), alors on n'aboutit qu'à une sorte d'impossibilité, source de la lassitude marquée au moins une fois par Kant : « la peine que donne ce genre de recherches... »

« Cette relation ne s'opère donc pas encore par le fait que j'accompagne de conscience toute représentation, mais par le fait que j'ajoute une représentation à une autre et que j'ai conscience de leur synthèse. »

Il faudrait comprendre un peu différemment : prendre comme possibilité de la conscience ce qui est exprimé ici comme acte de la conscience. La relation que le réel entretient avec lui-même n'est d'ailleurs pas une relation que le réel noue avec lui-même après-coup, entre des termes existants. Cette "relation" est la façon dont le réel se "réfère" (*fero, fers, ferre, tuli, latum*) à lui-même originellement, comme les "limites" de l'espace et du temps selon l'*Esthétique*. Cette façon dont le réel se réfère, c'est-à-dire se reporte de lui-même à lui-même, c'est la façon dont il se "comporte" absolument parlant, ce n'est pas ce qui lui arrive ; c'est lui, qui arrive. Le réel *est* référence de lui-

même comme étant à lui-même comme être, et réciproquement. C'est là la possibilité de la conscience et la position "synthétique" de toute diversité. Ce n'est donc pas, malgré le texte, une relation que *moi* j'ajoute. S'il faut que *moi* j'ajoute l'unité au divers, comme ce divers est l'absolument informe ou éparpillé, jamais cette unité ne pourra s'y prendre suffisamment pour s'y ajouter. On n'engendre pas le réel. Non pas seulement parce que je n'éprouve pas en moi d'acte créateur, mais parce que même un acte créateur n'engendrerait pas le réel de cette façon, comme liaison dans une unité venue d'ailleurs d'une diversité supposée pure en elle-même. Il n'y a pas de moment de la dispersion comme telle.

Ce que Kant veut décrire ici, finalement, c'est l'amplitude du perçu. Il veut se donner la dimension concrète de la diversité, mais cette fois la diversité vraie ; non le concept de la pluralité des unités, mais la diversité des aspects d'une chose, l'innombrable perçu de toute part déployé. Autrement dit, il s'impose à lui-même le problème suivant : comment penser l'unité à *l'ampleur* de cette diversité ? Comment penser l'universalité de la pensée comme forme de l'univers, et non pas comme une universalité simplement logique ? C'est pourquoi il recherche ici l'ampleur et parle des "représentations" qui en elles-mêmes s'étendent, se multiplient et ne contiennent pas l'unité. Car le divers ne *contient* pas l'unité ; c'est l'unité qui est la contenance qu'il fait, lui, le divers, comme divers d'univers. Il va falloir donc penser l'unité dans cette enveloppement-là : « Ce n'est donc qu'à la condition de pouvoir lier *dans une conscience...* »

Ou plutôt non pas "dans" une conscience, comme dans une boîte à représentations, mais selon une unité qui est le lieu même d'une conscience, sa possibilité même.

« Ce n'est donc qu'à la condition de pouvoir lier *dans une conscience* un divers de représentations données qu'il m'est possible de me représenter *l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes*, c'est-à-dire que l'unité analytique de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité *synthétique* ».

Cette opposition de l'unité analytique et de l'unité synthétique est expliquée dans une note très importante. Car c'est le moment où se détruit l'idée de contenu et où se détruit du même coup la représentation abstraite du *cogito*. Par là seulement pourront être approchées les indications, encore lointaines dans le présent cours, que nous avons données par avance sur l'interprétation de l'unité synthétique kantienne comme pensée de la différence ontologique.

La note du § 16 demande donc un commentaire particulier, et nous y reviendrons après que le § 17, par les considérations plus faciles qu'il entraîne, nous aura reposés de la « peine que demande ce genre de recherches ».

4 – COMMENTAIRE DU § 17

L'essentiel est d'apprendre à ne pas se contenter d'un "pour connaître la pensée de ...". La pensée des penseurs n'est que dans *leur* texte, ou dans les interprétations de penseurs de même niveau ou de même taille (c'est-à-dire des penseurs tout court).

Ce qui nous manque le plus est la lecture ; c'est, d'autre part, ce qu'il y a de plus difficile. Il est toujours facile de parler de Kant en général, même parfois brillamment. Par exemple en disant que, s'il y a un doute chez Descartes, il n'y en a pas du tout chez Kant, ou bien au contraire qu'il est partout. Cela est peut-être juste, cela est brillant, mais cela est dit dans la généralité vague. Quand on se bat avec le détail des textes, on s'aperçoit qu'une pensée est toujours beaucoup plus robuste et beaucoup plus retorse qu'on ne l'imagine lorsqu'on la réduit à quelques étiquettes ou à quelques formules. Le § 17 de l'*Analytique* en est l'exemple, comme du reste le § 16 l'était déjà surabondamment.

« Le principe suprême de la possibilité de l'intuition par rapport à la sensibilité était, suivant l'*Esthétique Transcendantale*, que tout le divers de l'intuition fût soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps. Le principe suprême de cette même possibilité par rapport à l'entendement est que tout le divers de l'intuition soit soumis à certaines conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception. »¹¹

Ce qui est déjà important ici, c'est que l'intuition soit envisagée dans sa possibilité par rapport à la sensibilité, et que cette MEME intuition doit être maintenant envisagée par rapport à l'entendement. Pourquoi est-il important ? Parce que cela montre que l'intuition ici n'est pas considérée simplement comme appartenant à la sensibilité (auquel cas tout aurait été dit au niveau de l'*Esthétique transcendantale*, c'est-à-dire dans l'équivoque de cette esthétique) et que par conséquent l'INTUITION désigne ici, non pas le sensible comme corrélat des sens, mais bien le PARAITRE lui-même, auquel l'entendement dans son principe suprême a effectivement affaire.

C'est, avons-nous dit, la différence foncière de Kant aux cartésiens, que le sensible cesse d'être considéré comme une apparence au sens métaphysique (c'est-à-dire ce qui n'est pas, mais qui paraît seulement, à titre de confusion d'une réalité métaphysique transcendante) et qu'au contraire le réel, sous la première forme où il nous est donné (le perçu), reçoit sa vérité et est considéré comme originel. C'est ce qui a déjà eu lieu donc par l'exposition de l'espace et du temps ; mais c'est ce qui doit être encore compris (et qui donc ne l'a été jusqu'ici qu'à moitié) par l'exposition de l'entendement. *L'entendement s'expose comme possibilité du paraître*. C'est là la *Déduction transcendantale*. Il y a en elle en effet cette différence par rapport au morceau de cire de Descartes (du moins si on en reste au résultat du morceau de cire), que, tandis que ce résultat consiste plutôt à renouveler le doute, c'est-à-dire la négation à l'égard du monde, et à renvoyer la pensée encore et seulement à elle-même, la déduction kantienne ouvre au contraire les temps modernes en philosophie. Mieux vaut peut-être dire : les temps actuels. Les temps modernes, cela fait confusion en effet d'une part avec Sartre (à cause du titre de sa revue, dont nul ne doute qu'il fasse aussi le titre de sa philosophie), d'autre part avec la philosophie des Modernes, expression qui englobe non pas seulement Kant, mais aussi tout le XVII^e siècle, à commencer précisément par Descartes, par opposition à la pensée antique et à la scolastique

¹¹ *Critique de la Raison pure*, Trad. cit. p. 114.

médiévale.

Nous avons dit qu'il y avait moyen de considérer le morceau de cire (mais abstrait des résultats) comme le germe de la philosophie transcendantale. C'est parce que la même cire, que Descartes dit être "pensée" parce qu'elle ne résulte pas des contenus sensibles, n'est pas l'unité abstraite d'un *conceptus communis* mais l'unité de la chose même que je vois. Du moins Descartes le dit-il, encore qu'il ne nous explique pas le "comment". Cette unité qui a justement été saisie à part de et en opposition avec la diversité sensible (réduite au pur changement, c'est-à-dire finalement à la disparition), Descartes ne nous dit pas comment elle peut, malgré cette opposition, être celle de l'objet *perçu*. Et effectivement la division du sensible et de l'intelligible subsistera à l'intérieur de la véracité divine sous la forme de la distinction entre l'objet de la lumière naturelle et celui de l'inclination naturelle. Ainsi, une philosophie réflexive, qui commence à la conscience de soi, ne parvient jamais à retrouver l'immédiateté de la perception. Elle parle en effet toujours un langage de scission, autant celle du sujet et de l'objet (même s'il s'agit ensuite de la *vaincre* : illusoire courage, qui conduit par exemple Lagneau à suspendre le perçu à la liberté et la liberté à Dieu) que celle de l'apparence et de la réalité.

En revanche, *l'entendement pour Kant est constamment à la recherche du monde afin de pouvoir se trouver lui-même* (et pour Lagneau aussi, souterrainement, comme Alain le montrera tant qu'il pourra). Par "monde" il faut entendre non pas le concept métaphysique de la totalité des étants (qui implique une antinomie, comme Kant l'expose), pas davantage le monde au sens des sciences de la nature, mais bien le perçu, le paraître. Ce que Kant cherche, c'est l'unité de la pensée, qui se cherche elle-même dans son im-médiateté avec l'unité du monde, unité que Kant appelle l'"objet". C'est en quoi la *Critique* est un tournant fondamental, et dans notre texte c'est en quoi il est important que l'entendement soit considéré par rapport à l'intuition (ou l'intuition par rapport à l'entendement). Encore que dans l'inversion possible de ce rapport (inversion qui même est l'"endroit" du texte, sinon le lieu, c'est-à-dire vraiment l'endroit de son sens) apparaît plus que jamais l'équivoque kantienne. Mais enfin, équivoque ou pas, l'essentiel demeure que, chez Kant, l'entendement ne détermine pas un intelligible au-delà du sensible, mais plutôt comme « condition de possibilité de l'expérience », c'est-à-dire comme position primitive du "sensible".

« Toutes les représentations diverses des intuitions sont donc soumises au premier de ces principes [i.e. la sensibilité] en tant qu'elles peuvent nous être *données*, et au second [i.e. l'entendement] en tant qu'elles doivent (*müssen*) pouvoir être *liées* dans une conscience. »

Voici encore le fameux "devoir pouvoir". Fameux, c'est-à-dire "pas fameux" : car là encore il semble qu'il y ait une sorte de distinction réelle entre le moment où le réel est tout simplement donné (auquel cas il serait donné à la sensibilité comme pure réceptivité) et puis le moment où ce donné va *ensuite* être lié par l'entendement. Et il est vrai que malgré le rapprochement fondamental qui tend à se faire chez Kant entre l'intelligible et le paraître, il reste chez lui la scission classique entre le sensible et

l'intelligible. S'il y a un tournant décisif chez Kant, c'est aussi un tournant mal pris, timide, qu'il faut reprendre sans arrêt. Ainsi vont les choses réelles. Ce qui est le plus décisif n'est jamais ce qui a été mûrement *décidé*. En philosophie, ce qui est décisif est essentiellement indécis ; c'est peut-être pourquoi les Allemands ont le privilège de la philosophie, car ils sont "indécis" à un degré, et surtout dans un sens qu'aucun Français ne peut d'abord imaginer.

Ainsi, il est vrai que Kant continue à distinguer le réel en tant que simplement donné à la sensibilité et le réel en tant que lié par l'unité originellement synthétique de l'aperception. Mais finalement nous devons dire, nous, bons Latins, que ce sont des distinctions de raison, d'exposition, de méthode, mais non "réelles". C'est accumuler les difficultés sur notre tête pour plus tard ; mais enfin il faut avancer (Descartes dans la forêt). Disons donc tout droit que rien n'est donné, ne peut être donné, qui ne soit originellement lié. Pourquoi cela ? Parce que s'il fallait que la pensée, dans une "liaison", fasse l'unité d'un divers à l'état pur, complètement informe et délié de tous côtés absolument, elle ne parviendrait jamais à insérer nulle part, à "reconnaître" nulle part cette unité. *On ne triomphe pas de l'abstrait* : il faut le refuser d'emblée et radicalement, sinon ensuite il est toujours trop tard. Il ne s'agit donc pas de dire, d'admettre, fût-ce un instant, que la "sensibilité" a affaire à moins qu'un monde, à "du confus". C'est pourtant ce que Kant semble dire quand il distingue le donné du lié. Il est vrai qu'espace et temps sont déjà liaisons originelles, et que par conséquent ils ont déjà témoigné de l'unité de la pensée ; et que finalement la distinction de l'intuition et de l'entendement est factice. Il n'y a pas de facultés diverses de l'âme (elles sont pour l'exposition, pour la doctrine, pour la scolastique kantienne), pas plus qu'il n'y a plusieurs niveaux où le réel est réel. Tout cela est à ranger sous la rubrique de la naïveté fondamentale de la philosophie, de laquelle elle essaie elle-même de se dépêtrer sans cesse. Disons donc que la sensibilité n'est pas une sorte de premier moment, qui me donnerait un donné non lié, puisque déjà par l'espace et le temps, la pensée est au "niveau" de cette fameuse "sensibilité". Lorsqu'on a dit, comme Kant, que l'espace et le temps sont "essentiellement uns", alors on a parlé d'eux comme toute la tradition parle de l'être lui-même. L'un et l'autre sont, depuis l'origine grecque de la philosophie, la même pensée. Il n'est donc pas question de dire que le donné – « *les représentations diverses de l'intuition en tant qu'elles peuvent nous être données* » – nous donnerait moins qu'un monde. C'est-à-dire un divers "immonde" où l'apparence n'aurait pas déjà la forme objective qui seule fait d'elle un paraître, lui permet de paraître. Aussi l'entendement, qui ici est encore appelé un "second principe", n'est pourtant pas un autre principe que la sensibilité ; à tel point qu'il ne pourra se comprendre que comme détermination de l'intuition. Le *cogito* chez Kant ne peut en effet subsister que comme détermination de l'intuition, sinon il retomberait au pur vide. Au reste, pour Descartes aussi le moi est vide : il faut pour ainsi dire (métaphore de la forme nécessaire de toute philosophie) que le *cogito* soit mis en présence de l'être *lui-même* ; et pour qu'on comprenne bien qu'il s'agit de l'être lui-même, Descartes évacue le monde et l'appelle

Dieu. Moyennant quoi il nous égare autant qu'il nous guide. Il nous montre bien qu'il faut s'élever à la véracité de celui-qui-est, pour qu'un monde soit rendu à la pensée. Mais tout cela a lieu dans l'évidence des représentations qu'entraîne le nom de Dieu, et sans interrogation sur la nature de l'être. En ce sens, il ne s'agit que d'une sorte de forme et d'énigme pour la métaphysique quelle qu'elle soit. Ce rapport du *cogito* à l'être lui-même qui dans sa vérité est la condition d'un monde, il n'y a rien à dire contre cela ; et cependant il y a tout à dire, et toutes les critiques à faire contre le réalisme transcendantal du doute, qui a sa contre-épreuve dans ce qu'on appelle un réalisme de l'intelligible, et en tout cas dans la perte du perçu. Mais chez Kant il y a une première étude de la nature de l'être (non certes sous ce titre), qui ne se saisit d'ailleurs pas comme une ontologie, mais qui l'est effectivement : elle est dans l'*Esthétique*. *La nature de l'être est de paraître*. Cela est obtenu *a contrario* par le raisonnement suivant : il est de la nature de l'apparence de paraître, mais il est dans la nature du paraître de ne pas pouvoir être une apparence (le non-être qu'il est dans la tradition cartésienne et platonicienne). L'être est donc *compromis* par l'espace et le temps ; pour la première fois l'intelligible est compromis au niveau des choses elles-mêmes telles qu'elles se montrent effectivement, c'est-à-dire que la vérité retrouve le monde comme champ de sa signification. C'est parce que Kant possède ainsi (sans savoir ni vouloir savoir ce que c'est, car, quand il rencontre l'ontologie, c'est pour la traiter de "nom pompeux") les rudiments d'une ontologie du paraître, parce qu'il sait quelque chose sur la nature de l'être comme *phainéin*, que du même coup, sa conception du *cogito* change radicalement. Dire quelque chose sur l'être ou sur la situation première de l'homme, c'est toujours le même discours : l'un ne peut pas bouger que l'autre ne bouge aussi. En l'occurrence le *cogito* de Kant est à la fois le même que celui de Descartes et à la fois le contraire. Il est en effet, comme celui de Descartes, pensé sous l'idée de la "non-dépendance" à l'égard du contenu, absolument non psychologique et confronté directement à l'être lui-même (ou à l'objet lui-même, l'objet transcendantal étant le Dieu de la philosophie critique). Mais d'un autre côté c'est exactement le contraire de Descartes. Tandis en effet que Descartes ne détermine pas la nature de l'être et qu'ainsi, en fin de compte, ce qu'il en est du monde se décide au niveau d'une logique purement représentative (et c'est en ce sens qu'on pourra employer toutes les étiquettes à l'égard de Descartes : intellectualisme, etc.), au contraire chez Kant, le *cogito*, qui ne résulte pas des contenus (puisque tout se passe a priori), n'en est pas moins *déterminé*, parce que la nature de l'a priori, ou de l'être, est elle-même déterminée. L'a priori lui-même en effet se détermine comme détermination de l'intuition. Là est la différence radicale avec Descartes. Le *cogito* ne peut avouer par conséquent sa subjectivité, ou plutôt s'avouer, se saisir dans ce qu'il a de plus intime qu'à la condition de *n'être pas à part de l'être* du monde. Descartes sait absolument, mais aussi absolument formellement, qu'il *est* ; pour savoir ensuite s'il est *au monde*, c'est-à-dire si le monde est, il n'en sait rien, il faut que l'être le lui dise. Chez Kant l'être nous le dit : il n'est pas question d'isoler le sujet comme une région ontologique. L'homme n'est pas une région autre que le réel ; mais

sa région, c'est le réel ; non pas le réel en vrac dans lequel je serais jeté comme un chien perdu, c'est-à-dire comme une conscience psychologique, le réel en sa vérité, en son origine. Mais le réel. Le lieu de la conscience n'est donc plus la résidence du *cogito* en lui-même, mais au contraire un lieu tel que le Je pense ne peut se dire que si le monde s'ouvre comme le lieu où cela *peut* être dit. S'il y a révolution copernicienne, elle est là. Ce mot de révolution copernicienne est peut-être un des mots les plus malheureux de Kant, parce que c'est la source des plus constants contre-sens. Il ne signifie pourtant pas que l'objet va se mettre à tourner autour du sujet, tandis que jusqu'à présent le sujet aurait tourné autour de l'objet. Ce mot signifie plutôt qu'ils vont cesser de se tourner autour l'un de l'autre sans jamais se rencontrer, sinon comme se rencontrent les astres, c'est-à-dire "en opposition". Cette "révolution" ne signifie pas que l'un fait des révolutions autour de l'autre, que l'objet accomplit sa révolution autour du sujet, qu'il n'est rien d'autre que ce que *j'ai mis*, par mes liaisons comme ordre dans le réel. Cela signifie bien plutôt que le monde lui-même (l'objet lui-même) et le *cogito* lui-même, au lieu de graviter l'un autour de l'autre, c'est-à-dire chacun à partir de soi-même, ont leur centre de gravité dans la vérité transcendante, c'est-à-dire "tombent" constamment de la vérité transcendante elle-même, de l'intuition elle-même. L'*INTUERI* en effet, ce n'est pas "moi", pas plus que l'unité originairement synthétique de l'aperception, ce n'est "moi" ; c'est plutôt la condition de possibilité du Je du Je pense, de même que c'est le temps lui-même qui est l'*intueri*, c'est-à-dire la "garde" et "l'ouverture" possible d'une "conscience". Mais ce n'est pas *mon* intuition, comme faculté de l'animal pensant.

« Toutes les représentations diverses de l'intuition sont donc soumises au premier de ces principes, en tant qu'elles peuvent nous être *données*, et au second en tant qu'elles doivent (*müssen*) pouvoir être *liées* dans une conscience; car sans cela rien ne peut être pensé ou connu, par le fait même que les représentations données, ne possédant pas en commun l'acte de l'aperception, le *Je pense*, ne seraient pas saisies ensemble dans une conscience. »

Il s'ensuit que le pur donné, comme corrélat de la représentation, n'existe pas. Dire que les représentations ne possèdent pas en commun l'acte de l'aperception, c'est dire que l'acte de l'aperception possède lui-même les représentations, ou encore que tout le "divers" est possédé essentiellement d'une unité qui en est, non pas le contraire ou la liaison extérieure, mais bien la diversification fondamentale. C'est pourquoi il va falloir que l'unité soit le temps lui-même. L'unité chez Kant est chargée de la richesse du paraître ; par conséquent il faut bien qu'elle s'exprime comme le lieu du déploiement et il n'y aura pour cela finalement que le temps. En ce sens Kant est un "renversement" non pas seulement de Descartes mais de Platon. Car le temps ne peut plus être désormais le simple « reflet de l'éternité ». Kant essaie de saisir les catégories comme déterminations du temps. Si bien que la vocation fondamentale de l'homme devient de supporter le temps en un sens tout nouveau, c'est-à-dire en fait : d'ouvrir le temps. Ce que le monde et l'homme trament en commun, c'est l'institution du temporel.

Si, comme nous disons, c'est l'"acte" de l'aperception qui "possède les représentations", autant dire qu'il n'y a pas de représentations. Que cette pensée comme celle du

sens ontologique du temporel (qui est la même), ne soit pas très claire chez Kant, ce n'est pas un "défaut" de Kant. Toute l'œuvre de Husserl est là pour montrer que c'est en elle-même d'abord que cette nouvelle lumière de la pensée n'est "pas claire". Ce qui commence dans Kant est loin de finir dans Kant ; mais au moment où le sensible est sauvé de son "non-être", il faut que la métaphysique perde l'évidence de son ancienne définition.

« *L'entendement*, à généralement parler, est le pouvoir des *connaissances*. Celles-ci consistent dans le rapport déterminé de représentations données à un objet. »

Il s'agit maintenant de montrer que l'entendement, ainsi saisi comme la possibilité de la perception, donc comme instance de la réalité même, est aussi le principe de tout usage seulement connaissant. Il ne s'agit donc pas d'une théorie de la connaissance dans la *Critique de la Raison pure*, au moins aussi longtemps que cette expression est elle-même comprise épistémologiquement. Mais l'entendement en tant que "pouvoir de connaître" – si par là on entend la science, c'est-à-dire la "connaissance" comme exploration d'une expérience déjà-là en vue de réduire les équivoques des "apparences" en la détermination univoque d'une technique de représentation – n'est possible que parce que l'entendement est originellement le-pouvoir-de-l'objet, si on peut dire, plus exactement parce qu'il est lui-même possible au même sens et au même "lieu" que l'objet est lui-même la possibilité du paraître. Que ce niveau originel soit encore appelé par Kant connaissance, cela tient à des raisons qui n'ont plus rien d'épistémologique, mais qui renvoient au contraire uniquement à l'histoire et à l'essence de la métaphysique même. Ce qui fonde tout usage "connaissant" de la pensée, c'est d'abord l'analytique de la pensée, non pas dans un acte de connaissance quelconque, mais au niveau de l'aperception, c'est-à-dire aussi de la perception, elle-même. L'homme est saisi par Kant, comme le réel, dans une certaine instance, qui est le "perçu" : privilège absolu. Si bien que toutes les autres façons de considérer l'objet, à partir desquelles on ne peut pas réengendrer le perçu (c'est-à-dire *toutes* les autres) seront des façons dérivées et abstraites. Non seulement il ne s'agit pas essentiellement d'une théorie de la connaissance chez Kant, non seulement il s'agit d'une métaphysique du perçu, mais même il y a là les germes d'une pensée désobligeante pour la science (mais qui consiste simplement à la situer là où elle est), à savoir que l'objet-selon-la-science *n'est* pas. L'objet de science n'est pas. Il faut choisir, comme disent les Modernes, mais dans un langage beaucoup trop sommaire dans lequel ni Husserl ni Heidegger ne sont jamais tombés ; il faut choisir entre l'essence et l'existence. Et puisque nous parlons pour l'instant ce langage, disons que Kant choisit l'existence. C'est-à-dire qu'il faut savoir si le soleil qui se lève tous les matins et qui me réchauffe, celui pour lequel je change de trottoir, celui qui se lève, parcourt le ciel et se couche, ce soleil "apparent" (car, comme chacun sait, c'est la Terre qui tourne), est faux et si c'est le soleil des physiciens qui est le vrai, c'est-à-dire qui *est*. La réponse est la suivante : il n'y a qu'un soleil, c'est celui que je vois, c'est celui-là qui est vrai, qui est. Et cela subsiste même s'il est faux de penser qu'il se lève. Quant au soleil intelligible, il n'existe pas. Il n'est pas autre chose

qu'un système de représentations destiné à rendre cohérentes les apparences, et qui est hypostasié sous le nom d'objet, comme s'il y avait un objet qui lui correspondît : mais il n'y en a pas. Autrement dit, le réel n'est pas un système d'essence qui passe à l'apparence en se déformant peu ou prou, mais toujours essentiellement en se déformant. La nature n'est pas l'objet complet de la physique déjà réalisé. Il n'y a pas de système solaire ; cela n'est pas. Nous voici dans l'anti-Descartes ; mais apparemment seulement, car le Malin Génie est justement ce qui sauve Descartes de s'arrêter au niveau des "natures simples" et de bloquer la philosophie en théorie de la connaissance. Il y a dans Descartes cette grande énigme, qu'il faut que le *cogito* affronte Dieu même, c'est-à-dire l'être même sans aucune détermination ni sensible ni intelligible. En ce sens, Descartes dépasse de très loin ce qu'il est en tant que fondateur de la science moderne. Cela dit, il y a tout de même une fascination de la science au XVII^e siècle ; c'est "normal", puisqu'elle naît : rien n'est plus fascinant que ce qui naît. Il est donc vrai que Descartes ne peut se défendre d'un penchant pour le soleil intelligible et de croire qu'il est "plus réel", et même le seul qui soit réel, tandis que le soleil que je vois est l'"apparence" de l'autre et pour lui-même n'est pas. Mais il faut répondre à cela qu'il est impossible par la nature de l'espace et du temps que le réel soit d'abord de l'essentiellement inapparaissant qui entre ensuite en apparition. Le réel n'est pas une apparition. Nul n'en doute, c'est cela même qu'il a de réel. Il n'entre pas dans le paraître, mais il est défini, ou tout simplement par conséquent il *est* comme paraître. C'est pourquoi l'instance de vérité est le perçu, et non le construit intelligible dans l'expérience. La possibilité de l'expérience, comme dit Kant, c'est là le lieu de la philosophie transcendantale (comme cela ressort de tous les textes), et non pas la détermination d'un objet par la connaissance à l'intérieur d'une expérience déjà posée. Lorsque Kant dit "possibilité de l'expérience", il ne s'agit pas de l'expérience de Torricelli, il s'agit de l'*empeiria* elle-même, c'est-à-dire ce qui est essentiellement praticable par la conscience simple. Il est vrai qu'il est maladroit d'appeler la perception "expérience", mais la « maladresse » de Kant, c'est le problème de l'équivoque originelle de sa pensée.

Du texte lu, il faut donc retirer cet avertissement, que la réunion des "apparences" dans le faux-objet de science n'est possible que parce que l'objet effectif de la perception ne manque jamais à l'investigation scientifique. Il n'y a donc pas de science coupée de la perception. Jamais. Ne pas se faire illusion là-dessus, par exemple sur la physique mathématique. Nous aurions tendance à croire qu'elle est d'abord mathématique, puis ensuite physique. Ce qui serait surprenant, car ce serait dire qu'il y a une logique de l'homme en tant que subjectivité coupée totalement du monde, subjectivité interne qui pourtant se révélerait être prophétique à l'égard du monde : des prototypes mathématiques qui se révéleraient être les matrices du réel. Ce n'est pas le cas. Il est certes toujours possible d'extrapoler, et, en face de structures physiques mal connues, de tenter des systèmes mathématiques pour voir s'ils vont exprimer les résultats de façon suffisamment englobante. Mais il faut attendre que l'expérience

décide de la valeur et du sens de ces « réussites » elles-mêmes. Ce qui fait qu'il y a une scission fondamentale entre les physiciens et les mathématiciens, bien plus profonde que leur collaboration au sein de la physique mathématique. Il faudrait interroger dans ce sens les travaux de De Broglie et de Vigier.

5 – LA NOTE DU § 16 :

« L'unité analytique de la conscience s'attache à tous les concepts communs en tant que tels ; par exemple, si je conçois du *rouge* en général, je me représente par là une qualité qui (comme caractère) peut être trouvée quelque part, ou liée à d'autres représentations; ce n'est donc qu'au moyen d'une unité synthétique, préconçue possible, que je puis me représenter l'unité analytique. Une représentation qui doit être conçue comme commune à *des choses différentes (als verschieden gemein)* sera considérée comme appartenant à des choses qui renferment (*an sich haben*) encore, en dehors d'elle, quelque chose de *différent* ; il faut par conséquent la concevoir auparavant comme unie synthétiquement à d'autres (ne serait-ce qu'à des représentations possibles), avant qu'on puisse concevoir en elle l'unité analytique de la conscience qui la transforme en *conceptus communis*. L'unité synthétique de l'aperception est donc ainsi le point le plus élevé auquel il faut rattacher tout l'usage de l'entendement, même la logique entière et, après elle, la philosophie transcendante. On peut dire que ce pouvoir est l'entendement même (*ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst*). »¹²

Tel est le texte de cette note, dont nous disions il y a quinze jours qu'elle mérite, ou plutôt qu'elle exige son commentaire propre. Pour quelle raison il en est ainsi, c'est ce qui apparaîtra chemin faisant ; il nous suffit en commençant, pour justifier l'importance accordée à ces lignes, de souligner qu'elles constituent une approche de « *ce pouvoir qui est l'entendement lui-même* », selon les propres mots de Kant. Cette dernière formule à elle seule renverse une représentation paresseuse, mais très courante, de la pensée kantienne, selon laquelle cette pensée se laisserait purement et simplement définir comme une « philosophie d'entendement ». La note du § 16 nous conduit plutôt à considérer la pensée de Kant comme « une philosophie qui recherche l'entendement », ou plus simplement (d'après un sous-titre d'Alain) comme la « recherche de l'entendement ». En quel sens l'entendement devient-il quelque chose qu'il faille « chercher » ? Sur quel terrain, dans quel genre de pays-de-la-pensée, s'effectue la recherche de ce que Kant nomme, de façon volontairement obscure : « ce pouvoir (*dieses Vermögen*), qui définit ce que l'entendement est » ? Ces questions, le texte même de la note doit nous conduire à les poser, à apprendre à les laisser se poser.

Ce texte s'ouvre en effet par le rappel de la définition traditionnelle de l'entendement, définition dans laquelle l'entendement apparaît comme quelque chose de « bien connu » et qui n'a pas besoin d'être recherché. L'entendement, c'est la faculté des concepts :

« L'unité analytique de la conscience s'attache à tous les concepts communs en tant que tels ».

Le *conceptus communis*, c'est un terme consacré de la logique classique, mais c'est peut-être surtout une tautologie. Le concept est en soi « représentation de

¹² *Critique de la Raison pure, Analytique des Concepts*, § 16, note. Trad.cit. p. 111.

représentation”, représentation commune à plusieurs autres. Pour autant que les catégories chez Kant ne sont pas des concepts communs, mais autant d’indices de l’unité originellement synthétique de l’aperception, elles ne devraient donc plus aucunement être appelées concepts. Mais au lieu d’essayer de mettre en ordre le vocabulaire, essayons de comprendre les choses :

« par exemple, si je conçois du *rouge* en général, je me représente par-là une qualité qui, comme caractère, peut être trouvée quelque part, ou liée à d’autres représentations ... »

Le *rouge* en tant que tel, c’est, en effet, la représentation de représentations que j’ai eues effectivement, en voyant une robe rouge, un coucher de soleil rouge, des cerises rouges, etc. Dans cette représentation de deuxième degré, je me représente ce que les premières ont en commun. C’est là ce que Kant appelle l’unité *analytique* de la conscience. Le mot peut d’abord être compris en-dehors de tout savoir philosophique (et notamment en dehors du contexte de la Raison pure) ; il signifierait alors que la conscience “analyse” le perçu dans sa richesse au lieu de se contenter de le percevoir, pour y ramasser par conséquent des similitudes, pour s’élever à l’“abstrait” : le “rouge” *comme tel*, le “chaud” *pris en lui-même*, le “dangereux” *en soi*, etc. Que toute notre pensée procède ainsi par des “concepts” qui ne sont pas rigoureusement attachés à tel ou tel objet, mais qui sont plutôt détachés, et propres à en nommer une quantité, c’est bien certain. Le “dangereux” finit par se comprendre de soi-même et par se reconnaître lui-même dans telle ou telle situation, qu’il prend ainsi sous son nom. Mais ce pouvoir de répandre une communauté de signification sur une expérience qui, prise en tant que simple contenu perceptif, est au contraire éparpillée, n’est pas le plus haut de la pensée. Car il est seulement, selon Kant, le pouvoir d’une unité *analytique*. Avant de rappeler ce que Kant entend par-là, il faut reconnaître que ce pouvoir des concepts communs est pourtant celui que la tradition considère appartenir en propre à l’homme en tant qu’homme. Cette capacité de s’élever au-dessus du contenu perceptif immédiat, afin d’accéder à son *sens* (le sens étant la communauté qui est capable de réunir les expériences et par-là de les faire voir une nouvelle fois, ou même de faire voir ce qui n’est pas contenu simplement dans le perçu, mais constitue un nouveau niveau où ce que les représentations ont en commun existe, pour ainsi dire, pour soi-même, comme une sorte de schème pour l’esprit et pour l’esprit seul : le dangereux, l’agréable, le nécessaire, l’égal et l’inégal – il y a des concepts en ce sens à l’infini – c’est généralement ce que nous croyons être l’exercice premier de la pensée. Mais selon Kant, ce n’est pas le cas. Cet exercice est encore seulement “analytique”.

Est analytique, selon Kant, tout jugement dans lequel *praedicatum inest subjecto*. Remonter à la signification de cette formule dans la construction métaphysique leibnizienne nous entraînerait trop loin. Bornons-nous à comprendre en quel sens l’unité par concept commun relève aux yeux de Kant du jugement analytique, c’est-à-dire du jugement dans lequel *le prédicat est dans le sujet*. Cela suppose d’abord que le concept soit compris comme un jugement ; alors que le jugement est généralement compris comme la détermination d’un concept par un autre, du concept du sujet par le concept

du prédicat : la robe est rouge. Mais le cercle dans lequel tournent jugement et concept est un cercle classique (ce qui ne veut pas dire qu'il ait été jamais éclairci). Car le concept est déjà manifestement le produit d'un jugement. Nommer "la robe", c'est juger que cette étoffe que je vois dans l'armoire appartient à une certaine communauté de signification elle-même multiple : c'est "subsumer" cette étoffe sous les concepts d'utilité (à cause du froid), de devoir (pudeur), de rang social (on ne sort pas en jupe et en chandail), etc., etc. Bref, la robe n'est un concept que parce qu'elle cristallise une série de jugements, lesquels de leur côté mettent en rapport des concepts. Ce cercle, nous le laisserons cependant pour l'instant de côté ; d'abord parce que, si l'entendement ici tourne en rond dans son usage philosophique, cela ne pourra sans doute être compris que si nous comprenons « *le point le plus élevé auquel il faut rattacher tout l'usage de l'entendement* ». Prenons donc garde de vouloir expliquer la note du § 16 de l'*Analytique* kantienne par des notions dont la compréhension dépend entièrement de ce que cette note, et elle seule, doit nous faire penser. Ensuite, parce que, concept ou jugement, l'important pour nous maintenant est seulement de déterminer en quoi consiste le caractère analytique de l'unité de la conscience qui se trouve en eux.

Le concept du rouge en général, comme dit Kant, est analytique en ce sens que le prédicat ne me fait pas sortir du sujet. Ce qui veut dire qu'entre les différentes choses rouges perçues et leur caractère commun d'être rouges, la conscience effectue un passage qu'elle ne perçoit même pas comme un passage. Elle ne franchit pas, pour atteindre à la *communauté* conceptuelle, le fossé d'une différence. C'est du moins ainsi que nous sommes obligés de comprendre, en nous guidant *a contrario* sur ce que la suite de la note déclare concernant au contraire l'unité synthétique.

Cette explication du caractère analytique des concepts communs étonne. Car enfin s'il n'y a pas de différence à franchir entre les cerises, la robe, le coucher du soleil, pour s'élever à la notion même du rouge-en-tant-que-tel, alors le concept est au niveau du perçu. Et ce n'est certainement pas ce que Kant veut dire.

Mais Kant en réalité ne se soucie pas du tout ici de faire une théorie psychologique de la genèse des concepts. Il ne cherche ni à résoudre, ni même à poser le problème du passage de la diversité *des* représentations à leur communauté en *une* représentation d'un certain "caractère". Il tient tout cela pour acquis, et ce qui l'intéresse, c'est que cette unité-là de la conscience est seulement analytique.

Mais que veut dire "analytique" ? Notre question revient toujours. La réponse, d'après l'ensemble de la note, c'est qu'il faut nommer analytique une unité qui franchit certes une quantité de "différences" dans ce qu'elle unit, mais non pas LA Différence à laquelle seule la *Raison pure* toute entière s'intéresse, celle de la représentation et de l'objet, différence dont l'unité est en elle-même la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire du paraître. Seule l'unité de *cette* différence est véritablement l'unité "synthétique".

Ce que Kant veut donc montrer, c'est que toute unité analytique suppose une telle unité synthétique ; c'est que l'homme comme *connaissant*, capable de ramasser une communauté de signification dans les diversités perçues (ou celles-ci dans celles-là :

toujours le “cercle” analytique), suppose encore, si on peut dire, l’homme transcendantal, celui dont la pensée est liée au réel autrement encore que par le pouvoir de connaissance, plus originellement que par ce pouvoir, d’un lien non pas postérieur au perçu, mais *condition* du perçu lui-même, condition de la première position du réel avec lui-même (synthèse originelle). C’est cette unité ontologique que Kant estime être le point de rattachement de toute unité épistémologique, de tout usage de l’entendement. C’est elle qui *est* l’entendement lui-même.

Ce que la suite du texte appelle la “liaison” de la représentation rouge à d’autres représentations, c’est sa liaison dans la chose perçue à tous les autres aspects « sous lesquels un corps se fait reconnaître » pour parler comme Descartes. Non plus donc la liaison horizontale par laquelle, des choses étant déjà perçues, je réunis en une représentation commune leur caractère d’être rouge ; mais pour chacune de ces choses la liaison pour ainsi dire verticale de leur aspect rouge à tous leurs autres aspects, c’est-à-dire ce qui réunit ce rouge et ces autres aspects en aspects de la même et unique chose, en une chose : bref le rapport de tout le paraître à sa forme objective. C’est là LA différence dont l’unité est synthétique.

À vrai dire cette signification du texte est assez cachée dans le texte même ; non pas parce que Kant, par malheur (un malheur qui serait vraiment bien fréquent), n’aurait pas su dire exactement ou avec clarté ce qu’il “voulait dire”. Mais parce que Kant exprime en termes de *différences de représentations* (comme liaison d’une représentation à des représentations “autres”) la *différence de la représentation à l’objet*. Or cela *est* l’équivoque constante de la pensée de Kant, et non pas seulement une imprécision qui se répandrait du dehors sur une pensée parfaitement claire. On en jugera par un autre texte, tiré de l’*Analytique des concepts*, où l’équivoque est élevée au rang d’une question, sans pour autant parvenir à se soulever au-dessus d’elle-même. Il s’agit du célèbre exemple de la maison dans la deuxième analogie de l’expérience :

« Ainsi par exemple, l’appréhension du divers dans le phénomène d’une maison placée devant moi est successive. Or, si on demande si le divers de cette maison elle-même est en soi successif, personne assurément ne l’admettra. Mais dès que j’élève mes concepts d’un objet jusqu’à leur signification transcendantale, la maison n’est plus un objet en soi, mais seulement un phénomène, c’est-à-dire une représentation dont l’objet transcendantal est inconnu. Qu’est-ce donc que j’entends par cette question : comment le divers dans le phénomène (qui n’est pourtant rien en soi) peut-il être lié ? Ce qui réside dans l’appréhension successive est considéré ici comme représentation ; et le phénomène qui m’est donné, quoique n’étant rien de plus qu’un ensemble de ces représentations, est considéré comme l’objet de ces mêmes représentations, objet avec lequel doit concorder le concept que je tire des représentations de l’appréhension. On voit tout de suite que puisque la vérité est l’accord de la connaissance avec son objet, il ne peut être ici question que des conditions formelles de la vérité empirique, et que le phénomène, par opposition avec les représentations de l’appréhension, ne peut être ainsi représenté que comme un objet de l’appréhension distinct de ces représentations, puisque cette appréhension est soumise à une règle qui la distingue de toute autre et qui rend nécessaire un mode de liaison du divers. Ce qui dans le phénomène renferme les conditions de cette règle nécessaire de l’appréhension, c’est l’objet. »¹³

¹³ *Critique de la Raison pure*, trad. cit. p. 184.

Que cette équivoque fondamentale de la représentation et de l'objet ne nous empêche pas maintenant de donner à la note du § 16 tout son sens. Celui-ci consiste en ce qu'il y a une certaine différence, constitutive du perçu, auprès de laquelle toutes les différences du contenu ne sont encore rien, et même *sans laquelle* elles ne seraient, à la lettre, rien. La pensée profonde de Kant, c'est finalement qu'il n'y a pas d'unité analytique, c'est-à-dire d'unité du contenu en tant que tel. Mais allons lentement.

Pour m'élever à cette espèce de conduite générale qu'est pour moi le *rouge*, lequel peut être aussi bien, à cause de cette généralité, symbole, par exemple de la colère, ou du martyr, etc., pour qu'un schème acquière ainsi l'existence, pur schème qui n'est égal ni à ce rouge ni à cet autre rouge, mais qui est LE rouge, duquel tous les rouges concrets emprunteront finalement leur sens pour moi, il faut que le chemin inverse ait été fait. C'est-à-dire qu'il faut d'abord que le rouge ait été saisi en liaison avec ... quoi ? Avec d'autres représentations *de la même chose*, de cette chose qui est rouge, mais qui est aussi rugueuse, qui est aussi encombrante, qui est légère ou lourde, etc. Sans cette liaison objective des "qualités", aucune d'entre elles ne se qualifierait comme elle fait, c'est-à-dire ne paraîtrait, ne serait un des visages de l'expérience. Le "quelque chose de *différent*" que la chose perçue renferme (*an sich hat*) par rapport à l'autre chose perçue, outre leur caractère commun d'être rouge, c'est l'appartenance du rouge à quelque chose, à *cet* objet. La division objective, c'est ce qui empêche la monotonie informe des contenus sentis, incapables de s'élever par eux-mêmes à la diversité réelle dans laquelle je les éprouve en fait, c'est-à-dire comme ceci et cela, et encore cela : "rouge". Or cette différence, il ne faut pas la comprendre comme une différence qui s'ajoute au senti, comme tel ; cette appartenance à l'objet n'est pas seulement ce qui arrive à du qualitatif pur subsistant déjà comme tel : mais c'est le moment originel de la qualification. Ce qu'il y a de vraiment rouge dans le rouge, c'est la chose.

Étonnante façon d'expliquer d'où naît la pensée. Ce que Kant essaie de montrer ici sous un langage apparemment abstrait, c'est qu'il n'y a pas de pensée abstraite ; c'est que toute pensée qui est capable d'abstraire de l'expérience des communautés de significations, a besoin d'abord de l'origine, c'est-à-dire de la forme objective du paraître. Le concept commun a besoin d'abord que ce dont il est le concept ait été saisi dans une autre communauté, cette fois dans une communauté réelle. Le rouge doit être saisi dans une communauté réelle avec l'étoffe dont il est le rouge, avec l'objet même.

Avant de passer à une connaissance "analytique" du monde, il faut d'abord qu'il y ait un monde, c'est-à-dire qu'il faut que ce fameux rouge, dont Kant prend l'exemple, ait été vu et saisi en lui-même, ce qui n'est possible qu'au sein de la différence de lui-même à l'objet. Il faut que la qualité se soit qualifiée, pour qu'ensuite elle puisse être recueillie et reconnue en d'autres. Il faut donc qu'elle soit liée avec quelque chose d'absolument différent. Quoi donc de différent ? Et même elle *n'est* que liée dans le différent, parce que le rouge-en-tant-que-tel, ça n'existe pas : il est toujours le rouge rugueux de la brique, le rouge laineux du tapis. Mais cette rugosité, cette lainosité, cette appartenance charnelle à l'objet perçu (où c'est *la brique qui est rouge, la laine qui est*

rouge), ce ne sont pas des particularités qui s'ajouteraient à un concept du rouge comme tel, pour simplement le spécifier. Au contraire : je ne m'élèverais jamais à la conception du rouge si celui-ci n'était d'abord constamment lié à la forme objective, réelle de la perception. Comment Kant peut-il affirmer cela ? Comment le sait-il ? C'est au fond ici l'analyse de la qualité dans son sens transcendantal qui est sous-entendue, à savoir qu'il n'y a pas de moment qualitatif pur comme tel, à titre de coïncidence de la conscience avec une détermination posée en soi. Autrement dit, qu'il n'y a pas de contenu sensible pur, de senti pur. Mais ce qui fait que le senti *peut* être senti, c'est qu'il est lié à quelque chose d'originellement différent. Le senti n'est pas, sinon comme un moment de l'intuition, c'est-à-dire qu'il est la façon dont s'ouvre effectivement le temps d'une chose, dont s'ouvrent ensemble la chose et le temps. Il y a d'abord quelque chose qui est nécessaire avant la conception, c'est la perception. Mais la perception n'est précisément pas quelque chose d'inférieur à la conception ; elle n'est pas simplement une conscience qui serait livrée aux contenus et qui construirait des cohérences par concepts communs (ce qui ne serait, dans ce cas, pas possible) ; mais il y a une *autre* cohérence du monde que celle des concepts, et par laquelle seulement celle des concepts devient possible, une cohérence originelle. Je ne peux jamais mettre le réel avec lui-même par concepts. L'unité *synthétique* est une unité qui *pose-ensemble*, non pas des caractères déjà perçus dans la communauté d'un concept abstrait, c'est-à-dire extrait d'expériences déjà là, mais "en dessous" – et pour que cette analyse qui recueille les similitudes soit possible – il faut qu'il y ait une cohérence d'un tout autre type, une cohérence synthétique qui mette ensemble le prétendu contenu, la chair même du sensible, avec ce qui n'est donné dans aucun contenu mais qui est leur forme à tous et leur tenue à tous : ce que Kant, lui, appelle l'"objet".

Il y a chez Kant un sens du réel qui nous dépasse beaucoup. Analogue à celui du peintre moderne ; et il n'est pas sûr que nous aurions pu vraiment lire Kant si nous n'avions vu les tableaux de Cézanne. Ce que Kant essaie de dire, d'approcher d'une façon ou d'une autre, c'est que le réel ne peut pas être obtenu, à partir d'une dispersion sensorielle, par concepts communs. Le réel par conséquent est, d'avance, ce qui est en deçà ou au delà de mes conceptions quelles qu'elles soient. Il est ce qui confond originellement l'esprit, pour autant que l'esprit croit que son vrai lieu est dans la reconnaissance de la similitude des contenus donnés, dans le pouvoir analytique de connaissance. Mais lorsqu'il s'agit du "même", de comprendre en quoi l'expérience est une, cohérente, accessible, il ne peut jamais y avoir là une instance abstraite, un moment abstrait. Avant que tous les rouges soient le même dans le concept du rouge, il faut que tout le paraître soit le même dans la forme d'un monde. Avant tout exercice de la connaissance dans le contenu de l'expérience par classements, catalogues, constitution de systèmes intelligibles, il faut qu'il y ait une position originelle et objective du paraître : c'est là que l'entendement est effectivement inséré. Mais l'entendement n'est plus, à ce moment-là, le pouvoir des concepts, bien que Kant le définisse toujours ainsi ; ou alors cette conception est vraiment une "conception" primitive du réel, non pas

comme mon acte, mais au sens d'une genèse où le réel et le je pense sont conçus primitivement ensemble. *Avant toute conception de la chose, il y a une "conception" qui est la chose même.*

« ... il faut par conséquent la concevoir auparavant comme unie synthétiquement à d'autres... avant qu'on puisse concevoir en elle l'unité analytique de la conscience qui la transforme en *conceptus communis*. »

Qui la transforme en *conceptus communis* : c'est-à-dire que le concept s'empare d'une solidité du réel qui ne lui appartient pas, mais qui lui est littéralement donnée, et qui est du niveau originel de la perception. C'est cette origine qui est "le plus haut" pour la pensée de Kant, auquel il faut "tout rattacher". Ainsi le cœur de la doctrine n'est pas du tout la connaissance par concepts communs dans l'expérience, mais c'est la possibilité de cette connaissance. Or cette possibilité n'est pas elle-même de nouveau une connaissance, ou alors au sens où elle est la naissance commune du Je pense et de la détermination objective de l'intuition. Le réel n'est jamais en effet ce que je peux *obtenir au terme* d'une similitude des contenus. Ce n'est pas parce que tout ce plafond, là-bas, est gris en tous ses côtés, que lorsque je le parcours ma conscience (cela est un mythe, et justement un mythe intenable), confiée au pur contenu, ou pur gris comme tel, serait renvoyée de gris en gris et ainsi, parce que le contenu serait toujours le même, elle aurait toujours affaire au même objet, à la même chose. Mais la chose et le même ne sont pas au niveau du contenu sensible : si le gris est le même, c'est à cause de la chose. Ce n'est pas parce que la coloration est constamment la même, ce n'est pas parce qu'il y a unité analytique, ressemblance, concept commun, forme commune des contenus sensibles, que le réel tient ensemble. Mais à l'inverse, le contenu sensible est tenu ensemble, et capable par là de révéler son unité analytique, il est tenu ensemble par l'objet même, lequel "objet même" est l'absolument "différent" des déterminations sensibles : il est leur détermination à toutes. Ce qui veut dire que le réel ne s'accumule pas, et c'est toujours la même analyse, qu'il s'agisse de l'*Esthétique* ou de n'importe quel texte de l'*Analytique*. Il y a toujours une même pensée chez Kant, c'est que l'unité est la forme originelle du réel et non pas simplement l'unité abstraite d'une connaissance s'exerçant sur lui, que par conséquent l'entendement – la possibilité de la pensée – est vraiment lié à la possibilité de l'objet. C'est là ce qui constitue l'homme comme raison. Où il est défini comme raison, c'est au niveau du perçu, non au niveau du raisonnement. L'homme selon Kant est raison dans son existence même, si on peut dire. Il est raison au niveau du perçu, et seulement ensuite capable pour cela de se développer comme homme qui analyse les contenus et qui a le pouvoir du même, qui a le pouvoir de n'être pas la conscience dispersée comme on imagine qu'est la conscience animale. Encore que la conscience animale est dispersée dans une certaine globalité ; mais ces globalités ne se rejoignent jamais ; le perçu ne débouche jamais sur le conçu. Mais si le perçu chez moi débouche sur le conçu, si au lieu de foncer comme le taureau de rouge en rouge, l'homme est essentiellement celui qui s'arrête et conçoit le rouge ; si au lieu d'être jeté chaque fois et comme aspiré par le monde, il est celui qui le voit pour

ainsi dire une deuxième fois paraître, qui le voit dans un recul, et par conséquent le remarque, comme on dit, cette naissance du réflexif dans le perçu qui, au lieu de m'entraîner constamment dans le contenu, me donne l'ampleur ou l'envergure d'analyser le contenu dans ses similitudes et différences, par conséquent pour ainsi dire de m'en retirer afin de le mieux voir – cette naissance du réflexif, d'où vient-elle ? Elle n'est possible que parce que le perçu lui-même témoigne d'une conception, mais cette fois en un sens non-analytique, en un sens où ce qui est "mis-ensemble", ce n'est pas du déjà-perçu avec du déjà-perçu pour l'y comparer, mais c'est véritablement le perçu avec lui-même dans sa venue à paraître originelle. Il y a comme une intelligence des choses qui est la position de la chose même. Intelligence des choses dans laquelle je comprends le sensible. Non pas que j'y comprenne quoi que ce soit, non pas que j'en abstraie les caractères communs, mais dans laquelle le sensible est pris, est rendu essentiellement accessible et capable de supporter l'unité, capable d'offrir l'unité.

Cela veut dire que la conscience de l'homme est telle qu'elle ne peut pas se concevoir comme arrivant après coup aux choses, à partir de l'informe comme tel, ou à partir du divers comme tel. Il est vain de s'imaginer que je construis petit à petit des cohérences perceptives. Cela est vrai si je considère le contenu de la perception de façon analytique ; et bien sûr il faut se familiariser avec les lieux nouveaux, avec un nouveau climat, etc. On peut imaginer tout ce qu'on veut dans ce domaine en fait de mise au point, d'approximation perceptive ; mais le perçu lui-même est tout autre chose que la constitution d'une cohérence psychologique. Il est un ordre – qui permet d'ailleurs que ces constitutions de cohérences psychologiques aient lieu, et en même temps que se produisent par rapport à elles des désordres – il est un ordre lui-même d'un autre ordre : l'ordre transcendantal. Qui désigne quoi ? Qui désigne le fait que le divers est toujours le fils de l'univers. L'homme assiste à toute chose à partir de l'origine. Mais cette origine, qu'est-ce que c'est ? Ce n'est rien de plus que la façon dont les choses sont elles-mêmes posées ; ce n'est pas un domaine mystique ou lointain, encore qu'il soit aussi "différent" qu'on veut, et inaccessible. Mais il n'y a justement pas à y accéder ; la vérité n'est pas ce à quoi il s'agit d'accéder, elle est d'abord la figure du réel. Elle est donc d'abord ce qui m'est entièrement donné et au niveau de quoi "je suis" : c'est "l'entendement lui-même", dit Kant, et ensuite la possibilité de tout usage. Ainsi l'entendement est d'abord donné autrement que dans l'usage. Si l'homme est capable de rassembler le divers dans la signification abstraite et de manipuler ce qui n'est pas dans les choses, mais qui les nomme et les rassemble toutes, s'il est capable de posséder une sorte d'anticipation et de reconnaissance préalable de l'événement, de telle façon que tous les rouges qu'il rencontrera il les rencontrera effectivement "sous le concept", "sous" le rouge comme tel (ce qu'il appelle "comprendre"), cela n'est possible que par un autre lien. Cette ouverture du réel devant la connaissance n'est possible que par un autre lien et une autre ouverture qui est "l'entendement même". L'entendement même, c'est donc être-au-monde. Ce n'est donc pas "entendre" ceci ou cela, "s'y entendre" en quelque chose, posséder des concepts, avoir des idées. Avoir des idées n'est pas la

définition de la pensée. Mais la pensée est d'abord définie réellement (non épistémologiquement) : c'est qu'elle ne résulte jamais d'une prétendue fréquentation d'un senti purement divers ou informe, mais qu'au contraire toute diversité est contenue dans sa différence originelle avec ce dont elle est toujours la position et l'annonce, à savoir l'"objet". Qu'est-ce que l'"objet" dans le mur ? Voilà le type de la question philosophique.

Qu'est-ce que l'"objet" dans le mur ? L'objet n'est rien qui soit égal à telle ou telle détermination sensible, puisque toutes les déterminations sensibles ne sont jamais que des aspects de l'objet. Alors, qu'est-ce donc que l'objet ? Il est ce qu'aucun contenu ne me permettrait d'atteindre, s'il fallait en passer par de purs contenus. Il est donc pour moi en fait cette vérité, qu'il n'y a pas de purs contenus, que la conscience n'est pas un pouvoir de représentation (ou plutôt une impuissance de représentation) jeté à chaque instant en pâture à l'informe ou à la diversité comme telle. L'objet dans le mur, ce n'est pas autre chose que la position primitive du sensible qui, par rapport à tous les aspects primitivement posés, est toujours différente, en sorte que leur unité est synthétique. Le jugement synthétique chez Kant "synthétise" finalement l'étant avec son être. Il est *ontologique*. C'est-à-dire ici qu'il est la condition de possibilité du paraître. Il n'y a pas de "paraissant" si le donné est simplement du juxtaposé, du perdu ; il n'y a pas d'objet à titre d'objet perdu. Mais au contraire le monde est sauvé d'être le terrain vague d'un magma psychologique où il n'y aurait que des équilibres précaires. Il est originellement un sens, il est le lieu d'une unité. Que le réel soit le lieu d'une unité, ou d'une vérité, c'est ce dont nous ne pouvons nous apercevoir simplement en tant qu'hommes connaissants. En tant qu'hommes connaissants, d'abord l'objet nous échappe toujours ; la nature est toujours l'au-delà de la science. Ensuite la raison du pouvoir que, malgré cette différence irrémédiable, la science possède tout de même de déterminer les choses, la raison de ce pouvoir, vue à partir de ce pouvoir même, reste dans le pur mystère, dans une sorte de confiance qu'il y a un rapport de l'homme et de l'univers. Les savants sont donc tous des humanistes. Mais comme ce rapport de l'homme à l'univers n'est pas au niveau où il *s'exerce* dans la science, nous n'avons jamais affaire qu'à des rationalités séparées.

Il se trouve que l'homme entretient des dialogues avec l'univers, qui ont l'allure de dialogues primitifs en ce sens qu'ils ne "résultent" pas des choses, ni d'ailleurs d'une subjectivité qui n'aurait affaire qu'à elle-même, mais qui sont des révélations de ce que les choses étaient déjà et qui pourtant ne se voyait pas encore en elles. Mais cet étonnant pouvoir d'entretenir des dialogues, au niveau des dialogues effectifs que j'entretiens dans la connaissance de l'objet, est toujours un pouvoir fragmenté. La nature de la mathématique (pour autant qu'il y a une nature de la mathématique) ne rejoint pas celle de la physique, qui ne rejoint pas celle de la chimie, qui ne rejoint pas celle de la biologie, qui ne rejoint pas celle de la psychologie. Si même on se rassure à peu de frais en rangeant toutes ces unités du monde sous l'unité encore plus générale de la "science", il reste que la nature de l'art, la nature de la peinture, ne rejoint pas celle de la

science. Et ainsi du reste. Et cependant je ne peux vivre avec des consciences parcellaires. Il y a un niveau où toute “rationalité” est contenue *en principe* (“en principe” ne veut pas dire qu’elle ne l’est pas “en fait” : le principe ici ne s’oppose pas au fait, il est vraiment le *principium*, le jaillissement premier, le “fait” absolu). Il y a un lieu d’où, ensuite, le réel pourra s’offrir à des apparitions rationnelles de différents types. Ce lieu est le lieu de son “apparaître” primitif, c’est-à-dire la perception. Par conséquent, le plus haut de la pensée, la seule instance où je puis m’assurer que l’unité de la chose est l’unité de la pensée n’est aucunement déterminée ; c’est la perception même. Ainsi toute la pensée est dans la perception, mais en même temps dans la perception, elle n’est pas connaissance de ceci ou de cela, selon telle ou telle détermination. Si bien que ce “plus haut”, cette source de tout langage, est en même temps le plus silencieux. Le lien que l’homme entretient simplement en tant que percevant, avec l’univers simplement en tant que paraissant, ce lien est source de tout autre langage : l’unité synthétique source de toute unité analytique, comme dirait Kant ; mais en même temps cette source de tout langage est, en un sens, silence. C’est ce qui fait la difficulté de la philosophie. Car ce qu’elle reconnaît comme le *logos*, c’est-à-dire la parole, cela ne se déclare pas dans les choses. Que les choses ne sont que par origine, qu’elles ne sont ce qu’elles sont, c’est-à-dire des choses se montrant (phénomènes), que parce qu’elles sont le berceau d’une unité, *cela* ne transperce pas dans les choses, ne transparait pas en elles, ne *s’indique* pas (“point de marque ni d’indice”, selon Descartes). En ce sens, il n’y a pas de domaine ou d’expérience philosophiques. Cette unité ne peut être atteinte que discursivement et à partir de la supposition inverse : lorsque j’essaie de comprendre comment une conscience qui n’aurait affaire qu’à elle-même pourrait se représenter un monde qui ne serait qu’en lui-même, et que je découvre que cela n’est pas possible et que le pont du temporel ne s’établira jamais de l’un à l’autre. Mais comme, en fait, le monde paraît, il y a donc une unité primordiale : c’est là le ressort de ce que Kant appelle la déduction. Mais de quelque façon nous ne pouvons jamais atteindre cette unité que du bout des doigts, et ce langage primitif qu’est le paraître, il faut le respecter dans sa façon de parler, qui, au-delà de la confusion des langues abstraites, laisse d’abord régner un incroyable silence.

Ainsi la philosophie est, non point d’elle-même, mais par situation, “quelque chose de difficile”, et si le jargon, le *distinguo*, l’obscurité fleurissent dans le langage philosophique, c’est ce qui arrive quand un langage essaie de répondre au bruissement d’un silence.