

B
20.5
UL
1991
Q7
1

ANDREW QUINN

SUJET ET REPRÉSENTATION
ESSAI SUR LE TRANSCENDANTALISME, SON SENS PROBLÉMATIQUE,
"TOPOLOGIQUE" ET "RELATIONNEL"

Thèse
présentée
à l'École des gradués
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

OCTOBRE 1991

c droits réservés 1991



896175

ANDREW QUINN

SUJET ET REPRÉSENTATION
ESSAI SUR LE TRANSCENDANTALISME, SON SENS PROBLÉMATIQUE,
"TOPOLOGIQUE" ET "RELATIONNEL"

I

Thèse
présentée
à l'École des gradués
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

OCTOBRE 1991

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage est le résultat d'un labeur soutenu par celles et ceux qui, dans l'amitié, m'ont accompagné. Voilà peut-être qui donne raison à Derrida, *la signature est le réseau de plus d'un nom*. Je dois la poursuite et l'achèvement de cette recherche à la patience et l'amitié de mon directeur, Laurent Giroux de l'Université de Sherbrooke, dont la confiance fut le plus grand des stimulants. Qu'il reçoive ici ma profonde admiration. Ma dette est grande aussi envers ces amis(es), Johanne Paré, Ginette Légaré, Christine Risi, André Carrier, Daniel Denis, Donald Dubé, pour leur apport et leur soutien constant. Que dire à celles et à ceux dont les encouragements à continuer me permirent d'entrevoir la réjouissance de l'achèvement, Jean-Pierre Ouellet, Daniel Lachance et surtout, Pierrette Boutin ainsi que ma fille Geneviève dont la tolérance seule m'enlève bien des mérites. Qu'ils reçoivent ici ma gratitude et mon amitié. Merci enfin à Marie-Hélène Plourde pour avoir tenu jusqu'au bout, fait du manuscrit un ouvrage lisible et d'une présentation rigoureuse. A toutes ces personnes, il me faut rappeler ces mots de Navarre: *L'écriture chasse la terreur et en crée de nouvelles. Mais d'abord elle respire. Elle abandonne. Elle plonge.*

Andrew Quinn

SUJET ET REPRESENTATION

Essai sur le transcendantalisme, son sens problématique "topologique" et "relationnel".

La philosophie classique va trouver chez Sartre, malgré les prétentions les plus révolutionnaires de ce dernier, son plus grand défenseur. S'il faut parler, à propos de Descartes, d'un centrement "cartésien" du sujet, et ce, en pleine révolution copernicienne, il importe de comprendre que Sartre va redoubler, par sa théorie de l'intentionnalité, l'effet de centrement opéré par Descartes, lui aussi en pleine époque de décentrements. En effet, à l'instar de Descartes qui assure la primauté ontologique de la conscience contre le malin génie, le Dieu trompeur, la folie et le rêve, Sartre va réassurer la primauté ontologique d'un être qui, dorénavant, n'est que "pour-soi", et ce, contre tout déterminisme, qu'il soit d'ordre psychanalytique, sociologique, économique ou autre. Par sa théorie du *néant*, Sartre ne fait au fond qu'infiniter la substance cartésienne à un degré d'être qui manque justement de tout ce qu'il faut pour "être". Ainsi, cet être ne saurait être déterminé autrement que par une reprise *intentionnelle*. Par là, et bien qu'il évacue de la conscience toute représentation pour laisser ouvert le vide stratégique qu'est le *néant*, Sartre n'en garde pas moins toute sa portée à la pensée représentative, dans la mesure justement où le substrat de la Représentation, à savoir le Sujet, est maintenu intact, comme est demeurée intacte la théorie de l'adéquation qui

assure que le connaissant "n'ajoute rien à la nature du connu". En ce sens, dans la mesure où l'ordre des *valeurs* prime sur l'ordre du réel, il nous faut parler, sur le plan épistémologique, du cartésianisme de Sartre. Sartre demeure un penseur pré-critique et ce, jusqu'au tout dernier tome de son étude sur Flaubert.

Il faudra attendre le transcendantalisme kantien, la constitution philosophique de la *finitude*, pour que le sujet cartésien soit véritablement ébranlé et le régime de l'*adaequatio* bouleversé, par le schématisme notamment. Nous voulons dire par là, et d'une manière plus générale, que la révolution copernicienne opérée par Kant constitue le seuil de notre modernité. L'*épistémè* structurale y trouve ses premiers fondements, ceux justement que Sartre va chercher à contourner. La philosophie du sujet se voit chez Kant retirer tout privilège. On ne retrouvera donc pas, comme chez le penseur de Koenigsberg, d'"assomption du sujet" comme on a trop souvent l'habitude de le répéter, mais bien, comme le diront Lacoue-Labarthe et Nancy, son "exténuation". La subjectivité transcendantale ne doit pas être soumise à une lecture cartésienne. Il nous est apparu que par le transcendantalisme se trouve ouverte une problématique du sens en dehors de la pensée représentative, le *sens* comme "production de sens". C'est là, dans ce qui nous semble constituer une "théorie générale des productions" (Deleuze), que la pensée structurale trouve son unité la plus profonde, désinvestissant le sujet libre, conscient et volontaire ainsi que le régime classique de

l'*adaequatio*. Ainsi, sur un même sol, ou si l'on préfère, dans un même espace, vont converger des penseurs aussi différents que Foucault, Deleuze, Lévi-Strauss, Bourdieu, Faye, Althusser... Nous croyons, en effet, que le "recours" au transcendantalisme kantien permet d'éclairer, comme le montre J. Petitot, d'un regard nouveau les apories constitutives des sciences de l'homme en leur caractère structural et dynamique, à condition d'admettre que l'anthropologie kantienne qui constitue la première grande représentation de l'homme, fonctionne aussi comme son désinvestissement systématique. Le sujet kantien répondant à l'exigence première de sa philosophie est "problématique". *A fortiori*, nous ne saurions retrouver chez Kant, après la première *Critique*, quelque retour en force de la théologie. Celle-ci se verra, comme le sujet, transcendantalisée. Dieu et l'homme seront soumis au règne d'une *analysis situs*. Dès lors, le sens devra répondre à des exigences topologiques et relationnelles. Kant a ouvert une époque, la nôtre.

Codes

OP	Oeuvres philosophiques
OL	Oeuvres et Lettres
A	Abrégé des six méditations
D	Discours de la méthode et essais
E	Entretien avec Burnam
L	Lettres
M	Méditations
R	Regulae
T	Traité de l'homme
OR	Objections et réponses
PA	Les passions de l'Ame
PR	Les principes de la philosophie
RV	La recherche de la Vérité par la lumière naturelle

TABLE DES MATIERES

	<u>Page</u>
TABLE DES MATIÈRES.....	i
INTRODUCTION GÉNÉRALE	
VOLUME I : L'ORDRE CLASSIQUE DES RAISONS ET SON REDOUBLEMENT: DESCARTES ET SARTRE	
PARTIE I: L'imaginaire cartésien : Descartes.....	26
Introduction:	27
1.0 La mise en place.....	32
1.1 Les Regulae.....	33
1.2 L'ego-centre.....	37
1.3 Le régime de conscience.....	41
1.4 Le doute méthodique.....	45
1.5 L'évidence.....	51
1.6 Le cogito et l'ontologie du moi.....	54
1.7 La conscience cartésienne.....	58
1.8 L'idée cartésienne: volonté et représentation.....	61
1.8.1 L'idée.....	62
1.9 Fondement et représentation: l'intuition intellectuelle.....	71
1.10 La liberté cartésienne.....	82
PARTIE II: Sartre.....	89
Introduction.....	90
CHAPITRE I : L'égologie sartrienne	
1.0 Introduction.....	99
2.0 L'ego.....	99
3.0 Husserl.....	102
4.0 Cogito et auto-réflexion chez Sartre.....	106
CHAPITRE II : De l'imaginaire à l'imaginarité	
1.0 Introduction.....	134
2.0 Conscience et absolu.....	136

	<u>Page</u>
3.0	Le problème du Néant..... 144
3.1	Heidegger..... 144
3.2	Sartre et Heidegger..... 149
3.3	Merleau-Ponty..... 154
4.0	Primauté ontologique : en-soi ou pour-soi?..... 158
5.0	L'imaginaire: l'intentionnalité..... 174
5.1	Le symbolique et l'image..... 175
5.2	La permanence du thème..... 183
5.3	Persistance de l'ontologie substantialiste du néant..... 187
5.3.1	Le néant positiviste..... 188
5.4	Les reprises digestives..... 192
5.5	Le néant mange-tout..... 197
6.0	Conclusion..... 205
CHAPITRE III : De l'ego à autrui	
1.0	Introduction..... 212
2.0	Ego et imaginarité : le circuit de l'ipséité... 214
2.1	Les destins court-circuités et procès de mise en valeur..... 217
3.0	Autrui et langage..... 223
3.1	Autrui comme horizon du procès de néantisation..... 225
4.0	Le circuit narratif du cogito : le champ de la Représentation..... 232
4.1	L'option subie..... 233
4.2	L'auto-biographie projetée..... 234
4.2.1	Langage signifié pour néant signifiant. 235
4.3	La persona sartrienne : résurgence du cartésianisme..... 242
4.3.1	L'égologie inversée..... 244
4.4	L'activité passive : l'étrangement..... 248
4.4.1	Le redoublement d'Autrui..... 250
5.0	La permanence du thème..... 252
6.0	Conclusion..... 253
CHAPITRE IV : Inconscient et mauvaise foi	
1.0	Introduction..... 258

	<u>Page</u>
2.0 L'option morale.....	259
2.1 Le cogito comme architecte ou archi-texte...	261
2.2 Economie de l'inconscient : rareté ontologique.....	262
3.0 Le vécu narré : le circuit narratif.....	268
3.1 L'ego intériorisé.....	269
4.0 Un transcendantalisme transcendant.....	273
4.1 Le néant comme centre de gravité.....	275
4.2 Epistémologie pré-critique.....	275
5.0 Conclusion : le néant comme jeu de pac-man ou l'ontologie de la présence à soi.....	280
CHAPITRE V : L'ontologie et le matérialisme	
1.0 Introduction.....	286
2.0 Le singulier irréductible.....	289
3.0 L'ontologie basculée à 360° : toujours la philosophie du sujet.....	290
3.1 La permanence de l'ontologie cartésienne....	295
3.2 L'altérité toujours-déjà recentrée.....	298
3.3 Le néant contre l'être.....	300
4.0 L'individualisme historiciste.....	303
4.1 La dialectique de l'individualité ou l'individuation de l'histoire.....	306
4.2 L'histoire ontologisée : la sphère du néant.	310
5.0 Le sujet recentré.....	312
5.1 Rareté ontologique et rareté matérielle : l'enchâssement.....	314
5.2 Le sujet Gustave comme reprise signifiante..	325
6.0 Questions de méthode : l'unité de l'ontologie..	327
CONCLUSION : La continuité révisée du cartésianisme..	
1.0 Liberté : idéalisme ou problématique.....	332
2.0 Le néant comme être des valeurs.....	333
3.0 Nouvelle cuisine classique.....	334

	<u>Page</u>
4.0 Le néant du peintre et devant, le tableau de soi.....	338
5.0 Le vécu : l'expérience du circuit narratif.....	340
5.1 La narrativité sartrienne.....	342
 VOLUME II : DE KANT AU REDOUBLEMENT DU TRANSCENDAN- TALISME DANS L'ÉPISTÉMÈ STRUCTURALE	
 INTRODUCTION.....	 348
PARTIE I : Kant.....	354
Introduction.....	355
 CHAPITRE I : Représentation et finitude	
1.0 L'idée critique.....	366
1.1 L'ontologie classique comme champ.....	367
1.2 Criticisme et anthropologie : la finitude....	369
1.3 La topologie kantienne : arpenter.....	371
1.4 La rupture de l'épistémè classique : la question critique.....	373
2.0 La transparence de la Représentation : <i>adaequatio</i>	377
2.1 Le vide du sujet.....	380
2.2 L'ontologie fractionnée.....	381
2.3 Transcendentalisme et ontologie.....	383
2.4 Reprise de l'ontologie : l'anthropologie....	388
2.5 Le phantasme de l'originaire et le problème du Système.....	393
2.6 L'épistémologie transcendantale.....	397
3.0 Représentation et finitude.....	399
3.1 La finitude, seuil des ruptures.....	404
3.2 L'illusion transcendantale.....	408
3.3 La détermination transcendantale.....	409
3.3.1 Les catégories.....	412
 CHAPITRE II : Topologie et métaphysique naturelle	
1.0 L'idée et l'inconditionné.....	419

	<u>Page</u>
1.1 Valeur objective des idées transcendantales..	420
1.1.1 Le texte de l'appendice de la première Critique.....	420
1.1.1.1 Topologie de la théologie : la théologie transcendantale.....	424
1.1.2 L'aporie de la finalité : le problématique.....	436
1.1.3 L'illusion.....	439
1.2 Dieu.....	442
1.2.1 Les preuves de l'existence de Dieu.....	449
1.2.2 Retour sur la finalité.....	454
2.0 Le symbolisme analogique : l'impensé de l'ontologie classique.....	458
2.1 Le transcendantalisme veut dire structuralité.....	463
2.1.1 Critique veut aussi dire "réglage" (Lebrun).....	464
2.2 La détermination topologique de la raison : l'illusion n'est pas circonstancielle.....	465
2.2.1 La croyance est un fait de raison.....	467
2.3 La raison métaphysique : la reprise de l'ontologie classique.....	472
CHAPITRE III: Le cogito désinvesti	
1.0 La crise du cogito.....	478
1.1 Substance et permanence dans le temps.....	480
1.1.1 Moi-substance.....	483
1.2 Le redoublement de l'ontologie par le principe de l'expérience.....	485
1.3 L'hétéronomie kantienne.....	486
1.4 L'illusion de la psychologie rationnelle.....	488
1.4.1 Les paralogismes.....	490
1.4.2 Sujet et Représentation.....	492
CONCLUSION : L'ÉBRANLEMENT DU PHILOSOPHIQUE.....	
494	
1.0 Le sujet philosophique.....	496
1.1 La liberté du <i>als ob</i>	499
1.2 <i>Als ob</i>	500
1.3 Le problématique : la reprise.....	502
PARTIE II : L'ÉPISTÉMÈ STRUCTURALE ET LE DÉPLACEMENT DU SUJET ET DU SENS	

	<u>Page</u>
INTRODUCTION.....	509
CHAPITRE I : Du langage de la mort de l'homme à la mort de l'homme dans et par le langage	
1.0 Le seuil critique.....	520
2.0 L'humanisme.....	529
3.0 Transcendentalisme : topologie contre historicisme.....	534
3.1 Le phantasme du réel.....	539
3.1.1 Le procès narratif : le troisième âge de la critique.....	542
3.1.2 Les transcendants historiques.....	548
4.0 Sujet et Représentation.....	552
4.1 L'expérience critique.....	556
4.1.1 Le sujet.....	559
4.2 Bourdieu : théorie générale des stratégies...	561
4.3 Le problématique.....	570
CHAPITRE II : Lévi-Strauss : l'anthropologie comme dissolution de la figure de l'homme	
1.0 Introduction : ni fonctionnalisme, ni phénomé- nologie.....	577
2.0 L'histoire structurale.....	581
2.1 Le modèle langagier.....	581
2.1.1 Invariant et différentiel.....	582
2.2 Topologisation.....	588
3.0 Désubjectivisation et désontologisation de l'histoire : topologie différentielle.....	591
3.1 L'aspect narratif : l'idéalisme sémantique...	597
3.2 L'aporie de la finalité structurale.....	599
3.2.1 "Transcendentalisme sans sujet" (Ricoeur).....	601
4.0 L'inconscient structural.....	614
4.1 La conscience comme obstacle épistémologique.	616
4.1.1 Le sujet intégré.....	621
4.2 Le symbolique.....	623

	<u>Page</u>
5.0 L'homme s'atteint dans son effacement, là où il est imprésentable.....	625
CHAPITRE III : L'homme imprésentable	
1.0 L'anti-humanisme théorique.....	631
2.0 L'anti-humanisme éthique.....	634
3.0 Sens sans conscience : la pragmatique fonde la différence.....	637
4.0 L'homme.....	641
4.1 L'homme comme troisième terme de la Nature et de la Culture.....	643
4.2 La crise de la Représentation : une crise référentielle.....	644
5.0 La topologie althussérienne.....	646
5.1 La lecture symptomale.....	647
5.1.1 Sens signifie produire.....	647
5.2 Sous la représentation, un procès.....	651
6.0 Le transcendantalisme et l'imaginaire social....	652
6.1 Subjectivisme et objectivisme.....	652
6.2 L'imaginaire social et l'imaginaire du Social.....	654
6.2.1 L'autre régime ou le régime de l'autre..	658
6.2.2 L'anthropologie renouvelée.....	660
6.2.3 L'ordre signifiant.....	662
6.3 Le transcendantalisme renouvelé.....	665
6.3.1 L'aporie kantienne.....	668
6.3.2 Le langage.....	674
6.3.3 Le règne de l'aporie.....	678
CHAPITRE IV : L'aporie du sens : différentiel et topologie	
1.0 Le sens.....	682
1.1 Transcendental contre représentation.....	686
1.1.1 L'homme est un sous-produit.....	688
1.2 L'inconscient problématique.....	693
1.3 Le différentiel transcendantal.....	695
1.3.1 La topologie lacanienne.....	700
1.3.2 Les jeux de l'autre.....	703

	<u>Page</u>
CONCLUSION : Sujet et Représentation.....	708
BIBLIOGRAPHIE.....	722

INTRODUCTION GÉNÉRALE

*Ca part trop vite
Ne plus en prendre*

*Envolées
Phrases sans les mots, sans les sons,
sans le sens.*

Michaux, 1967:73

*De cela, le phénomène d'oblitération de la pensée,
qui revient de maintes façons différentes, va lui
donner des preuves, qui sont des coups dont il ne se
relèvera pas.*

Michaux, 1967:227

*Tout bruit écouté longtemps
Devient une voix*

Victor Hugo

C'est sous l'égide de l'aporie qu'il faudrait placer le présent travail, avec le rire nietzschéen porté à la Vérité, un clin-d'oeil lancé aux devenirs et la suspicion sur les métaphysiques du **sujet** et de la **représentation**.

A cause de son caractère volumineux - ce qui n'en exclut pas les lacunes, au contraire, il les multiplie - nous avons dû présenter ce travail en deux volumes qui constituent ensemble une sorte d'"idéoscopie" (Peirce) de certaines régions de la philosophie contemporaine. Nous avons cherché à établir un parallélisme entre d'une part, la pensée classique, réduite ici à une "philosophie de la représentation" et d'autre part, l'époque moderne que nous appellerons l'âge du criticisme.

Ainsi, le premier volume traite, sans le réduire, d'un aspect essentiel de l'épistémè classique, le *sujet* et la *représentation*. En première partie, nous tenterons d'établir chez Descartes l'origine du cercle où s'enferme toute philosophie du sujet, du circuit où s'inscrit toute philosophie de la représentation. Nous allons cheminer de la représentation du sujet qui se représente la représentation, le redoublement de ce qui apparaît pour nous, depuis Kant, comme un manque au "principe de raison suffisante", jusqu'à la réification, l'assomption déifiante de la subjectivité philosophante. C'est là, dans cette assomption qui est l'objet de la seconde partie du premier volume, que nous allons retrouver Sartre comme ce qui, en plein XXe siècle, est répétition identitaire de la pensée cartésienne. Voilà un premier parallèle.

Le second volume, dans l'inspiration qui souffle depuis le criticisme kantien, prend au pied de la lettre la métaphore chère au philosophe de Königsberg, la "révolution copernicienne", et tente de montrer - s'inspirant sans doute aussi de Foucault, avec des distances dont le lecteur pourra juger - l'écart introduit au seuil de la modernité entre le *sujet* et le *sens*, l'abîme de la représentation. Kant aurait ouvert l'époque moderne comme en un seuil aporétique dont nous ne serions peut-être pas sortis. Aussi, le second parallèle consiste à montrer justement que la "crise du sujet" - qui n'est peut-être au fond que la crise du sujet philosophique - ainsi que l'opposition aux philosophies de la représentation, caractérisent ce que nous oserons encore appeler l'épistémè structurale, que cette "crise" est issue du criticisme dont l'objet, par une philosophie dont l'essentiel est le *problématique*, dessine, en son essence

même, l'incontournable de notre époque. Deux doubles parallèles, d'une part la pensée classique par rapport à la modernité; d'autre part, dans chacun de ces deux axes, des redoublements parallèles, voire même, symétriques. Sartre comme redoublement du cartésianisme à l'époque des décentrement, à l'instar de la centration du sujet chez Descartes. L'épistémè structurale comme redoublement du kantisme, ou Kant, comme le seuil (topologie) où s'est constitué entre autres, l'épistémè structurale.

Ces deux parallèles, entre d'une part l'âge classique, Descartes, et un résiduel exemplaire quoique peu anodin, Sartre, et d'autre part, Kant et la configuration structurale, ces deux parallèles dessinent, à grands traits, ce qu'on a appelé depuis Descartes, la philosophie moderne. Nous voudrions montrer qu'il ne fait sens de parler ainsi que dans la mesure de la reprise kantienne de l'ontologie classique, reprise signifiant ici critique (mettre en crise). La Critique va se mesurer à deux effets juxtaposés, indissociables, *le cogito* qui est le point de départ des *Regulae* va basculer, et ce, dès la *Critique de la raison pure*, et *la représentation* se voir problématiser. En fait, les problèmes qui vont se poser à l'épistémologie des sciences de l'homme au XXe siècle trouvent leur source dans l'établissement chez Kant d'un seuil critique, en une série d'aporées propres à nos savoirs: il faudra le génie d'un Sartre pour maintenir réifié, comme en ce que Bachelard appelait un "obstacle épistémologique", l'âge de la représentation. Tel est peut-être le symptôme d'une époque où le mot "critique", le symptôme de ses récurrences, signifie crise. Peut-être cette crise que nous appellerons aporétique est-elle le constat de la première antinomie dynamique de la *Critique de la raison pure*.

On comprendra alors que le bref parcours des oeuvres de Descartes et de Kant est moins une perspective historique que *topologique*. C'est là l'idée d'un "seuil". Il nous semble aussi que ce seuil prend toute sa force dans l'instauration kantienne du problématique, indissociable de la prise en compte qu'un seuil est tout autant une entrée qu'une sortie. Bref, il ne fait de sens de parler de "rupture épistémologique" que dans la mesure où l'on tient compte de l'arrière-fond.

On pourra sans doute nous demander: "mais de quel sujet?", "de quelle représentation parlez-vous?" Ce à quoi il nous faut répondre que l'instauration cartésienne est notre champ de référence. Nous rejoignons là Heidegger pour qui le "sujet" comme centre de référence, libre, conscient et volontaire, renvoie à l'entreprise cartésienne. C'est ce sujet-là qui, de Kant à nos jours, est en crise, qui s'est vu déplacé, ex-centré. C'est cette crise que réitérera l'introduction de la troisième *Critique* (*Critique de la faculté de juger*); le sujet, dorénavant ne sera plus substance mais "lieu de la différence". Nous allons procéder à l'analyse de cette mutation, de Descartes à Kant, de la reprise *pré-critique* de Descartes par Sartre, et du champ structural issu de la reprise *critique* par Kant de l'ontologie classique, où se déploie, pour nous, un champ transcendantal.

Voilà pourquoi nous pourrions établir des convergences contre-nature, dans la mesure où la configuration est structurale; on a bien classé parmi les cartésiens des auteurs qui étaient à mille lieues de Descartes.

Nous parlerons peu de structuralisme bien que son champ ne nous paraisse pas épuisé, au contraire, mais d'épistémè structurale. C'est qu'il nous semble, et ce malgré le fait que le structuralisme soit bien vivant (Petitot, 1985), une fois l'effet de mode passé, qu'il connote trop d'aléas, de champs, de méthodes, qu'il vaudrait mieux parler des structuralismes: anthropologie, linguistique, etc. Parler d'épistémè structurale nous permettra de pointer une articulation très abstraite que nous nous autoriserons à renvoyer au "champ transcendantal" et dont la véritable libération désarticule le couple Sujet et Représentation en une ouverture aporétique installée au seuil du criticisme kantien, aporie qui est selon nous constitutive de toute anthropologie philosophique. Bien sûr, nous ne pourrions tout préciser. C'est à grands traits parfois que les convergences seront établies. Ce qui n'empêche pas qu'on puisse repérer la "crise" sous bien des symptômes: crise de la métaphysique classique comme référentiel épistémique dominant, crise de cette même métaphysique tant par rapport aux exigences scientistes que par rapport à l'expérience existentielle; schizoïdie chez Deleuze comme sujet décentré ou sur le plan épistémologique, avec la linguistique notamment, le système comme unité sans subjectivité; revendication kierkegaardienne chez Sartre contre le

"procès sans sujet" de l'histoire.

C'est sûrement d'une longue tradition philosophique qu'il va s'agir, de Platon à nos jours, plus loin encore peut-être. Mais nous ne glisserons pas là. Trop d'écueils nous menacent, conscients que déjà, nous avons pris des courbes trop larges. C'est pourtant sous un angle précis que nous voulons envisager la métaphysique de la Représentation ainsi que la naissance de la philosophie moderne. Descartes ou Kant? En fait, la modernité philosophique est née dans la scission permanente de Descartes et Kant. Aussi, il ne fera pas problème de dire qu'avec Descartes commence l'âge classique, avec Kant la modernité, comme le fait Foucault. Non plus de dire que la philosophie moderne commence avec Descartes, si l'on entend, si et seulement si, que c'est un début toujours déjà recommencé dans la rupture permanente, la désubstantialisation du sujet et l'analyse des conditions de possibilité de la représentation. De Descartes à Kant, c'est la scission avec une philosophie de la conscience qui consacre le primat de la subjectivité comme lieu de la représentation, dans le regard éclairé de ce qui se donne, *devant lui*, dans la lumière (Dieu, Homme). Avec Kant, en effet, nous nous retrouvons dans une perspective transcendantale où la conscience, sans être évincée, se voit déplacée par rapport à ce qui, *par derrière*, se donne comme éclairage: le sujet se dissout quand il se cherche dans le plein de la Représentation. De Kant à nos jours, un déplacement de la conscience, une révolution copernicienne qu'il nous faudra mesurer.

Nous prenons ainsi le revers des lectures qui affirment que de Descartes à Kant... se réalise une "assomption du Sujet". Il nous semble au contraire que le sujet se déréalise avec Kant, qu'il subit même une lente érosion chez Pascal et Spinoza. Toutefois, cette déréalisation ne signifiera nullement "mort du sujet" comme on a bien pu en parler. Le ton donné à cette formule relève plus d'un certain journalisme philosophique que d'une réflexion proprement philosophique. Et comme on le verra dans le parallèle qui lie Kant à Foucault, Deleuze et Lévi-Strauss, la topologie issue du criticisme brise la temporalité linéaire de la conscience, et se dirige contre l'historicisme. Bref, le sujet s'est déplacé, il n'est pas mort.

Nous ne voulons pas dire que Kant soit allé aussi loin que Nietzsche. Toutefois, et malgré le

ton de ce dernier en sa critique de Kant, il nous semble qu'il est plus près peut-être, mais dans une proximité que l'on ne pourra mesurer. Bien sûr le langage kantien n'en est pas un de déconstruction comme chez Nietzsche; c'est toutefois chez Kant qu'on va rencontrer le premier écart peut-être, écart tracé dans l'irréductibilité du sujet, là où la clôture de la métaphysique (une métaphysique du sujet) n'est pas interdit de saut, mais bien plutôt que le saut dans le supra-sensible est l'indice d'un imprésentable. Sur ce, Kant, produisant un sujet que nous dirons délogé va bouleverser le cogito cartésien. Voilà un sens à donner à la "révolution copernicienne". Le criticisme doit être pris au pied de la lettre dans sa reprise de la métaphore copernicienne. Le sujet dès lors ne peut plus être l'objet d'une quelconque assumption. Et voilà que Sartre apparaîtra pré-critique.

En effet, la stabilité du sujet cartésien, sa complaisance autobiographique chez Sartre, tout cela, le transcendantalisme va l'ébranler. Là, nous rejoindrons en partie l'analyse foucauldienne de *Les Mots et les choses*, comme pour retrouver dans notre présent la fin de la métaphysique (Lebrun). Si en effet, la fin de la métaphysique "n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe [...] dans la pensée occidentale [...], l'apparition de l'homme" (Foucault), chez Kant où se joue justement la fin de la métaphysique et la naissance de l'anthropologie n'en est pas moins une naissance vacillante. Dorénavant, le cogito moderne, sur les ruines du cogito cartésien ne renverra plus à une éclatante souveraineté de la subjectivité, mais à une pensée anonyme, comme en un irréductible non-savoir. Ce sera la signification de la *mort de l'homme*, un espace blanc, sujet a-topique (Foucault), dans sa contingence ultime, en excès par rapport à toute position, non plus lacune ou manque, mais un déplacement, une identité en retrait. A tout le moins, voilà une aporie qui devrait laisser ouvert sinon suspect le regard éthique.

Si les sciences humaines sont apparues "dans le voisinage" des sciences de la vie, du langage, elles n'en marquent pas moins, à côté de ces sciences, une étonnante précarité qui ne doit rien à une prétendue "densité de leur objet", mais bien à leur position jamais pleinement assurée au carrefour de la biologie, de l'économie et de la linguistique. D'où, par un effet de structure, depuis Kant, l'effondrement renouvelé par l'épistémè structurale de la subjectivité

philosophante, une fracture du sujet - que l'entreprise autobiographique de Sartre s'est donné pour tâche impossible de ressouder. Et enfin, le passage permanent à des niveaux différentiels - à l'opposé de la théorie sartrienne des médiations - d'où, comme dans l'analyse littéraire par-exemple, l'itération différentielle du Je (Genette, 1972:145sq).

La révolution copernicienne à l'ordre du jour de la philosophie critique ouvre à une dissolution des impératifs de la conscience et sa temporalité. Temps propre de l'inconscient chez Freud, temps propre des cultures chez Lévi-Strauss, l'homme cède la place à une théorie du sens comme événement, à la frontière des "propositions et des états de choses" (Deleuze); ni manifestation, ni désignation, le langage fait sens, non l'inverse.

L'objet du Volume I est donc de tenter d'établir que le sujet cartésien se meut dans un cercle, "circuit narratif" chez Descartes, "circuit de l'ipséité" chez Sartre; que l'homme et Dieu configurent une pensée théologique, théiste ou athéiste. D'abord la mise en place du Sujet et de la Représentation chez Descartes, dès les *Regulae*. Ensuite, le parcours -trop long sans doute - de l'oeuvre de Sartre comme "expression" de la crise de la pensée classique tenue en échec depuis Kant, oeuvre magistrale et brillante comme celle de Descartes, mais que nous allons tenter de prendre à revers, comme pour en déceler le phantasme de l'originnaire. L'oeuvre de Sartre devrait nous apparaître comme la dernière grande expression du sujet cartésien; oeuvre acharnée, volontariste, attentive - comme le fut Descartes au malin génie - à la défloraison de la conscience, au décentrement du sujet. Si, en pleine révolution copernicienne, Descartes a pu centrer le sujet (cogito), révolution qui sera le thème par excellence du criticisme - en période de décentremments, qu'on pense à la fameuse triade Marx-Nietzsche-Freud, décentremments dans tous les axes du savoir humain et notamment l'influence grandissante de la linguistique à partir de la phonologie structurale - Sartre maintient pour ne pas dire réifie un sujet qui a les apparences de la désubstantialité.

Dans le second volume, nous allons prendre au sérieux le seuil critique, l'aspect contemporain de la découverte "prodigieuse" (Deleuze) du transcendantal. La révolution copernicienne amorcée avec Kant, annonçant la lignée de la notion bachelardienne de "coupure épistémolo-

gique", opère comme une désacralisation de la subjectivité consciente. Plus profondément peut-être, la Mort de Dieu, initiée chez Kant comme naissance de l'anthropologie, serait aussi l'annonce d'une crise de l'humanisme, voire, d'une mort de l'homme.

A cet effet, le champ transcendantal "ouvert" pour nous comme production de sens (Greimas), théorie des productions (Bourdieu, Faye), économie des échanges (Lévi-Strauss, Jakobson), économie générale du désir (Deleuze), apparaît déjà chez Kant comme un en-deçà du sujet (subjectivité transcendantale comme structuralité anonyme, le je n'est "je" de personne en particulier), *imprésentable*, et bien que les *a priori* kantien soient non encore historiques (Foucault, Deleuze, Habermas), la théorie qui les pose est un "soupçon" généralisé sur la Représentation. Kant constitue ainsi moins une nouvelle objectivité, mais plus modestement une nouvelle manière de poser le problème de l'objectivité et, topologie oblige, d'une part l'exigence d'écarteler le sujet en sujet empirique et sujet transcendantal, d'autre part, de le lier au champ d'immanence de "l'expérience possible" où s'articule son écart, en ce que, par derrière la conscience, se produit *l'illusion* (plan épistémologique) mais aussi (plan éthique) par devant, dans l'histoire, la bêtise.

Veut-on prétendre épuiser l'épistémè moderne? Nullement. Pas plus d'ailleurs que nous prétendrons articuler l'épistémè du XX^e siècle. Nous en savons si peu de choses, ou juste assez pour avoir l'impression de vivre encore dans l'épistémè initiée au début du XIX^e siècle par Kant.

Aussi, dans la seconde partie du Volume II, nous allons tenter de transporter l'analyse à notre époque, sous l'angle d'une nouvelle révolution copernicienne (Canguilhem), parcourant à grands pas les points de convergence, mais aussi de rupture, vers une constitution aporétique du sujet, du sens et de la finalité des devenir. A travers l'examen de certains textes, nous allons essayer de montrer comment s'articulent les positions structuralistes, non structuralistes, post-structuralistes, bref comment se dessinent certains aspects de l'épistémè structurale (Petitot, Bourdieu, Lévi-Strauss...) et *a fortiori*, comment ces positions parachèvent une certaine rupture déjà consommée (Spinoza) avec les métaphysiques de la représentation, dans

l'optique du décentrement du sujet cartésien.

Ces convergences établies, il sera peut-être permis d'entrevoir l'ouverture d'un champ épistémologique accessible à la description, sans toutefois que sa portée, "pour nous", soit mesurable. Ces exigences d'époque, politiques et éthiques, parcourent, voire définissent les sciences de l'homme en une peut-être essentielle logique de "dissolution" (Lévi-Strauss, Greimas, Foucault). La vigueur et la portée des débats¹, loin d'atténuer l'importance de la question, comme s'il s'agissait d'une impasse, nous amènent à poser un regard différent sur la subjectivité et la question du Sens, à "plus d'incitations productrices" comme le suggérait Habermas. Bref, voilà l'exigence de poser à nouveau des questions "de droit", sollicitation d'un regard critique, peut-être même l'horizon d'une nouvelle "topologie" (R. Thom). C'est d'ailleurs par l'ouverture du seuil critique, *l'analysis situs* kantienne, et d'une manière plus que symptomatique, que l'on retrouvera dans la configuration épistémologique choisie, sans qu'il s'agisse d'un néo-kantisme quelconque, chez le philosophe de Königsberg, le motif à contrer toute fermeture ("l'euthanasie de la saine philosophie", Kant), à assumer sur la base de l'aporie du sujet et du sens, le sens même de ce que Kant a appelé le *problématique*.

¹ Un grand absent toutefois, Derrida. Le traitement particulier commandé par cet auteur nous aurait obligé à une révision complète du découpage historique que nous devons à Foucault, malgré les nombreuses distances prises avec ce dernier. On verra toutefois qu'il n'est pas tout à fait absent. Nous devons beaucoup à sa critique de l'humanisme. Sur ce dernier point aussi, notre thèse n'est pas exempte de critiques. Nous situons l'humanisme chez Descartes. Il faut toutefois bien prendre en compte qu'il s'agit d'un certain humanisme, ce qui ne saurait exclure arbitrairement l'humanisme des Grecs comme celui propre à la Renaissance.

Nous ne parlerons pas de Peirce non plus, bien que nous lui emprunions le terme d'"idéoscopie" pour qualifier certains aspects de notre travail. Son étude aurait impliqué en soi une autre thèse. Sa lecture de Kant est pénétrante bien que parfois contestable. Il opère toutefois une véritable déstabilisation du *sujet*, et fait de la *représentation* une déconstruction à laquelle nous aurons à revenir un jour.

VOLUME I

L'ORDRE CLASSIQUE DES RAISONS ET SON REDOUBLEMENT:

DESCARTES ET SARTRE

INTRODUCTION

Si le recul de l'origine se donne ainsi dans sa plus grande clarté, n'est-ce pas l'origine elle-même qui est délivrée et remonte jusqu'à soi dans la dynastie de son archaïsme.

Foucault, 1966a:345

Le présent volume pourrait paraître prétentieux d'arpenter la pensée classique de Descartes à nos jours. Il n'en est rien. Nous voudrions établir entre Descartes et Sartre, plus qu'une similitude ou même une symétrie, une convergence; comme si l'on retrouvait chez Sartre une tentative de renouvellement.

De Descartes à Sartre en effet, nous allons retrouver un même "centre de gravité". Bien qu'on assiste chez Sartre pour des raisons de détail, d'accommodement, à une sorte d'implosion de la substance cartésienne en un point infinitésimal, par sa théorie du "néant", où toute l'énergie propre aux niveaux de liberté chez Descartes (liberté d'indifférence...) serait condensée, cette désubstantialisation se condense dans l'infinité du pour-soi. En tout cas, la primauté ontologique des Lumières naturelles est maintenue et l'ordre des raisons cartésiennes assuré: un souci de l'originaire qui est le motif du doute chez Descartes et l'objet de l'obsession biographique chez Sartre. Mais dans les deux cas, le souci de l'originaire opère comme procès de mise en valeur: la morale fondée sur le projet anthropomorphique. La valeur chez Descartes (*Le Discours*: Henry, 1987:300; aussi Grimaldi, 1987a:307-309, 311sq) comme chez Sartre se subordonne l'épistémique. L'idée claire et distincte de Descartes devient la lumière du projet chez Sartre comme la confusion des sens chez le premier devient l'opacité de l'en-soi chez le second.

Deux tentatives symétriques pour conjurer l'opacité de la conscience, pour effacer le malin génie comme inconscient, et assurer l'infinité du sujet. Dans les deux cas, nous sommes à l'intérieur d'une métaphysique de la Représentation (Foucault), son instauration chez Descartes, son déplacement chez Sartre. Dans les deux cas, et malgré des déplacements significatifs, l'âge de la Représentation domine comme réification ou absolutisation des deux termes de la "relation sujet-objet".

Entre Descartes et Sartre, nous verrons des affinités qui laissent deviner une hérédité incontournable, où le langage est maîtrisé, où le sujet n'est jamais (à tout le moins pas entièrement) soumis au vivant, et où le désir, vu ou entrevu, se trouve toujours à l'extériorité de la sphère du cogito. Rien qui ressemble à une désarticulation du couple Sujet-Représentation, comme si, le doute installé au départ des *Regulae*, fixait, pour de bon, les remparts pour

constituer toute extériorité; comme si l'on avait inventé la porte pour s'assurer, en plein désert, que l'on était bien dedans.

De Descartes à Sartre, "l'idéal de classification", l'ordre des raisons cartésiennes comme mathésis ne sera que déplacé en un souci de l'originaire comme projet : nulle place pour le principe de raison déterministe. Toujours dans les deux cas, des déterminations fixes, proportionnelles, qui sont chez Descartes assimilables à Dieu et à la Vérité comme *adaequatio*; chez Sartre, assimilables au Moi dissous par l'entreprise d'un sujet qui s'infinetise. Dans les deux cas, le *Je pense*, comme dira Deleuze, demeure "le principe le plus général de la représentation": la représentation se représente elle-même, *a fortiori*, savoir et représentation se modèlent entièrement sur les propositions de la conscience qui seule "désigne les cas de solutions" à des problèmes hors du champ problématique (criticisme), mais supposés donnés. En effet, la méthode cartésienne n'est nullement "invention"; le doute (problème) suppose déjà l'absoluité du cogito sur lequel, d'ailleurs, il repose. Chez Sartre, la méthode, récurrente dans les dernières oeuvres, se donne aussi, supposée, la réponse. Celle-ci - l'ordre des raisons cartésiennes chez Sartre - se situe dans le développement narratif (auto-narrativité) de la liberté comme thème autobiographique, identité "impossible" mais toujours déjà supposée.

Chez Descartes, comme chez Sartre, aucune anthropologie possible sinon, chez ce dernier, une anthropologie philosophique qui n'est au fond qu'une forme de recension des figures propres de la subjectivité philosophante. Aucun "lieu" pour accueillir l'homme chez Descartes dans la "double fonction du sujet ordonnant et de l'objet ordonné". Chez Sartre, l'athéisation de la figure divine s'accompagne comme chez Feuerbach d'une théisation de la figure de l'homme comme homme impossible: voilà le principe du déplacement de la représentation de Descartes à Sartre. Dans sa restitution de la pensée classique, ce dernier, s'il évince les représentations hors du champ de la conscience, c'est bien plutôt pour assurer la suprématie déjà vacillante de la représentation et ce, par une intentionnalité où l'ego se donne "devant", "représenté", et où derrière, rien, "le néant". Là, la représentation s'infinetise encore; impossible de représenter l'acte de représentation. Sartre comme

Descartes d'ailleurs, rendra "visible" le champ des représentations (moi, égo...), invisible l'activité de représentation, absolutisant ainsi la source lumineuse qui rend possible la représentation : Dieu, ego cogito, soi. Le sujet est à la place du roi dans le tableau *Les Ménines* de Vélasquez, analysé par Foucault, sujet imprésentable pour des raisons opposées absolument à l'imprésentabilité du sujet chez Kant. Foyer de lumière dans la filière cartésienne où se centre le sujet; un foyer déplacé comme "focus imaginarius" où se décentre le sujet, de Kant à nos jours, en une structuralité anonyme.

VOLUME I

PARTIE I

L'IMAGINAIRE CARTÉSIEN : DESCARTES

INTRODUCTION

Nous allons parcourir à grands traits la philosophie de Descartes en insistant sur deux points essentiels qui ne réduisent nullement la profondeur de son oeuvre : la *mise en place* du sujet philosophique comme sujet libre, conscient et volontaire; la philosophie de la Représentation comme primat du régime de l'identité, de la *mathesis* comme ordre des raisons. Nous situerons donc Descartes au seuil de l'âge de la Représentation comme si la Représentation - présente déjà chez les Grecs comme *Mimesis* ou *Eidos*, le signe comme redoublement chez les Stoïciens - accédait à sa pleine réalisation par un redoublement dans une métaphysique du sujet. Nous rejoignons là bien-sûr la lecture heideggerienne de l'histoire de la philosophie. Représenter c'est porter quelque chose devant soi, l'avoir devant soi "en tant que sujet". Voilà que l'âge classique porte la transparence pleine à partir de "l'ordre des raisons" où le cogito est "premier terme". La représentation se présente comme "rapport objectif au monde par une distance spectatrice"; c'est ce qu'on a appelé le dualisme sujet-objet. La vérité dans la transparence de "l'idée" se pose comme "adéquation", et le langage se voit réduit à un usage dénotatif (Greimas). Chez Descartes, nous le verrons, le langage aurait pour fonction d'être là à la place d'autre chose, de représenter. Ce sera le primat de l'identité (Moi, Concept, Idée) et surtout, la maîtrise sous l'identité. Telle est la lecture de Foucault contre celle de Husserl de la *Mathesis Universalis*, non pas un idéal de mathématisation mais l'idéal de mise en ordre. Ce sera l'âge du Cogito.

De la mise en place de ces thèmes dès les *Regulae* et jusqu'à *L'entretien avec Burnam*, nous allons assister à un "parcours narratif" où l'absolu du sujet s'infinetise. Ce sujet, le cogito, sera donc présupposé au doute; il se vérifiera dans le parcours et se renforcera en évacuant tout arrière-fond à la conscience (malin génie, Dieu trompeur, folie...), bref en excluant tout imaginaire qui puisse prendre à revers l'architecte-philosophe et faire glisser l'édifice hors du roc solide, cela afin d'assurer la validité d'un savoir sans reste, l'absoluité de l'Idée. Bref, les lumières cartésiennes vont constituer pour nous le véritable imaginaire cartésien, l'illusion d'avoir tout pensé, l'exclusion de l'impensé.

Aussi, le "cercle narratif" se conclura-t-il en un court-circuit électrisant, peut-être mortel. En cet âge pré-critique, avant le seuil de l'anthropologie, le symptôme même de l'absence de l'homme (Foucault) ouvre à l'anthropocentrisme, voire un égocentrisme, où la raison se perd

à vouloir se sauver, le contraire de l'entreprise "critique". C'est par rapport à cette dernière que l'on osera parler de "bourbier cartésien": la réification du cogito comme "interdit" d'"étrangement".

Car la suprématie du sujet cartésien, c'est aussi celle de la Représentation, la réduction pour ainsi dire officielle de l'Apparaître (Offenbarung) au phénomène (Erscheinen) et partant, la méconnaissance du fait que celui-ci n'est que la mutilation de celui-là.

(Lebrun, 1972:50-51).

Le principe qui institue la subjectivité dans toute la philosophie moderne, offre deux caractères: il prétend énoncer un commencement absolument certain et, au même moment, il manque la pensée en lui de l'être, en masquant dans le sum l'esse, toujours impensé sous l'ombre portée de l'ego, seul pensé en évidence.

(Marion, 1987:34).

1.0 La mise en place

Notre lecture de Descartes se présente comme l'étude d'une mise en place, mieux une mise en perspective de ce qui apparaît maintenant comme l'entreprise initiatique du centrément du Sujet, la mise en place de la Représentation, et constitue par toute une série de déplacements le sol de la réflexion française contemporaine. Tel est, du moins, le point de vue développé dans la première partie. Il ne s'agira pas de l'ensemble de la philosophie de Descartes, mais bien plutôt de voir comment chez Descartes se constitue le positionnement du sujet libre, volontaire et conscient, sur lequel va s'articuler, pour longtemps encore, l'humanisme occidental. Ce sera en quelque sorte, l'exigence d'un fondement qui, aux dires de Heidegger, "provient de cette libération de l'être humain dans laquelle il se dégage du caractère obligatoire de la vérité chrétienne" (Heidegger, 1962:138; Sartre, 1947a:289). Nous y voyons naître la métaphysique de la conscience, et ne serait-ce qu'à titre symptomal, la philosophie de Descartes opère comme le procès narratif du sujet sur lui-même. Notre lecture paraîtra réduire la pensée cartésienne à un régime de conscience comme on dit qu'apparaît un régime politique. Nous voulons montrer qu'il y est apparu une politique du vrai concernant le sujet sous le mode de l'évidence ("l'idée claire et distincte"), de la représentation. Nous nous en tiendrons ainsi à faire de la pensée cartésienne ce qui se rapporte à l'instauration du régime de la conscience souveraine. C'est cette perspective qui semble chez Descartes *le véritable motif de constituer toute science*. Aussi, il ne sera pas inutile de commencer par l'examen des métaphores choisies par Descartes pour élaborer ce travail de mise en place¹. Nous en relèverons trois, des plus significatives, presque suffisantes à elles seules pour indiquer la portée essentielle de la pensée cartésienne quant au problème de la vérité et surtout, de son point d'ancrage, le sujet.

Tout d'abord, et dès la Règle I des *Regulae* (Descartes, OPI, R:67sq; Marion, 1975:13sq),

1 L'idée même de mise en place, de construction, fait explicitement appel à la révolution que Descartes a opérée par rapport à l'ancienne manière de concevoir le "vrai", travail auquel est consacrée l'étude de J.L. Marion, 1975. L'ouvrage touche justement ce qui va constituer la base initiatique de laquelle nous allons partir ici, les *Regulae*.

intervient la métaphore du soleil (Descartes,OPI,RI:78). On relèvera ensuite la métaphore du roc solide sur quoi l'architecte va asseoir sa construction. Enfin, apparaît la métaphore du panier de pommes dont le philosophe, du haut de sa raison, saura de partager avec sévérité et "science" les bonnes des mauvaises. Il nous semble que ces métaphores sont essentielles, et non seulement en ce qu'elles renvoient à la "représentation" de l'esprit humain, mais plus encore, en ce qu'elles peuvent être considérées comme de véritables paradigmes: elles moulent l'orientation du système en une suite de principes, d'images duelles (bonnes et mauvaises pommes; sol de roc et sol d'argile; l'architecte et sa construction; lumière et ténèbres), images qui vont constituer l'élaboration de la structure même de la pensée cartésienne, principalement en ce qui a trait à l'idée de la science et de son lieu, le sujet, déterminé lui-même comme libre, volontaire et conscient, centre de lui-même et du monde, à une époque de décentrement à laquelle Kant, le premier peut-être, saura ajuster le discours philosophique. Ainsi, le cartésianisme développe-t-il l'idée d'un espace transparent et absolu, première véritable métaphysique du sujet. Le "cogito", comme on a pu le dire et le redire, "inaugure la philosophie moderne" (Henry,1989:46;Meyer,1989:692), mais une modernité qui va constituer le sol de notre perpétuel arrachement.

1.1 *Les Regulae*

Toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire; il n'y a donc pas lieu de contenir l'esprit en quelques bornes que ce soit (Descartes,OPI,RI:78).

Par ce choix de la métaphore du soleil pour représenter l'esprit humain, à un moment initiateur, la Règle I², dans un mouvement de fondation de la science, Descartes va situer

2 Il n'est pas question ici d'entrer dans le débat concernant la position des *Regulae* dans l'oeuvre de Descartes, à savoir si elles constituent une esquisse, une introduction etc. Nous n'allons les utiliser et les développer que dans la mesure où elles entrent adéquatement dans le cadre ultérieur que vont fixer le *Discours*, les *Méditations* [...] en ce qui a trait à notre thèse du centrage initial du sujet et dont relèvera notre humanisme jusqu'à Sartre. "Les critères de vérité invoqués dans les *Règles pour la direction de l'esprit* sont relatifs non au réel, mais au seul sujet..." (Alquié,1980:764). On comprendra que le présent chapitre ne vise nullement à la vérité de Descartes, mais à ce qui, parcourant son oeuvre, constitue le seuil

et pour longtemps, un "centre de gravité" dans la relation épistémologique d'un sujet à ses objets, où la référence n'est plus *l'ousia aristotélicienne* (Marion, 1975:25sq), mais bel et bien *l'ego*. Dorénavant, c'est l'intelligibilité unique de l'intellect qui va assurer un fondement ultime, d'autant plus, répétons-le, que l'esprit ne reçoit pas plus de diversité des objets "que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire" (Descartes, OPI, RI:78; aussi Marion, 1986:137sq). Ce qui, au dire de Descartes, assure un "enchaînement si étroit" des diverses sciences "qu'il est bien plus facile de les apprendre toutes ensemble, que d'en séparer une seule de toutes les autres" (Descartes, OPI, RI:79). Aussi, dans cette solennelle innovation de l'humanisme, "l'antériorité du savoir" propre à la sagesse humaine doit-elle l'emporter "sur l'antériorité de l'objet" du savoir, sur le savoir de l'objet, bref "l'anticipation de l'évidence" (Bordron, 1987:71) va régler l'évidence de l'anticipation. L'ego est un moule.

Il y a pour Descartes une exactitude toute absolue, antérieure à toute visée et qui est l'exigence non pas tant à promouvoir la "méthode", ce sera le sens même du *Discours de la méthode* (Romanowski, 1974:101sq), qu'à l'interpréter selon la "certitude"; mieux, comme production des conditions de la certitude avant la chose même. C'est justement ce que confirme déjà la règle V: "Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité" (Descartes, OPI, RV:100).

Aussi l'esprit cartésien doit-il être compris comme entièrement indépendant de toute cosmologie puisque c'est lui qui ordonne: la nature reçoit ses règles de l'ordre méthodologique du sujet"³. Un problème de *fondement* et, comme le dira Bordron, il s'agit là de revenir à un état antérieur à toute croyance, mais c'est aussi poser la

de toute vérité. Aussi, il ne s'agira ni de ses contributions à l'algèbre, non plus qu'à la géométrie, mais essentiellement, de ce qui, en sa métaphysique, constitue une métaphysique du sujet.

3 Il faudra se demander plus loin en quoi le sujet kantien, par sa critique du cogito cartésien, échappe à cette position d'ordonnance, dans la mesure paradoxale (peut-être) où le criticisme s'est voulu un renversement des méthodes non articulées sur le sujet constituant. C'est le sens même de la "révolution copernicienne".

possibilité d'un savoir sans croyance et cependant "certain". Cela ne peut se réaliser que si le rapport de la modalité devient le savoir lui-même, ou, ce qui revient au même, si le savoir met en jeu la structure du croire (et donc la structure du sujet) (Bordron, 1987:28-29).

"Chaque chose, dit la règle XII, doit être considérée d'une autre façon selon que l'on se réfère à l'ordre de notre connaissance ou que l'on parle de l'existence réelle" (Descartes, OPI, RXII:134sq). Il faut toutefois préciser que les "Règles pour la direction de l'esprit" ne visent pas tant l'ordre du réel que l'ordre même du sujet⁴. Entendons même par là que le monde indéfini des choses se voit réduit à l'entendement fini. D'ailleurs, la règle XII ne tolérera aucun écart entre le pur entendement et sa pure intelligibilité. Celui-ci, comme nous allons le voir, s'éprouve immédiatement dans sa propre évidence et sa primauté épistémologique. Ceci est d'autant plus essentiel que s'il ne peut supporter d'écart entre le connu et le connaissant, c'est justement que l'esprit humain dans sa finitude⁵ est pris pour mesurer son écart externe, dans le rapport sujet-objet⁶.

La nature cartésienne est plus qu'une *physis* des choses induites, mais l'ensemble des éléments logiques auxquels elle se voit réduite selon "la règle cartésienne qui va de la connaissance à l'être, du *quid* au *quod* (Guérout, 1968:149,408). Et, comme l'affirmera le *Discours* sous le mode de l'"approbation", l'homme devient dès lors "maître et possesseur de la nature" (Lenoble, 1969:228; Hottois, 1989: 137; Nebenzahl, 1989:602)⁷. Aussi, la *res* apparaît autant que la chose irréductiblement donnée, comme l'élément que l'ego se donne, choisit et construit en tant qu'objet. A cela, la règle VIII ajoute les conditions nécessaires à

4 Il en est ainsi du *Discours* comme procès, où la mise en valeur est plus essentielle que la vérité comme problème épistémologique (Marion, 1987:381sq).

5 Fausse finitude comme le démontrera Kant, que celle qui a autorisé à porter le doute jusqu'à atteindre le monde, à affirmer Dieu, délivrant l'esprit des bornes qui le situent dans la finitude.

6 C'est peut-être là ce qui donne le plus d'exemplarité à l'analyse de Foucault. (Foucault, 1966a:64sq)

7 Illusion de maîtrise que maintient Belaval tout en voulant la nuancer: "Nous avons changé la Nature. Corrigeons Descartes: nous nous rendons de plus en plus maîtres et constructeurs de la Nature" (Belaval, 1989:943). L'illusion est plus forte encore dans ce que rapporte Ropartz, (1989:390): "Descartes marque la rupture, le fossé entre l'homme et l'animal".

l'apparition d'une question et qui parcourront à titre de principes les oeuvres ultérieures de Descartes (OPI, RXIII:158sq). Ces conditions se résumeront ainsi: conscience de l'inconnu mais antériorité épistémologique du connu. Cette antériorité se constitue sur la base d'une question de fond, non problématique, connue et reconnue comme entièrement déterminée⁸, le cogito. Enfin un rapport déductif est exigé du connu à l'inconnu dans la production d'une vérité pourant déjà si éclatante. Et puisque, pour Descartes, le problème du connaissable ne peut se poser que dans un rapport à l'inconnu, il faut assumer l'inconnu comme l'un des termes de la série: son statut doit être provisoire et réductible. Ce sera le rôle du "doute méthodique" que de le réduire, preuve que le rôle du doute est plus affirmatif qu'il n'y paraît et, mieux encore, plus anticipé qu'anticipatif. Ainsi y a-t-il quelque chose comme une "déréalisation de la chose" en un objet: un savoir construit auquel président les règles de la méthode elle-même, en quelque sorte calqué sur le *tableau* figuratif de l'esprit humain (Bordron, 1987:49,54)⁹:

Ce sur quoi toutes choses se trouvent re-placées comme sur un fondement inébranlable est la *pleine essence de la représentation même*, pour autant qu'à partir de cette essence se déterminent celle de l'être et de la vérité, mais aussi l'essence de l'homme en tant que celle du représentant et le mode de cette règle (Heidegger, 1971c:131)¹⁰.

L'essentiel, c'est bien ce que les *Regulae* (Foucault, 1966a:65) font plus qu'esquisser, une véritable mise en place: cette déréalisation passe par un centre qui ne sera par la suite décentré qu'au seuil de notre modernité, où se situe Kant¹¹. En attendant, l'homogénéité,

8 "Pour que la question soit parfaite, nous voulons qu'elle soit entièrement déterminée, de sorte qu'on ne cherchera rien de plus que ce qui peut se déduire des données du problème" (Descartes, OPI, RXIII:159). Nous verrons quels progrès Kant apportera à cette question de la détermination, contrant par une véritable "problématique", la problématique cartésienne.

9 "Le tableau n'a pour contenu que ce qu'il représente, et pourtant ce contenu n'apparaît que représenté par une représentation. La disposition binaire du signe, telle qu'elle apparaît au XVII^e siècle, se substitue à une organisation [...] ternaire [...]". (Foucault, 1966a:79)

10 Sur la spécificité du positionnement cartésien par rapport à Protagoras, Heidegger, 1971c:139.

11 Nous nous distancierons largement de la lecture heideggerienne quant à la place que Kant doit occuper dans ce positionnement du sujet. "Ce qui s'annonçait métaphysiquement avec Descartes, commence l'histoire de son achèvement par la métaphysique de Nietzsche" (Heidegger, 1971c:121). Nous rejoindrons plutôt ce qui semble la position de Foucault, bien qu'elle ne soit pas dénuée d'ambiguïté (Lebrun, 1989:38-39).

l'ordre (Foucault, 1966a:65sq,360) vont reposer sur ce maître d'oeuvre, dans un régime d'évidence.

La métaphore architecturale trouve ici à la fois sa valeur et sa limite. Une philosophie moderne, de Descartes à Husserl, déclare que, moyennant un travail de correction, d'épuration [...] effectué par et sur l'esprit, on peut retrouver des données indubitables qui donnent lieu à l'évidence (Lyotard, 1989:739).

Bien entendu, les *Regulae* n'élaborent pas le statut de cet ego, mais comme le remarque fort judicieusement Marion (1975:30sq;1986), il n'en est pas moins sous ses noms d'emprunt (sagesse humaine, esprit...) l'objet d'une dissimulation propre. Bien plus, il constitue d'une certaine façon un motif rigoureux en ce qu'il est le terme *unique et ultime* de référence sur quoi seul se construit *l'unité de la science*¹². En s'assurant ainsi comme fondement de la science, il nous indique non seulement qu'il doit la précéder - c'est méthodologiquement le sens principal du caractère régressif du doute, de son rôle d'assurance - mais par la primauté absolue de sa position, il doit même pouvoir s'y soustraire. Parce qu'il se donne la primauté métaphysique de fondement, il se présentera comme *principe de raison suffisante*¹³. En bref, Descartes, dès les *Regulae* va faire figurer dans le discours occidental la primauté constituante de l'ego comme sol fondateur et constitutif. L'humanisme aura trouvé à la fois son "roc" et son "architecte". Il reste à construire l'édifice, parcourir le "circuit narratif" (Bordron) qui ouvre au cogito comme à sa constitution, et non pas comme le croit Huyghe un "retour aux sources de la conscience pensante, au terme d'une ratiocination [...] exacerbée par les siècles médiévaux" (Huyghe, 1989:587).

1.2 L'ego - centre

-
- 12 Ainsi que nous l'avons noté plus haut, nous verrons comment Kant, malgré des ressemblances trompeuses, va constituer un véritable envers du cartésianisme par la tâche d'imposer à la philosophie le rôle de problématiser: ce sera inscrire au feuilleton une méthodologie en deçà du sujet, une véritable fêlure du cogito.
- 13 Prétention fort discutable puisque reposant sur la suffisance de la raison. "Ordre de raisons [...] qui n'a rien à voir avec l'ordre des matières" (Guérout, 1968:245). La pensée est, comme nous allons le préciser, relation à soi et non à l'objet, "Penser" comme le dira Hamelin, "c'est être pour-soi" (Hamelin, 1921:181). Le réglage ontologique doit assurer le fondement de l'être sur la conscience en une ontologie pleine que même le néant sartrien - comme le montrera Merleau-Ponty - ne saura vider.

Nous l'avons esquissé, il reste maintenant à l'approfondir, "cet acte de la plus radicale et décisive originalité" (Delbos, 1918:95;1921:17sq), qui aurait permis selon les croyances de Brunschwig, de "rendre" l'intelligence "à l'autonomie de son activité méthodique" (Brunschwig in Verneaux, 1936:14). Nous connaissons le projet cartésien d'une mathèsis universelle, mais nous n'en retiendrons que ce que la métaphore de l'arbre nous expose: la métaphysique est au fondement de la science, de toutes les sciences, en ce qu'elle est la sagesse humaine, donc le principe absolu du savoir auquel les sciences, comme les branches d'un arbre, se rattachent comme en leur sol fondateur¹⁴. Nous nous en tiendrons d'ailleurs à la révision que fait M. Foucault concernant cette mathèsis qui constitue plus fondamentalement une métaphysique du sujet en ceci qu'elle fonde, dans l'ordre des raisons, un renvoi perpétuel à l'universalité du sujet comme ce à partir de quoi s'ordonne le monde (Foucault, 1971a:49). Par là, il semble bien que cette révision frappe de suspicion la lecture mathématisante que fait M. Loi (1989:932-933) et ce, dans le même sens que M. Alquié (1984:466) que M. Loi plagie mot pour mot dans un paragraphe (on comparera, M. Loi, 1989: "loin d'accorder [...]", 932 et Alquié, 1984:466). Comme Gérard Lebrun, il nous semble que la lecture des *Regulae* ne doit pas nous faire

commettre une confusion entre la mathématisation systématique de l'empirie (qui ne débutera qu'avec Newton) et la "science universelle de la mesure et de l'ordre" dont il est question dans les *Regulae*. On néglige, ainsi, la préséance proclamée par Descartes, de l'ordre sur la mesure, c'est-à-dire le fait que la mathématisation n'était qu'un des aspects de la *mathèsis* à l'âge classique (Lebrun, 1989:34).

M. Loi peut, par cette confusion, affirmer ainsi que "la mathématique universelle de Descartes est dépassée et enveloppée par la mathématique universelle de Leibniz" (Loi, 1989:933). Il nous semble qu'il faille plutôt refuser d'infléchir comme le fit Husserl "abusivement la mathèsis dans le sens de la mathématisation" (Lebrun, 1989:35):

En somme, 1) l'analyse par Foucault de la mathèsis, dans le fil des *Regulae*, déplace le centre de gravité du savoir classique:

14 Véritable arborescence à laquelle une certaine modernité va s'attaquer. Notamment, Deleuze et son rhizome, P. Bourdieu avec la théorie des champs. Plus sourdement peut-être, Kant est demeuré dans l'espace de ce sol fondateur, pour en montrer les véritables failles et glissements.

c'est *l'ordonnable*, non le calculable qui est universellement garanti; 2) à supposer que l'idéal galiléen soit bien celui que décrit Husserl, c'est le champ de la Représentation qui rend compte de son irruption [...] (Lebrun,1989:36).

On a pu parler de fondation critique. Nous croyons plutôt qu'il s'agit là, à partir d'aujourd'hui, ou de la plus haute trivialité ou de la plus profonde stratégie d'euphémisation du réel: orienter la philosophie vers le sujet au point "de frapper de suspicion tout jugement d'existence" (Verneaux,1936:16), au point de soulever le problème de l'existence du monde extérieur¹⁵ pour assurer le sujet, mettre en place le régime de la conscience¹⁶ qui verra chez Sartre son dernier vrai défenseur.

Par là, Descartes s'enfermait dans le cadre étroit d'un psychologisme où l'analyse du sujet connaissant ne permettrait plus de sortir des limites étroites de la conscience¹⁷. La métaphysique, comme l'a écrit Heidegger, allait s'installer sur la certitude du cogito, "la question conductrice de la métaphysique traditionnelle: Qu'est-ce que l'étant? se transforme au début de la métaphysique moderne en celle relative à la méthode" (Heidegger,1971c:115). "Pour le fondement de la métaphysique des temps modernes la métaphysique de Descartes est le début décisif" (Heidegger,1971c:119). Voilà pourquoi la mathésis relève d'une métaphysique du sujet puisque par lui se constitue la mise en ordre, là où se place l'évidence, par caractérisation du "je suis".

On a pu dire d'ailleurs que le point de départ de Descartes est le doute (Alquié, 1984:468). Mais cela n'est vrai que dans la mesure où il sert à la relève de l'évidence, du cogito, comme on relève une sauce, dans la mesure où il fait pressentir l'arôme de départ (l'idée); entendons au sens métaphysique de ce à quoi il faut atteindre comme fondement. *La méditation*

15 On connaît les foudres du philosophe de Koenigsberg sur cette question.

16 Fallait-il au départ que le sujet soit si peu assuré, atteint d'une telle inaptitude, d'un tel vertige pour qu'il se limite à ce point fatidique et imaginaire?

17 Sur ce point, Verneaux montre bien le sens et la portée de la critique que fait Descartes du syllogisme: il "n'a de sens que si l'intelligence se règle sur l'être de ses objets, il n'en a plus aucun si c'est elle qui est le foyer de lumière" (Verneaux,1936:182-183).

première s'appuie sur cette recherche des fondements (roc solide) et renouvelle, par la métaphore du panier de pommes, l'idée que les choses douteuses peuvent être du côté de ce qui est faux, trompeur, puisque le moindre soupçon d'incertitude implique que les choses soient fausses *possiblement*, ou simplement qu'on ne voit *pas de raisons* d'en croire la vérité. Et puisque le doute n'est pas une propriété des objets, que dans la pensée il touche la relation de notre connaissance aux objets, lui-même doit reposer sur celui qui se représente. Par rapport aux sens, il en fait voir l'erreur (du moins possible); mais par rapport à l'intelligible, il s'agit bel et bien de la mise en évidence d'un fondement métaphysique absolu. N'est-ce pas là l'exercice de "l'esprit usant de sa propre liberté", ce qui n'est jamais mis en doute?

Ce n'est donc pas vrai de dire que "le doute a pour conséquence immédiate la découverte première des vérités: celle du moi pensant" (Alquié,1984:468), à moins de vouloir dire qu'il a pour conséquence ce dont même il procède, puisque ce qu'il présupposait se trouve au point de départ. Descartes, "en présentant le cogito comme une définition, prétend donc conjurer tous les présupposés objectifs qui grèvent les procédés opérants par genre et différence. Pourtant, il est évident qu'il n'échappe pas à des présupposés d'une autre sorte, subjectifs ou implicites [...]" (Deleuze,1972a:169). En d'autres termes, l'évidence du point d'arrivée se trouve au point de départ¹⁸.

"Cogito" veut dire aussi bien "je doute", "je suis certain" ou référer à n'importe quelle opération de l'esprit. L'important ici est qu'il réfère explicitement à l'opération qui produit la certitude, c'est-à-dire au doute pour autant qu'il produit l'évidence (Bordron,1987:82).

On retrouve une idée analogue chez Deleuze:

La méthode cartésienne (la recherche du clair et distinct) est une méthode pour résoudre des problèmes supposés donnés, non pas une méthode d'invention, propre à la constitution des problèmes eux-mêmes et à la compréhension des questions (Deleuze, 1972a:208-209).

La distinction des idées claires vise bien la mise en lumière de la lumière naturelle, le regard

18 "Bref, l'évidence n'est possible que parce qu'elle est, dans sa forme, anticipée par la forme du doute". (Bordron,1987:72)

sur ces propositions qui n'ont pas besoin de preuves, ces raisons qui dans la raison sont premières, qui n'ont rien du préjugé. Le principe de raison cartésienne exclut donc au départ ce qui est hors du circuit du cogito, il porte non pas sur les essences, mais sur les existences (Gilson, 1981:159sq,182-183). Bref, comme l'exigera déjà la règle XII (Descartes, OPI,RXII:134sq), l'expérience que se donne la pensée est expérience d'elle-même, comme en une contemplation réflexive d'elle-même par elle-même (Descartes, OPI,RXII:149,152).

1.3 *Le régime de conscience*

Il vaut mieux ne jamais étudier, plutôt que de s'occuper d'objets si difficiles que, dans l'incapacité où nous serions d'y distinguer le vrai du faux, nous soyons contraints d'admettre comme certain ce qui est douteux (Descartes, OPI,RII:80)¹⁹.

A l'inverse de la critique contemporaine des évidences, Descartes formule en cette Règle II l'un des points majeurs du cartésianisme: le régime de l'évidence. La règle dit: "ne s'occuper que des objets dont notre esprit paraît pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable" (Descartes, OPI,RII:80). Et ce régime va reposer comme une émanation lumineuse d'un autre régime, fondamental, celui de l'unité affirmée au départ des *Regulae* (Règle I (Descartes, OPI,RI:77)), l'unité des sciences entendue comme l'unité d'une seule science, la métaphysique (*Le discours*), elle-même propos essentiel d'une seule unité de distinction, l'unité de la raison. Cette *science une*, c'est la raison et son infinité, la "lumière naturelle" (Descartes, OPII,ORVII:983). L'éclairage accordé aux objets, c'est la lumière même de ce foyer (Descartes, OPI,RVIII:114) qu'est l'esprit qui la leur fournit. La raison même, le motif de la méthode, comme nous l'avons indiqué plus haut, consiste en une mise en ordre dans la formation des "séries" que rencontre l'esprit ultérieurement, le Moi, le Monde et Dieu. Le problème: comment s'assurer face à tel étalage? Descartes y a répondu et pour longtemps. Il y aura un premier terme, indubitable, la sagesse humaine. Il n'est donc pas suffisant d'énoncer, comme le fait le prologue de la Règle VIII, que

19 C'est bien dans les *Regulae* que se pose la "découverte de la subjectivité" et non dans les *Méditations* comme le croit M. Henry (1989:46). D'ailleurs, pourquoi "découverte", plutôt que constitution [...] comme si le cogito était sorti des brumes, comme en un dévoilement d'une source originaire.

si dans la série des objets de recherche il s'en présente un dont notre entendement ne puisse acquérir une intuition satisfaisante, il faut s'arrêter.

Il faut aller plus loin et affirmer que

selon les règles qui ont été données, [...] l'on ne peut rien connaître antérieurement à l'entendement, puisque c'est de lui que dépend la connaissance du reste, et non l'invers (Descartes, OPI, RVII:118).

La connaissance serait donc ce préalable? Oui s'il s'agit de la connaissance de la connaissance, c'est-à-dire du pouvoir de l'esprit de juger de soi²⁰. Attention toutefois de ne pas entendre trop rapidement qu'il s'agirait d'épistémologie, nous sommes encore loin du criticisme. Pourtant, ne s'agit-il pas de donner un statut à la vérité? Nous allons en douter, car pour bavard que soit Descartes en ce qui concerne la vérité, nous devons dire qu'il apporte en somme bien peu de choses à sa détermination, sinon qu'on en reste à ce que Sartre appellera plus tard le circuit de l'ipséité. "La philosophie de la subjectivité" (Henry, 1989:55) s'y réduit, là où vit et prend source la Représentation. "Ce qui subsiste au terme du doute, c'est l'expérience subjective de la vision, c'est l'auto-révélation de cette vision à elle-même, *pour autant toutefois* que, étant celle du voir, elle ne consiste pas elle-même, en tant que révélation, en un tel voir - faute de quoi elle serait douteuse et le fondement de toute assurance tout aussitôt perdu" (Henry, 1989:53). Toute l'élaboration de la pensée cartésienne reste comme enfermée dans le constat et l'affirmation d'un préalable à discourir sur les choses mêmes, une véritable obsession de la connaissance qui, à l'inverse du réalisme naïf des métaphysiques de l'être, hypostasie un premier terme, originaire d'une métaphysique du Sujet. "Descartes ne cherche pas seulement à engendrer un sujet positif et un, mais le sujet de la certitude c'est-à-dire le sujet du cogito" (Bordron, 1976:128). "La finalité de la performance est bien plutôt d'assurer le sujet comme sujet" (Bordron, 1976:134). Des *Regulae* au *Discours de la méthode* et aux *Méditations*, le sujet sous des pseudonymes

20 Ainsi, M. Guérault: "Spinoza est un cartésien et, comme Descartes, méprise l'érudition. Il pense que la seule connaissance vraie est celle que l'entendement tire de lui-même par la méditation, la réflexion, la déduction". (Guérault, 1968:441n53)

aussi divers que révélateurs, prend place, se centre comme source irréductible du savoir. C'est là tout le sens des métaphores de l'arbre, du panier de pommes, du roc, de l'architecte et du soleil, comme autant de métamorphoses du même.

"Chez Descartes, la philosophie commence par le projet radical du doute méthodique qui conduira à s'assurer du seul *cogito*: au terme de cette démarche critique fondamentale, le Sujet est posé comme commencement absolu" (Ladmiral, 1989: 705)²¹.

C'est bien *l'espace classique* qui se dessine ainsi, présente son tableau:

Au système médiéval des nombres, organiquement lié à un cosmos orienté et hiérarchisé où chaque être ou réalité renvoie aux autres et au tout selon un code déterminé par la tradition et homologué dans les divers miroirs ou Sommes du monde, a succédé le règne de la représentation qui a gouverné l'ordre entier de la culture jusqu'à la fin du XIXe siècle. Le système de la représentation s'affirme de manière décisive sur le plan philosophique seulement avec Descartes²² (pour s'achever et se clore, après Leibniz et Kant, avec Hegel). [...] Chez Descartes désormais la nature n'est plus qu'étendue et mouvement. Le signe reflue alors tout entier dans la pensée identifiée à la représentation et il devient, par définition, le substitut de la réalité. Science et art se partagent en toute clarté cette fonction représentative en jouant de la complémentarité bien délimitée de l'entendement et de l'imagination [...]. Ainsi au développement de l'ordre des raisons par la méthode correspond en peinture la construction de la perspective "artificielle" qui représente d'autant plus en vérité les choses qu'elle leur ressemble moins (cf. La Dioptrique) [...] (Court, 1989:635).

Au décentrement copernicien, comme à propos d'un écho lointain que ne sauraient excuser les interdits du Saint-Office (Alquié, 1984:465), semble répondre le centrement du sujet,

21 Nous ne saurions certainement pas suivre Ladmiral lorsqu'il affirme que "mutatis mutandis, la philosophie critique de Kant suit le même canevas." C'est euphémiser le criticisme et banaliser le "recours" à Kant qui est sûrement un facteur clé dans la philosophie critique de Francfort. Cela est visible dans le texte programmatique: *théorie traditionnelle et théorie critique* (Horkheimer, 1978).

22 A ce sujet, Lebrun, 1972:14sq,340.

comme une excuse, et qui est l'espace de la Représentation, centrement que seule l'anthropologie kantienne saura sinon renverser, à tout le moins déséquilibrer, là où en philosophie va se constituer la véritable "révolution copernicienne", et où pour la première fois on interroge la Représentation (Foucault, 1966a: 229sq), là où le centre sur quoi s'appuie le système va glisser jusqu'à nous.

Ce système de la représentation, avant même son verrouillage philosophique complet à l'intérieur du savoir absolu hégélien, se trouve donc déjà chez Descartes avec son caractère essentiel qui est d'être puissamment centré sur tous les plans: pictural avec la perspective, musical avec la tonalité, philosophique enfin autour du sujet pensant (*cogito*) avec ses deux pôles intentionnels: l'objet nature atteint à travers les représentations-idées et les représentations-images, et Dieu dont la véracité garantit la légitimité de notre pouvoir de juger (Court, 1989: 636).

Voilà sans doute la force de l'analyse foucauldienne. L'âge classique, c'est l'âge du discours comme en un tableau (Descartes, OPI, DI:570) où le "voir" est le "représenter"; on assiste à une véritable "élosion du discours" dont *L'ordre du discours* de M. Foucault fait voir le fonctionnement et les formes :

Celle de l'expérience originaire, "quand les choses murmurent déjà un sens que notre langage n'aurait plus qu'à faire lever"; la forme du sujet fondateur "chargé d'animer directement de ses visées les formes vides de la langue"; sans oublier "l'universelle médiation d'un *logos* qui n'était en fait qu'un discours déjà tenu" (Jacques, 1989a:493).

Descartes, pour ce qui touche la Représentation, en représente le point d'instauration, là où *l'originel* se donne à voir comme le même (Deleuze, 1972a:384sq) à partir de quoi se *classifie* la différence. "C'est pourquoi la réalité formelle de l'idée ne désigne pas quelque chose de formel, la simple forme d'un contenu situé hors d'elle mais, en l'absence de toute extériorité, la propre réalité de la pensée" (Henry, 1989:54).

Le centrement implique que, comme la description générale du tableau de Vélasquez, *Les Ménines*, le montre bien, ce qui est au centre, le sujet, ne peut être vu. Voilà pourquoi

l'homme cartésien ne peut être l'objet d'aucune anthropologie qui implique sinon une dissolution, comme l'exigera plus tard l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1971b)²³, du moins un glissement. L'homme cartésien est sujet, "*centre de perspective [...] lieu de mesure (unité, point de perspective)*" (Goux, 1989:231)²⁴. Voilà qu'il ne peut y avoir "de conscience épistémologique de l'homme comme tel" (Foucault, 1966a:320).

Dans la pensée classique, celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, s'y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la "représentation en tableau", - celui-là ne s'y trouve jamais présent lui-même. Avant la fin du XVIII siècle, *l'homme* n'existait pas (Foucault, 1966a: 319,328,336,349).

1.4 *Le doute méthodique*

Lorsqu'on parcourt le chemin qui mène des *Regulae* aux textes ultérieurs (de maturité), on a l'impression qu'entre ces métamorphoses, à l'inverse d'un effet Zeilig où le même épouse l'autre, c'est qu'à l'idéal d'une science entièrement apodictique, véritable obsession dogmatique d'un point de départ sûr et irrécusable, le *Discours* et les *Méditations* ne font que rajouter plus de conviction à cette soif d'absolu, d'objectivité et d'assurance. La première méditation est fort significative en ce sens. Contre tout préjugé (Descartes, *OPII,MI*:404sq) et, par le fait même, "délivrer" l'esprit (Descartes, *OPII,MI*:405) de tout, sauf bien entendu de lui-même, à l'inverse de Kant. Aussi en cette méditation première, Descartes s'occupe de démontrer la nécessité de ce nouveau fondement, le *sujet*, auquel la seconde méditation adjoindra la preuve que c'est bien là le plus "certain et indubitable", "plus aisé à connaître que le corps". Voilà bien un paradoxe que, à vouloir extirper du sujet tout préjugé, on fonde le préjugé du sujet. D'ailleurs, la métaphore de la corbeille de pommes (Descartes, *OPII,ORVII*: 981sq) confère à l'esprit ce caractère à la fois de réceptacle et de haut décideur.

23 Nous y reviendrons pour constater que la perspective de *l'anthropologie structurale* est plus redevable en cela à la fêlure kantienne du cogito qu'à l'instauration de son absoluté chez Descartes.

24 L'auteur poursuit: "Le lieu de la mesure n'est plus transcendant au sujet échangeiste, mais coïncide avec lui, comme si le principe d'évaluation de son trésor et son trésor lui-même, était identique". (Goux, 1989:231)

Ne s'agit-il pas en effet tout d'abord de "vider sa corbeille; et après cela, regardant toutes ces pommes les unes après les autres" de choisir "celles-là seules [...] n'étant point gâtées; et laissant là les autres, ne les remettrait-il pas dans son panier [...]. C'est pourquoi je n'ai pas mal fait au commencement de rejeter tout [...] non pas afin que je crusse de moi toutes les mêmes choses, mais afin de reprendre celles que je reconnaîtrais être vraies." (Descartes, OPII,ORVII:982-983) L'image de la corbeille laisse toutefois naître une ambiguïté, l'esprit serait un réceptacle dans lequel s'ordonnent les bonnes et les mauvaises pommes. Mais l'ambiguïté va se trouver résolue par la prise au sérieux de l'idée du *Voir*. Bref, ce qu'est le modèle déductif, "l'ordre de la *ratio cognoscendi* suivi par les *Méditations*, serait tel que chaque démonstration aurait, à titre de présupposé nécessaire, tout l'acquis de ce qui la précède." (Bordron, 1987:164)

"Penser - écrit Robinet - c'est présenter dans la participation intuitive." (Robinet, 1978:20) Aussi, et contrairement à ce que soutient l'auteur, la représentation est première et non seconde, ainsi que le remarque justement Jean-Jacques Thomas (1984:197): dans la pensée représentative, l'esprit parcourt les signes qu'il soutient par ailleurs.

Et si, pour Descartes, les idées ne ressemblent pas aux choses, l'altération de la chose à son image a pour modèle fondamental le système des règles de la perspective. C'est la taille-douce qui informe la conception cartésienne de l'idée (Zoberman, 1984:104).

Aussi, comme le corps et le reste, donc l'erreur, les pommes pourries sont pure extériorité, ce que confirme la théorie du malin génie. L'esprit en effet n'est pas porté sur un socle imaginaire et serait-il atteint de ce mal terrestre, à titre nécessairement accidentel, il en réchapperait par le doute et la clarté distinctive, la beauté et l'absolue perfection divine. Le foyer de convergence dont parlera Descartes (OPI,RVIII:116) a comme effet de nous rassurer de la lumière divine, d'une intuition intellectuelle. C'est cela même que fera vaciller le criticisme kantien. Le foyer de lumière naturelle se verra affecté comme par en arrière - d'un facteur essentiel, l'imaginaire, "focus imaginarius" (Kant, 1971).

Mais Descartes par l'entreprise du doute, élimine tout ce qui ne peut nous assurer du

fondement recherché, ce qui n'entre pas dans l'intériorité pure du cogito. Aussi retrouvons-nous les métaphores de la "lumière" et du roc solide sur lequel l'architecte construit son édifice. Si le doute en effet vise à "écarter", c'est pour mieux faire ressortir la "lumière"²⁵, le fondement absolu, indubitable du cogito: les vérités "fermes et assurées, puisqu'elles ne peuvent être ébranlées par des doutes si généraux et si extraordinaires" (Descartes, OPII,ORIII:600). Le philosophe institue ainsi l'esprit comme un sol ferme, au contraire de ce que présente l'expérience, comparée à des sables mouvants. Descartes a construit une véritable "architecture du sujet" (Payot,1982:111).

J'ai déclaré, en plusieurs endroits de mes écrits que je tâchais partout d'imiter les architectes, qui, pour élever de grands édifices aux lieux où le sol, l'argile, et la terre ferme est couverte de sable et de gravier, creusent premièrement de profondes fosses, et rejettent de là non seulement le gravier, mais tout ce qui se trouve appuyé sur lui, ou qui lui est mêlé ou confondu ensemble, afin de poser par après leurs fondements sur le roc et la terre ferme; car de la même façon j'ai premièrement rejeté comme du sable et du gravier tout ce que j'ai reconnu être douteux et incertain; et après cela, ayant considéré qu'on ne pouvait pas douter que la substance qui doute ainsi de tout, ou qui pense, ne fût pendant qu'elle doute, je me suis servi de cela *comme d'une terre ferme sur laquelle j'ai posé les fondements de ma philosophie* (Descartes,OPII,ORVII:1044-1045).

Le doute renvoie à la question du sujet, pour en établir la certitude indubitable. Mais le problème n'est-il pas d'établir un pont entre la pensée et le réel? A cela, *l'Abrégé des méditations* (Descartes,OPII,A:399-403) semble apporter une réponse positive. La première méditation pose l'universalité du doute, sauf de celui qui doute, le sujet. La seconde, prenant le cogito comme révélateur, critique la valeur des sens. La troisième détermine le cogito comme seul critère de vérité: la clarté et la distinction des idées (le régime de la représentation). Seule l'idée de Dieu constitue à l'extérieur du cogito une existence nécessaire, ce que Kant rapportera adéquatement à la preuve ontologique. La quatrième dissocie Dieu de la

25

"Chez Descartes [...] la définition de l'idée comme tableau d'un original et l'axiome de la vérité comme conformité de l'idée et de l'idéat ne faisaient en réalité qu'une seule et même notion connue par la lumière naturelle" (Guérault,1968:102).

possibilité et du mécanisme de l'erreur, comme si Dieu et le cogito appartenait au même cercle ontologique²⁶. La cinquième propose la preuve ontologique comme critère de la vérité idéale. La sixième enfin est une critique, un démantèlement appuyé sur les cinq premières méditations, des images sensibles, et prouve l'existence des choses matérielles pour affirmer enfin l'objectivité certaine des idées claires et distinctes, ce fond de réel aux sensations, mais et c'est essentiel, pour faire ressortir la solidité du sol sous le sable et le gravier, comme si tout l'ordre de l'esprit et l'imaginaire ne constituaient qu'une pure extériorité pour le cogito²⁷. Comme le précisera un subjectiviste, "la réduction cartésienne ne se contente pas d'opérer le déplacement thématique des choses au mode de leur donation, elle trace en celle-ci une ligne de partage entre la phénoménalité de l'être-objet, réputée douteuse [...] et d'autre part, une révélation plus ancienne" (Henry, 1989:54).

"Plus ancienne"? Nous en doutons. A la suite de Heidegger et de Foucault, il nous semble bien plutôt, nous l'avons souligné plus haut, que le sujet s'installe dans son évidence représentative, là où, dans les limites du fini, l'intelligibilité de l'infini est désormais dans le champ du savoir (à ce sujet, Guérout, 1968:56,230) quoique de façon limitée (Guérout, 1968:132,402).

Comme le verra Hans Albert, Descartes "stoppe arbitrairement la récession des raisons en invoquant l'évidence des idées claires et distinctes". (Lyotard, 1989:139) Bref, ce que révèle l'entreprise, c'est une véritable hypostase. Le cogito, pour Descartes et sa suite, est une certitude absolue de Soi, libre entreprise du Sujet.

26 "Descartes ne concluait qu'à force de réduire le Cogito à l'instant, et d'expulser le temps, de le confier à Dieu dans l'opération de la création continuée. Plus généralement, l'identité supposée du "Je" n'a pas d'autre garant que l'unité de Dieu lui-même. C'est pourquoi la substitution du point de vue du "Je" au point de vue de "Dieu" a beaucoup moins d'importance qu'on ne dit, tant que l'un conserve une identité qu'il doit précisément à l'autre" (Deleuze, 1972a:117). On retrouve la même identité dans l'analyse de Guérout : "Concevant Dieu de ce point de vue, il assimile l'entendement divin à l'entendement humain, l'un ne différant pas plus de l'autre que l'idée du nombre infini ne diffère de l'idée du nombre binaire ou tertiaire" (Guérout, 1968:456; à ce sujet aussi: Descartes, OPII, ORII:550sq; Guérout, 1968:458).

27 Il sera intéressant de voir dans la seconde partie de cette étude, comment Sartre va reprendre avec subtilité l'opération du cogito sur l'imaginaire pour en déréaliser, euphémiser la portée.

Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.

Mais quand celui qui nous a créés serait tout puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés (Descartes,OL,PRI, 6:573).

Voilà pourquoi le doute résiste au doute comme et parce que l'ego résiste à la mise entre parenthèses du monde, comme et parce que la conscience résiste à l'élimination des attributs (Descartes,OPI,RVII:108): le doute peut s'autoriser d'abolir l'étendue, celle-ci ne m'est pas nécessaire puisque c'est la pensée elle-même qui s'autorise. La *méditation seconde* préserve l'indubitabilité prescrite par les *Regulae*, je suis une nature qui pense. Ontologie qui se court-circuite en se développant soi-même sur sa seule certitude, à l'exception du Dieu (Descartes,OPI,DVI:636)²⁸ qui légitime: n'est-ce-pas là une onto-théologie où, de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu,s'étend la pensée pure (Descartes,OPII,MII: 414sq;OPI,DII:578sq).

S'il s'agit, comme nous le demandions plus haut, d'établir un pont entre la pensée et le réel, c'est un pont-levis qui sert à la relève du sujet. L'entreprise vise en effet à dégager le sujet, à en faire le fondement de toute vérité, lui-même vérité indubitable²⁹. C'est comme si dans la dualité entre le sujet et le réel, tout le mécanisme se trouvait du côté du sujet. Le doute à cet égard ne relève pas d'une entreprise sceptique puisque son objet est de certifier,

28 Descartes avait-il besoin de Dieu, lui qui éprouve une si grande liberté? Il nous semble que Sartre a bien vu son inutilité, mais dans la mesure seulement de l'identité épistémique des deux figures de Dieu et de l'Homme, et que Kant, le premier peut-être a su, dans l'équivoque du geste de constituer la première anthropologie, en neutraliser l'effet.

29 "L'épreuve ne vaut point d'abord par sa conséquence, qui est la conjonction de l'existence avec le sujet, mais par son déroulement même comme épreuve" (Bordron,1976:123,129).

d'hypostasier la *res cogitans*³⁰, à cette nuance près qu'il y a scepticisme à l'égard du monde, mais nullement de Dieu. Le projet de *déraciner* le préjugé (Descartes, OPII, A:399) n'est nullement accidentel. Il s'agit bel et bien d'arracher l'un de l'autre le corps et l'esprit (Brohm, 1989:398). Aussi, nous n'hésiterons pas à dire que "Descartes pratique, à titre de prolégomènes à l'instauration de la vérité, l'une des nihilisations les plus radicales que l'on puisse concevoir [...] il suspend le jugement et vide la *res cogitans* de ses *cogitata* [...]". (Bannour, 1989:209). Mais c'est une "nihilisation" qui n'a la radicalité que d'instaurer la vérité du cogito. Voilà pourquoi il faut "vider" le panier et "examiner les points un à un" (Bannour, 1989:209). *A fortiori* et comme le souligne Bannour, "le doute achoppe sur l'idée d'infini: l'être infini. Dieu résiste et s'affirme dans la plénitude de son essence" (Bannour, 1989:209-210). C'est en quelque sorte en ce sens qu'on peut parler de "cercle cartésien" comme on parlera plus tard du "circuit de l'ipséité", un parcours narratif où

Descartes, par exemple, se donne d'emblée l'assertabilité universelle qu'il doit prouver, mais qu'il ignore grâce au doute tout en identifiant ce dernier à une proposition, "je doute". Le "cercle cartésien" découle de ce simple fait. L'ordre propositionnel, frappé par le doute radical, est cependant présupposé dès le départ (Meyer, 1989:689)³¹.

Le doute ici vise une affirmation déjà connue vers sa re-connaissance, alors que le doute devrait problématiser. Mais c'est le monde qui est sous le coup de la problématisation, jamais le sujet comme ce sera le cas chez Kant. C'est bien d'un faux nihilisme qu'il s'agit, celui que saura ébranler Nietzsche (1974:88sq) vers un vrai nihilisme (Deleuze, 1962:169sq) qui, sur le plan épistémologique (Deleuze, 1986:58sq), va décentrer radicalement le sujet. En attendant, et à travers Sartre comme nous allons le voir, la subjectivité trouve ici ses assises en une irréductibilité dont elle est seule à sauver ses lumières. Pour reprendre ici les termes de l'*Abrégé* (Descartes, OPII, A:400), il faudrait concevoir "clairement et distinctivement" le corps et l'esprit comme des "substances diverses et réellement distinctes". *A fortiori* pour ce qui a rapport à l'âme (l'esprit) à qui l'on tente de préserver l'immuable pérennité, même si,

30 Tout concourt à faire du sujet le fondement. Kant sur ce point sera beaucoup plus près du scepticisme de Hume et plus près d'une véritable entreprise de fondation, critique celle-là.

31 "Chez Descartes, [...] le fait de douter est lui-même hors de doute" (Meyer, 1989:689).

elle semble être l'objet de changements.

Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres [...] c'est pourtant toujours la même âme; au lieu que le corps humain n'est plus le même de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée. D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point)³², est immortelle de sa nature (Descartes,OPII,A:401).

Cela, soulignons-le, "afin que l'esprit du lecteur ne se fût plus aisément distraire des sens" (Descartes,OPII,A:402). Les raisons de douter? Il s'agit bien d'hypostasier comme "évidence" le monde de la *res cogitans*, comme nous dit Descartes dans ses *Réponses aux troisièmes objections*, à la *réponse première* :

Préparer les esprits à considérer les choses intellectuelles et les distinguer des corporelles [...] faire voir combien les vérités que je propose ensuite sont fermes et assurées (Descartes,OPII,ORIII:600).

1.5 L'évidence

Vue sous cet angle, c'est-à-dire là où l'évidence est présente dans toute sa splendeur, l'erreur ne peut être que le produit de l'inadvertance. Sur ce point, les *Méditations* et l'*Entretien avec Burman* (Descartes,OL,E:1355sq)³³ nous assurent avec une étonnante clarté. De l'*Entretien*, nous pouvons dégager trois évidences essentielles à la position cartésienne. La première (ou premier terme de la série), véritable clé de voûte, le sujet centré, l'ego sum. La seconde, la causalité par laquelle en une évidence qui la dépasse (preuve ontologique selon

32 Terme que Descartes trouve équivoque. Qu'on en juge: "Mais j'ai examiné si j'avais en moi quelque'une des choses que j'attribuais à l'âme, dont je venais de faire la description; et, ne trouvant pas en moi toutes les choses que je lui avais attribuées, mais n'y remarquant que la pensée, pour cela je n'ai pas dit que j'étais une âme, mais seulement j'ai dit que j'étais une chose qui pense, et j'ai donné à cette chose qui pense le nom d'esprit, ou celui d'entendement et de raison [...]" (Descartes,OPII,ORVII:992).

33 Les *Principes* dégagent d'ailleurs la même idée quant au statut de la certitude (Descartes,OL,PR:590sq).

Kant), je remonte à Dieu, qui est la troisième évidence.³⁴

Trois évidences présentes à la fois, preuve que les idées coexistent, que la "conscience", "l'âme peut penser plusieurs choses en même temps, persévérer dans sa pensée, et toutes les fois qu'il lui plaît, réfléchir sur ses pensées, ainsi, être consciente de sa pensée" (Descartes, OL,E:1359).

Et si ces évidences peuvent exister sans contraindre le rationalisme de Descartes, qui ne saurait non plus être contraint par l'hypothèse de la folie³⁵, du Dieu trompeur³⁶ non plus que du malin génie³⁷, c'est que, croit notre auteur, le sol est solide. C'est un véritable jeu de feintes: le "je pense" lui-même a sa place construite bien avant qu'il ne puisse se dire [...]" (Bordron,1976:70). La *première méditation* procède justement à l'examen de ces fonde-

- 34 On reconnaîtra facilement le jeu des idées chez Kant, abordé avec une tout autre perspective.
- 35 A l'opposé du rêve, le parcours narratif "qui met en scène la folie n'est pas assumé par le sujet (quel que soit le statut que l'on suppose pour l'instant à ce sujet (Bordron,1987:34-35). Le fou est donc *autre*. Voilà qui le constitue dans l'exclusion du cogito, le fou ne peut dire "Je" non plus qu'il ne peut vouloir (a): "Mais quoi, ce sont des fous [...]" (Descartes in Bordron,1987:38;Foucault,1972:155sq et la discussion avec Derrida,1972:583): "cette phrase est un lieu de médiation entre le sujet et l'anti-sujet [...]. Nous pouvons donc en inférer que la folie est une figure du non-vouloir, et par conséquent marque un lieu du texte où il est impossible de dire "je" (Bordron,1987:38;1976:115). " "La raison utilise la fonction de la folie tout en l'excluant de son univers narratif (Bordron,1987:39;1976:116)."
- a) Descartes peut énoncer "avoir les mêmes illusions que les fous, mais la seule différence implicite, est qu'il a, lui, le vouloir [...]" (Bordron,1976:118-141).
- 36 D'une certaine façon, la métaphore du Dieu trompeur est analogue à celle de la folie. Situé topologiquement, le cogito les renvoie l'une l'autre aux lumières naturelles. Dans le circuit narratif que parcourt le cogito qui doute, le Dieu trompeur comme la folie servent à constituer, à l'extrémité du moi, une véritable logique d'exclusion qui sert l'économie narrative du cogito.
- 37 Fiction supplémentaire dans la stratégie de mise en évidence, sorte de préservatif: "Le Malin Génie n'est donc invoqué par le sujet que sous la nécessité de ne pas assumer lui-même la tromperie [...] subterfuge par lequel le sujet feint d'être trompé tout en se trompant lui-même (Bordron,1987:68-69)". L'opération ne vise pas à acquérir (Bordron,1976:123) mais à acquiescer à l'évidence première. C'est là où nous nous séparons de la lecture de Bordron (1987:69) puisque, et l'auteur le laisse pourtant voir, l'incertitude est feinte. Le circuit narratif répète l'ordre des raisons comme en un inventaire (Bordron,1987:33) des figures qui assurent par la médiation du vouloir (Bordron,1987:68-69;1976:123) sa seule transparence de laquelle les signes de l'Autre (folie...) ne sont pas effacés, mais exclus de l'intériorité du cogito et maintenus comme signature de son vouloir à lui, et non du vouloir de l'autre: "les épreuves sont dispersées comme en faisceaux autour d'un centre organisateur [...]" (Bordron,1976:123).

ments, pour établir sans altération³⁸ le pouvoir de la connaissance, le fondement absolu qui fera vaciller "les ténèbres" des difficultés, percutant comme faux-semblant tout bloc d'imaginaire. Le doute méthodique ira même jusqu'à faire considérer comme fausses (Descartes,OPII,ORVII:958sq), du moins la possibilité y est-elle inscrite, les choses douteuses. N'accepter que les bonnes pommes, c'est n'accepter que les idées claires et distinctes. Et comme le doute n'est pas une propriété des objets, bien au contraire il est de l'ordre de l'esprit, dans la pensée, il doit donc toucher la relation de notre connaissance aux objets (Descartes,OPII,ORVII:958sq). Si l'erreur doit motiver toutes les occasions de douter, doute dont l'accent vise à miner tout écart à la vérité, c'est que les erreurs des sens, la folie, le rêve sont la contre-partie, mieux l'extériorité de la lucidité plénière du cogito. Le doute, c'est "l'esprit usant de sa propre liberté", assurant sa très haute distinction. Quant à l'utilisation par le doute méthodique de fictions, et bien qu'on puisse sans doute leur reconnaître une articulation propre, l'aspect essentiel demeure que jamais la conscience (liberté, volonté...), ne doit tomber sous le coup d'une mise entre parenthèses. C'est à cet aboutissement ultime qu'est menée l'expérience du doute qui demeure pour le moins sélective³⁹. On ne sort pas de l'ordre spéculatif; la pratique et la foi ne seront pas touchées. Mieux, le doute est construit pour ne pas douter⁴⁰. S'il fallait admettre que l'erreur puisse être produite dans l'ordre du jugement, ce serait qu'alors une ombre s'est glissée pour diminuer la clarté du cogito. C'est d'ailleurs pourquoi les *Méditations* n'exigent pas moins que chacun examine pour soi les propositions qui ne nécessitent pas de preuve, qui vont de soi (Descartes,OL,PRI,49,PRI,50: 593), qui sont "éternelles", qui ont siège "en notre pensée": de rien, on ne peut faire quelque chose, il n'y a rien dans un effet qui n'ait été dans

38 Preuve que le Dieu trompeur, le rêve, le malin génie, ont pour objet la déréalisation de l'imaginaire, l'euphémisation de sa propre possibilité.

39 "Lorsque Descartes écrit qu'il est à chaque fois qu'il pense être trompé... l'effet de certitude tient [...] au fait que cette existence est aussi indépendante de l'acte de penser, même si son évidence ne s'actualise que dans la pensée". (Bordron,1987:74)

40 Il faudrait être étranger au texte kantien pour ne pas sentir le contre-poids que fait peser la raison théorique sur la raison pratique et le problème de la foi. Ce qui n'annule aucunement le motif pratique ("intérêt") qui anime tout le criticisme. C'est en ce sens qu'il faudrait entendre la trop célèbre phrase de la seconde préface de la *Critique de la raison pure*, "abolir le savoir pour laisser une place à la croyance".

sa cause, etc.⁴¹. L'idée, c'est comme un tableau, on s'y sent comme dans l'immanence d'un parcours par le regard (Descartes, OPI,DI:570-571). "Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées" (AT, VII, 160). Ainsi, les idées sont-elles... "les modalités radicalement immanentes de la subjectivité" (Henry, 1989)⁴².

Nous découvrons ainsi un principe que nous pourrions appeler *principe de raison cartésienne*: il y a dans la raison des "raisons premières" et qui, dans leur vertu, sont tout le contraire du préjugé. Ce principe, leitmotiv du doute, exclut de son exercice ces évidences, tout ce qui est de l'ordre de l'esprit, pour ne s'attaquer qu'à des propositions qui concernent les choses hors de notre pensée.

La certitude s'inscrit dans l'univers cartésien comme limite extrême où se résorbe la différence, point idéal qui ne peut jamais être assuré qu'à y ramener toujours la démarche discursive, soit à refaire le trajet entier de son expérience (Bordron, 1976:141)⁴³.

En aucune manière le doute ne va toucher aux "essences". Voilà la raison du cogito.

1.6 *Le cogito et l'ontologie du Moi*

Principe premier de la pensée cartésienne, le cogito suspend l'ordre du monde pour s'assurer

-
- 41 Notre position philosophique nous fait peut-être tomber dans "la platitude" de ne pas faire nôtre sa philosophie (Muglioni, 1989:918), nous livrant à ce type d'analyse qui fatigue Muglioni, jeu qu'il appelle "jeu de massacre". Mais voilà pourtant que l'auteur a bien aperçu "l'enjeu du doute méthodique", que "l'esprit est plus aisé à connaître que le corps" (Muglioni, 1989: 918). Nous en jugerons après coup. Nous ne parlerons pourtant jamais assez des ravages de l'anthropocentrisme et de ses avatars, là où notre historicisme et nos romans philosophiques (Deleuze) ont puisé leur logique. Qu'on en juge: "c'est ainsi qu'Aristote succède à Platon et Leibniz à Descartes..." (Muglioni, 1989:919). La preuve en est peut-être que l'esprit nous est moins connu qu'on ne le croit, et pas à cause de son irréductibilité.
- 42 L'auteur prône l'extase de la subjectivité, "son parvenir originel", là où le *voir* [...] se manifeste "avant toute constitution".
- 43 "Il est remarquable qu'à aucun moment le doute portant sur l'évidence ne semble procéder d'une analyse de l'évidence elle-même" (Bordron, 1987:57).

de sa propre défense, le régime de conscience.⁴⁴

Seul le cogito est principe d'existence⁴⁵, proposition particulière indélébile à partir de laquelle on atteint à des propositions générales. Cette proposition est si assurée, si fondamentale, et elle renvoie à des "notions si simples", "si claires" que celles-ci "ne s'acquièrent point par l'étude, mais naissent avec nous" (Descartes,OL,PRI,10:574)⁴⁶. "Cette démarche préparatoire ne prend néanmoins de sens qu'au regard du projet ontologique de Descartes, exprimé sous cette forme radicale dans le *Discours de la Méthode*: "Bâtir dans un fonds qui est tout à moi"" (Mattéi,1989:660). C'est qu'au fond l'expérience du cogito est l'expérience même de la pensée, de l'âme, et en cette intériorité va naître cette contemplation de Soi par Soi. Descartes, répétons-le, ne dit-il pas que l'âme est plus aisée à connaître que le corps. Le cogito en effet est un acte d'intuition, l'"aperception" de l'existence" du sujet comme son propre acte de penser. Dans le cogito,

on ne peut pas séparer l'expérience et la pensée, l'essence et l'existence, parce qu'il est l'acte de la pensée distinguant dans l'expérience l'essence de son existence [...]. C'est de cette adéquation de l'idée représentative et de la chose représentée que résulte son évidence: être et raison se répondent dans l'être

44 C'est là peut-être l'aspect le plus viscéral du cartésianisme. Comme nous le préciserons plus loin, ce n'est pas tant la "suspension" que le motif ontologique d'assurer la primauté de l'esprit sur le monde qui fait problème. Ce que confirme encore une fois Bordron, "la proposition cartésienne du problème est celle, ontologique, du fondement et non celle, épistémologique d'un discours sur le discours" (Bordron,1987: 104).

45 Intuition ou raisonnement, il ne relève en tout cas d'aucun moyen terme. La chose nous dit Descartes va de soi, dans une absolue présence, ce qui n'est pas sans rappeler l'ontologie de la conscience chez Sartre. "Par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement en nous-mêmes" (Descartes,OL,PRI,39: 587). D'ailleurs, "la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons" (Descartes,OL,PRI,9:574). Et s'il fallait parler du cogito dans le cadre d'une déduction, rappelons-nous qu'"à la différence des mathématiques, elle [la déduction] ne se fonde pas sur des concepts généraux signifiant des essences seulement possibles et suspectées par le doute. Elle se fonde sur l'expérience de l'activité spirituelle indubitable dans le doute, et que la pensée détermine par une réflexion sur soi" (Lefèvre,1978:185). En d'autres termes, c'est comme si l'esprit avait à s'expliquer à lui-même, dans ses propres représentations.

46 "Ce sont des certitudes et des vérités d'origine non sensible et non imaginative. Ce sont les choses *simples* et *intelligibles*" (Derrida,1967b:75).

de la raison (Lefèvre, 1978:185-186)⁴⁷.

Le cogito implique ontologiquement un "je", cette "nature pensante" que nous saisissons avant toute détermination d'objet. Sa constance en fait une véritable prémisse universelle, ce "même" qui pense, doute, affirme et nie.

Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiennent-elles pas? Ne suis-je encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses [...] Il est de Soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends [...] (Descartes, OPII, MII:420-421).

La mise en jeu du monde par le doute, laisse intouché, voire rehausse, le cogito. Le doute lui-même, appartient en propre à la pensée, résiste au doute. A l'inverse de l'intentionnalité husserlienne, l'étendue abolie par le doute, n'est pas nécessaire pour que j'existe. Seule la pensée ne s'abolit pas elle-même puisqu'elle est mon existence même. L'essence de l'ego semble bel et bien la pensée (Descartes, OL, DIII:140sq), et le doute mené jusqu'à ce qu'il ne reste plus que la pensée pure, seule chose fondamentale et sûre. Le *moi*, c'est la réalité saisie dans le cogito; l'esprit est distinct, il se révèle par sa réalité intérieure, dans sa primauté ontologique. C'est l'être même de la connaissance. Aussi la lumière est-elle le terme premier⁴⁸: "Pour la pensée classique, la finitude (comme détermination positivement constituée à partir de l'infini) rend compte de ces forces négatives qui sont le corps, le besoin [...]" (Foucault, 1966a:327) Le cogito accompagne la connaissance, étant lui-même source de toute évidence et *a fortiori*, la plus haute évidence. "Je suis", voilà le plus connu et le plus certain, le plus simple à connaître des principes. Le principe du cogito détermine l'ordre de la connaissance, la certitude du côté de l'activité subjective⁴⁹. Des *Regulae* à

47 Lefèvre fait bien ressortir ce que l'on pourrait appeler l'enfermement du cogito.

48 Au contraire de ce qui, chez Kant, s'avérera l'objet d'une longue et patiente conquête (Foucault, 1966a:326sq).

49 "Le caractère absolu qu'on reconnaît à ce qui est simple ne concerne pas l'être des choses mais bien la manière dont elles peuvent être connues" (Foucault, 1966a:68).

l'Entretien avec Burman, toute la stratégie consiste à positionner le sujet, non seulement comme vérité première mais comme source indubitable de toute vérité et par conséquent, "libre" partage de la vérité et de l'erreur. Aussi ne sommes-nous pas en présence d'une épistémologie en ce que le problème de Descartes n'est pas la vérité: "La méthode cartésienne ignore le principe de raison suffisante" (Belaval, 1972:62). Descartes s'en tient plutôt, contre le réalisme naïf, à une vérité première, je suis, et à un principe de connaissance pour le moins trivial, la clarté et la distinction. Ce critérium de vérité fait en sorte que l'accord, la conformité de la pensée avec l'objet n'est pas questionné. Les lumières de l'entendement ne trompent pas par elles-mêmes, l'esprit est lumière. Il est en effet constitué d'une nature qui ne peut seule le tromper, d'autant plus que la liberté de cette subjectivité rend l'esprit conforme à la bonté divine⁵⁰. Le doute que peut seul exercer un esprit libre, permet de passer d'un état de confusion (préjugés, erreur des sens...) à la "distinction". Il y donc un *ordre du discours*⁵¹ dans lequel la capacité de vérité renvoie à une cause première et totale⁵²: le cogito fonde cet idéal⁵³ d'une primauté ontologique de l'ordre sur le désordre du monde. Cette primauté va pour ainsi dire coudre par les fils de la pure immanence l'unité des choses:

Toutes les sciences sont enchaînées ensemble et on ne peut en posséder parfaitement une sans que s'ensuivent de soi toutes les autres, et que soit appréhendée ensemble toute l'encyclopédie (Descartes in Marion, 1975:35).

La science cartésienne croit donc résoudre le problème de l'être en réduisant l'ordre du monde à l'ordre du sujet. Le *Je pense* est donc en effet principe ontologique (Alquié, 1984:468), le but des *Méditations* affirmé dès les *Regulae* (Alquié, 1984:469). Bref, il n'y a pour ainsi dire qu'une seule science comme il n'y a qu'un "centre de gravité"⁵⁴, par

50 Nous reviendrons plus loin sur la "fiction" du Dieu trompeur.

51 Nous empruntons ici l'expression à Michel Foucault.

52 Dirions-nous totalitaire? La lecture nietzschéenne du cogito nous y invite.

53 Marion précise: "C'est la multiplicité des intelligibles qui doit en quelque sorte finir par se résorber dans l'unique intelligibilité de l'intellect transparent à lui-même" (Marion, 1975:29).

54 Nous empruntons l'expression à Marion (Marion, 1975:35).

conséquent, la seule méthode générale et universelle, dégagée de l'universalité de l'esprit, se substituera à la diversité des méthodes faussement calquées sur la diversité des choses du monde. Cela démontre une fois de plus que la pensée est la mesure même de l'être; la vérité est une stricte affaire de rationalité cogitative où la certitude, répétons-le, repose sur des critères purement subjectifs, sans sortir du bon sens. C'est d'ailleurs, comme l'écrira Foucault, "un phénomène général dans la culture du XVIIe siècle, - plus général que la fortune singulière du cartésianisme" (Foucault, 1966a:70):

Le langage n'est plus une des figures du monde ni la signature imposée aux choses depuis le fond des temps. La vérité trouve sa manifestation et son signe dans la perception évidente et distincte [...] ⁵⁵ Le langage se retire du milieu des êtres pour entrer dans son âge de transparence et de neutralité (Foucault, 1966a:70).

1.7 *La conscience cartésienne*

La *méditation seconde* (Descartes, OPII, MII:414) définit la pensée par les actes de la pensée *en tant* que conscience. Recourons à quelques textes "classiques" pour appuyer cette question. Ainsi, dans les *Principes*, au paragraphe 9, "*ce que c'est que penser*", Descartes nous dit:

Par le mot de penser ⁵⁶, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes [...] sentir est la même chose que penser [...] si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit (Descartes, OL, PRI:574).

55 Ce qui n'implique nullement que les idées claires soient nécessairement équivalentes au Vrai. (Guérault, 1968:491,492,451)

56 Il nous semble toutefois, et bien qu'il établisse l'identité des deux, que "penser" traduit mal cogito. Ce qui prouve l'importance de l'intuition intellectuelle.

Penser, c'est être *pour soi* dans l'immédiateté d'une présence; par la pensée, le cogito se réalise comme en son essence consciente, libre et volontaire.

Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées (Descartes, OL,ORII:392).

Au fond, l'esprit est en soi et de fond en comble pensée consciente. Aussi l'homme est-il auteur de ses pensées, sujet de ses actions, maître en quelque sorte de ses erreurs comme de ses vérités. Dans l'esprit en effet,

il n'y a rien [...] qui ne soit une pensée, ou qui ne dépende entièrement de la pensée: autrement cela n'appartiendrait pas à l'esprit, en tant qu'il est une chose qui pense; et il ne peut y avoir en nous aucune pensée de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance (Descartes,OPII,ORIV:690-691).

"Il ne peut y avoir rien dans notre esprit dont nous n'ayons connaissance" (Descartes, OPII,ORIV:673).

L'esprit est un système clos (Descartes,OL,Lettre à Arnauld,29 juillet 1648:1306) puisque la pensée se désigne elle-même, à la fois signifiante et signifiée, pure relation à soi où le rapport à l'objet devient contingent. D'où, sans doute, l'analogie avec le tableau classique que nous avons déjà soulignée, ce qui fait que la signification ne fait pas problème. En effet, "si les phénomènes ne sont jamais donnés que dans une représentation qui, en elle-même [...] est tout entière signe, la signification ne peut faire problème. Bien plus, elle n'apparaît même pas" (Foucault,1966a:80)⁵⁷. "A l'âge classique, la science pure des signes vaut comme le discours immédiat du signifié" (Foucault,1966a:81). Voilà peut-être ce qui explique sans doute que le passage de la confusion à la clarté, hypostasié tout au long des textes, soit le produit de la conscience-réflexion (Descartes,OL,Lettre à Arnauld,29

57 La signification fera problème lorsque la représentation sera interrogée. Ce sera l'âge du criticisme.

juillet, 1648:1308), de cette puissance continuée⁵⁸. Si cet être qu'est la substance pensante se voit affecté d'une contingence en ce qu'elle est ultimement redevable à Dieu, l'esprit⁵⁹ de l'homme n'en est pas moins cause du penser, antériorité de ses actes:

La pensée ou la nature pensante, en laquelle je crois que consiste l'essence de l'esprit humain, est bien autre chose que tel ou tel acte de pensée; et l'esprit tient de lui-même de pouvoir choisir tel ou tel acte de pensée, mais non pas d'être une chose qui pense, ainsi que la flamme tient d'elle-même, comme d'une cause efficiente, de pouvoir s'étendre d'un côté ou de l'autre, mais non pas d'être une chose étendue (Descartes, OL, *Lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648:1307-1308).

On le voit bien, la nature de l'esprit est bel et bien d'être hautement réflexive sans toutefois pouvoir se poser comme objet d'analyse puisqu'à

suivre le réseau archéologique qui donne ses lois à la pensée classique, en voit bien que la nature humaine se loge dans ce mince débordement de la représentation qui lui permet de se représenter (toute la nature humaine est là: juste assez à l'extérieur de la représentation pour qu'elle se présente à nouveau, dans l'espace blanc qui sépare la présence de la représentation et le "re" de sa répétition) (Foucault, 1966a:85).

Dans ses développements ultérieurs, le cartésianisme - et jusqu'à Sartre - fera de la conscience

58 C'est là tout le problème relevé plus haut, de la simultanéité de la vision, du fait que l'esprit ne soit pas enfermé dans la durée, mais lié à l'instant, ou plutôt, par la présence de la durée, l'esprit s'établit dans sa différence.

59 A propos de l'ambiguïté du mot *pensée*, Descartes nous dit dans la lettre à Arnauld du 24 juillet 1648: "Par pensée, je n'entends donc pas un universel comprenant tous les modes de penser, mais une nature particulière qui reçoit tous les modes, comme l'extension est une nature qui reçoit toutes les figures" (Descartes, OL, *Lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648:1308)). On peut d'ailleurs, comme l'indique Descartes dans cette même lettre, se référer aux paragraphes 63 et 64 des *Principes* (Descartes, OL, PR:601-602). Dans ses *réponses aux cinquièmes objections*, Descartes se défend bien d'avoir jamais imaginé "l'âme comme un vent ou un feu, et autres choses semblables" mais, précise-t-il à son interlocuteur, "avec quelle fidélité dites-vous que "je rapporte à l'âme les facultés de marcher, de sentir, d'être nourri" etc. "Toutefois rajoute Descartes, "j'ai dit en termes exprès que la nutrition ne devait être rapportée qu'au corps; [...] et je n'attribue rien à l'âme que ce qui la concerne, que cela seul qui est une pensée" (Descartes, OPII, ORV:792). Pour répondre à l'ambiguïté du terme "âme", Descartes précisera dans les *Septième objections et réponses*: "Je n'ai pas dit que j'étais une âme, mais seulement [...] une chose qui pense, et j'ai donné à cette chose qui pense le nom d'esprit, ou celui d'entendement et de raison, n'entendant rien de plus par le nom d'esprit que par celui d'une chose qui pense" (Descartes, OPII, ORVII: 992).

une intentionnalité de part en part s'assurant de l'irréductible pureté⁶⁰ nécessaire à toute philosophie du sujet, comme si le propos suivant de Descartes devait servir de schème directeur:

Il n'y a qu'une seule *âme* dans l'homme, c'est-à-dire *la raisonnable*; [...] l'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de la volonté son action [...] (Descartes, *OPII, Lettre à Regius*, mai 1641:333).

Peu importe que l'intelligence soit déterminée comme faculté passive ou déterminée dans ses jugements par la volonté, l'essentiel c'est qu'à partir de là se développe la théorie de la vérité, sur la seule certitude de soi, au contraire de ce qu'apportera J-J. Rousseau (Lévi-Strauss, 1973a:48-51).

1.8 *L'idée cartésienne: volonté et représentation*

L'affirmation précédente de la *Lettre à Regius*, confirmée et renforcée tout au long des écrits, fait de la volonté une caractéristique essentielle de l'être humain⁶¹, un attribut nécessaire de l'esprit humain, tout le contraire d'un "mode contingent de l'entendement" comme l'indique Roger Lefèvre (Lefèvre, 1978:190sq). Suivons son analyse et les références qu'elle comporte.

La volonté, écrit Descartes, est absolument nécessaire afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu (Descartes, PR, 34 in Lefèvre, 1978:190).

A Mesland, Descartes écrit: "La volonté choisit, actualise l'idée et peut toujours la refuser" (Descartes, *A Mesland*, 9 février 1645 in Lefèvre, 1978:190). Lefèvre poursuit: Dans la notion de *pensée* représentative de l'âme, la notion de volonté et celle de l'entendement sont essentiellement "comprises", et Descartes

60 Descartes s'est bien défendu de nous rapprocher de quelque animalité que ce soit: "Je n'admets point que, dit-il, la *force négative et sensitive* dans les brutes mérite le nom d'âme, comme l'âme mérite ce nom dans l'homme" (Descartes, OPII, Lettre à Regius, mai 1641:331). Comme Sartre qui, au nom de la "spécificité", élèvera plus tard l'homme à la plus haute détermination de transcendance.

61 Si l'on accepte bien entendu que l'esprit cartésien soit la mesure de l'être.

ne les sépare pas (*A Elisabeth*, 21 mai 1693; *Sixièmes réponses* II; *Principes* I, 32, 37, 48; passions, art.17). Réduire l'âme à l'entendement, c'est confondre la substance avec un de ses attributs; exclure de l'âme la volonté, c'est nier un des ses attributs en le confondant avec un mode. [...] Le cogito est une suite de jugements qui distinguent par réflexion les niveaux ontologiques de l'activité qui juge: celui du mode (je doute), celui de l'attribut (je pense), celui de la substance (je suis), et c'est toujours la pensée qui est actuellement présente à chacun de ces niveaux (*troisièmes réponses*, 2 et 3)" (Lefèvre, 1978: 190-191).

Ici, dans le "lien unique entre l'idée représentative et l'être représenté" (Lefèvre, 1978:195) s'établit la plus haute virtualité du réflexif:

Ce n'est pas, poursuit Lefèvre, la seule conscience que je prends de ma conscience, la connaissance exclusive de ma faculté de connaître, ou la condition formelle de toute représentation. C'est la certitude de l'être pensant qui se connaît directement dans l'exercice de sa pensée, la pensée en acte présente en tout acte de pensée (Lefèvre, 1978:191).

1.8.1 *L'idée*

L'unité du sujet, sa transparence et la volonté prise dans le champ de la représentation, tout cela se confirme dans la définition de l'idée :

Je prétends que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre intellect, mais même de tout ce qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même (Descartes, OPII, Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641:314).

On se rappellera d'abord que la pensée cartésienne est représentative. L'idée, qui est en quelque sorte son corrélat, est une représentation, mais aussi une volition, représentée parce que consciente: "Je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit" (Descartes, OPII, ORIII:611). L'idée cartésienne est représentative: elle représente sans que le sensible ne s'interpose (Descartes, OPII, ORII:558sq). Nous l'avons remarqué plus haut, l'esprit chez Descartes est un

système fermé; l'idée n'est pas un moyen terme, mais ce qui est atteint immédiatement. Elle est le mode même de la pensée, et de la pensée et de la conscience, un véritable champ de contemplation⁶². L'idée⁶³ est tout le contraire d'être signifiée par la sensibilité, elle est plutôt la marque de la "lumière naturelle" (Descartes, OPII,ORVII:983), la pureté réflexive qu'atteint l'esprit sur lui-même et sûr de lui-même.

Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai de quelque chose n'est pas rendue inadéquate par l'abstraction intellectuelle que j'opère, je ne le tire que de ma propre pensée ou conscience. Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses (Descartes, OPII,Lettre à Gibieuf,19 janvier 1642:905).

Les idées ne trompent pas (Descartes,OPII,MIII:434sq;Bordron,1987:110), elles ne représentent (Descartes,OPII,MIII:441) rien qui soit du domaine de l'erreur, de la confusion et moins encore, à l'exact opposé de l'idée kantienne, de l'illusion. Elles sont comme des tableaux, des images, plus vraies que les "choses" mêmes⁶⁴. Il ne s'agit pas de nier l'existence d'idées issues de sensations, mais de voir que celles-ci ne doivent leur valeur de vérité qu'à la substance même de l'idée innée, spirituelle par essence. Et si Descartes touche parfois à une pointe de matérialisme comme le

62 C'est l'idée-tableau: "La pensée classique rapportait la possibilité de spatialiser les choses en un tableau, à cette propriété de la pure succession représentative de se rappeler à partir de soi, de se redoubler et de constituer une simultanéité à partir d'un temps continu: le temps fondait l'espace" (Foucault,1966a:351).

63 Et contrairement à la théorie kantienne de l'idée déterminée comme "transcendantale".

64 Nous interprétons ainsi le paragraphe 17 des *Principes* qui dit: "*Que d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit être plus parfaite*", et Descartes d'ajouter à propos "d'une machine où il y a beaucoup d'artifice", "que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte ou d'une autre façon encore plus éminente qu'il n'est représenté" (Descartes,OL,PRI,17:578-579). Aussi la représentation a-t-elle plus de vérité que le simple représenté: tout est toujours du côté du sujet.

montre la *Lettre à Arnauld*, du 29 juillet 1648, à savoir l'influence de l'humidité, la mollesse du cerveau⁶⁵, il ne s'ensuit évidemment pas que l'esprit doive perdre sa primauté ontologique:

L'exercice de la mémoire, écrit-il, ne s'accommode pas de toutes les traces qui ont été laissées dans le cerveau par les pensées précédentes, mais de celles-là seulement qui sont telles que l'esprit reconnaisse qu'elles n'ont pas toujours été en nous [... en se servant] de l'intellection pure (Descartes, *OL*, *Lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648:1306-1307).

Le cogito demeure ainsi l'inaltérable outil. Irréductible en ses fondements, inépuisable quant à l'avenir de sa conduite, il manie l'expérience du doute dans la dimension inverse de toute entreprise sceptique. Les *Méditations* sont la conduite exemplaire de cette démarche idéaliste. L'entreprise de pensée, le cogito réflexif, prépare et met en place dans l'indubitable de sa position, indépendamment du monde et jusqu'à le mettre en doute, le "je pense" comme l'affirmation de la primauté ontologique de la *res cogitans* sur les *res extensa*. Non seulement l'affirmation de mon existence est-elle redevable d'une intuition⁶⁶, mais cette "certitude" devient le seul élément d'exposition du vrai. Toute la démarche cartésienne converge vers la tentative d'assurer cette emprise du moi dans l'unité de sa personne et sur laquelle doit se constituer l'unicité des sciences, "l'espace d'ordre" (Foucault, 1966a:252). Cette intuition intellectuelle est la preuve qu'il n'y a aucun raisonnement dans cette aperception de soi, que c'est dans l'immédiateté de la présence à soi que le sujet se découvre pensant:

Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit. [...] Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières (Descartes,

65 Nous pourrions dire, pour employer un langage heideggerien, que l'effet matériel est *ontique*, la primauté de l'esprit *ontologique*.

66 Qui n'a pas la même signification chez Kant.

OPII,ORII:564-565).

Unité incontournable⁶⁷, indélébile, et si le cogito mène le bal du doute, au mépris du monde et *a fortiori* de sa situation, jamais le doute ne portera sur lui et par conséquent, il n'y aura pas de place pour une interrogation sur le mode d'être du cogito (Foucault,1966a:323).

[...] A l'âge classique, le discours, c'est cette nécessité translucide à travers laquelle passent la représentation et les êtres - lorsque les êtres sont représentés au regard de l'esprit, lorsque la représentation rend visible les êtres en leur vérité. [...]

[...] Le langage classique comme *discours commun* de la représentation et des choses, comme lieu à l'intérieur duquel nature et nature humaine s'entrecroisent, exclut absolument quelque chose qui serait "science de l'homme". [... Ce discours] a lié l'un à l'autre le "Je pense" et le "Je suis" [...] sous la lumière de l'évidence [...] (Foucault,1966a:322).

Fausseté de la réflexion sur soi, on ne joue pas à la roulette russe avec le cogito cartésien: "C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire, par sa seule flexibilité, reçoit toutes sortes de figures, et que l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait [...] sur soi-même pour les choses intellectuelles" (Descartes, OPII,Lettre à Mersenne,16 octobre 1639:145-146). Même la réflexion sur le rêve, à l'opposé de la théorie freudienne, va servir à mouler le sujet. C'est par analogie avec les erreurs des sens ("qui m'ont trompé") que le rêve sera évoqué pour justifier le doute méthodique et c'est par le souvenir, la valeur de l'esprit, la certitude absolue du cogito, que Descartes va nous assurer qu'il ne dort pas, mais qu'il se souvient d'avoir rêvé. Par là, la théorie de la valeur des idées pures va se trouver une fois de plus assurée:

C'est pourquoi, nous dit Descartes, peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines; mais que l'arithmétique, la géométrie et les autres

67 Contrairement à ce que la psychanalyse, depuis Freud, va faire "sauter" (Lacan, 1961:245sq).

sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable (Descartes,OPII,MI:408).

Et si dans l'exemple de la cire (Descartes,OPII,MII:432) les sens voient, sentent et touchent du discontinu, mais que par surcroît le même demeure, c'est que nous jugeons sur le même. C'est toujours et ultimement l'esprit qui se manifeste; seul il me fait connaître les choses du monde:

à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination⁶⁸ ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons [...] ou touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit (Descartes,OPII,MII:429).

Alors le réel? Il ne peut être légitimé que dans et par le sujet. "Dans" en ce sens que c'est par une sorte de visite au royaume de l'esprit que j'accède à l'ordre du réel. Seul le "roc solide", cette seule réalité intangible peut confirmer l'ordre de la *res extensa*. Si l'on prend encore les trois idées qui ont gouverné la philosophie chez Descartes et chez Kant, le Moi, le Monde et Dieu, il faut dire que, pour Descartes, le cogito est le premier terme de la "série", et le monde jamais atteint. Le quelque chose que représente l'idée est une essence "en moi" (Descartes,OPII,MV: 469)⁶⁹. Et Dieu?

Transcendance de l'idée cartésienne de l'Infini dans une pensée qui se trouve penser plus qu'elle ne saurait embrasser, éblouissement du regard par un surplus de lumière et éclatement du savoir en adoration auxquels fait allusion Descartes à la fin de la *Troisième méditation*

68 Il semble qu'on puisse voir ici une symétrie avec la tutelle ontologique de la conscience sur l'imagination chez Sartre, à l'opposé de la thèse anti-cartésienne de l'imagination chez Kant, qui implique un arrière-fond à la conscience et oeuvre à briser l'assurance propre aux ontologies de la conscience: "Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité." (Descartes,*Lettre à Mersenne* in Guérout, 1968:29).

69 "La réalité objective doit avoir une cause parce qu'elle est "réalité" et parce qu'elle est réalité d'une représentation" (Bordron,1987:132).

(Levinas,1989:39).

L'idée de Dieu n'a pas sa cause en moi, contrairement à l'idée kantienne, mais elle est causée par Dieu lui-même, preuve que me fournit l'idée de perfection⁷⁰. Il y a trop d'avantages, nous dit Descartes, à l'idée de Dieu pour qu'elle origine de moi seul et donc, Dieu existe. Et il existe d'autant plus que son existence me sera nécessaire à prouver l'existence du monde dans la série des raisons comme terme ultime et constituant de la série, par opposition à l'usage régulateur de l'idée kantienne. Aussi, non seulement est-il nécessaire de penser Dieu pour donner une cohérence que ma seule contingence ne satisferait pas, mais la connaissance de Dieu est nécessaire à assurer un fondement à la science. Demandra-t-on si Descartes est sorti de l'exil défensif auquel le condamnait l'entreprise du doute? Eh bien, la réponse est positive par l'affirmation de la véracité divine. Dieu m'assure contre l'erreur. Alors, pourquoi est-ce que je me trompe parfois? Veut-on accorder à Dieu une légitimité que le monde du *bon sens* ne saurait trop certifier? Ce ne sera plus le Dieu vérité de la tradition (Brun,1989:678).

Dans la métaphysique de Descartes, il y a place pour une présence de Dieu en l'homme, mais aussi une distance infranchissable qui sépare l'homme de Dieu. L'homme n'est pas l'auteur de son être; son entendement est fini et passif car il doit s'incliner devant les vérités éternelles qu'il n'a pas faites et qu'il ne peut défaire; ce n'est pas l'homme qui a allumé en lui la lumière naturelle qui l'éclaire [...] (Brun,1989:678)

Soit, Dieu est nécessaire au savoir. Et d'un point de vue cosmologique:

Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende (Descartes,OPIII,PI;OPII,MV):877).

70 Il semble qu'on puisse admettre avec Kant que les preuves se réduisent à la preuve ontologique (Descartes,OPIII,PI;OPII,MV). La seule idée de Dieu me suffit à prouver son existence.

Donc, une nécessité onto-théologique⁷¹ qui donne la mesure à ma contingence et justement,

pour ce qui regarde la science d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance; car, comme j'ai déjà dit ci-devant, d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnaîtra pour l'auteur de son être, d'autant plus aurt-il l'occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe même dans les choses qui lui semblent très évidentes; et jamais il ne pourra être délivré de ce doute, si, premièrement, il ne reconnaît qu'il a été créé par un vrai Dieu, principe de toute vérité et qui ne peut être trompeur (Descartes, OPII,ORVI:868).

Nous savons maintenant, pour l'avoir maintes fois remarquée, la supériorité des évidences intellectuelles sur les faux-fuyants que fournit la connaissance sensible (Descartes,OPII,MII:424sq). La connaissance intellectuelle me fournit une visée de vérité qui est en tous points différente de cette extériorité banale que me fournissent les sens⁷². A tel point que les objections du rêve, de la folie, voire du malin génie et du Dieu trompeur (Descartes,OPII,ORII:556sq;OL,ORII:377) sont non seulement inopérantes contre les évidences intellectuelles (Descartes,OL,ORII:394sq; OPII,ORII:570), mais elles servent à en faire valoir l'inviolable vérité. Dieu seul d'ailleurs fonde le réel et par conséquent l'accès à sa vérité:

Car Dieu étant le souverain Être, il faut qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté. Mais puisqu'il ne peut y avoir rien en nous de réel qui ne nous ait été donné par lui, comme il a été démontré en prouvant son existence, et puisque nous avons en nous une faculté réelle pour connaître le vrai et le distinguer d'avec le faux, (comme on

71 Il n'est pas sûr que, même rapportée à l'idée d'infini, l'idée de Dieu échappe à la constitution "onto-théo-logique" comme le dit Marion (Marion,1989:24) puisque l'infini demeure l'affirmation du déploiement ontologique de Dieu dans (et par) le monde. Dieu demeure, *in extremis*, la garantie du savoir.

72 "Et quant à la matière, personne n'a jamais nié qu'elle peut être obscure, voire l'obscurité même; car, quand je juge que l'obscurité doit être ôtée de nos pensées pour leur pouvoir donner notre consentement sans aucun danger de faillir, c'est l'obscurité même qui me sert de matière pour former un jugement clair et distinct" (Descartes,OL,ORII:381). Et Descartes de rajouter que la clarté nous vient de la "lumière naturelle" et l'évidence de la "grâce divine."

peut prouver de cela seul que nous avons en nous les idées du vrai et du faux), si cette faculté ne tendait au vrai, au moins lorsque nous nous en servons comme il faut (c'est-à-dire lorsque nous ne donnons notre consentement qu'aux choses que nous concevons clairement et distinctement, car on ne peut jamais feindre un autre bon usage de cette faculté), ce ne serait pas sans raison que Dieu, qui nous l'a donnée, serait tenu pour un trompeur (Descartes, OPII, ORII:568-569).

Le Dieu trompeur est une véritable fiction, la fiction par excellence pour fonder la théorie de l'évidence et de la clarté (Descartes, OPII, ORII:569), puisque enfin, Dieu est à l'extrême limite du doute cartésien⁷³, qui porte sur l'auteur de ce moi, siège de la plus absolue des évidences. Le doute d'ailleurs "achoppe sur l'idée d'infini: l'être infini, Dieu, résiste et s'affirme dans la plénitude de son essence" (Bannour, 1989:209-210; Descartes, OPII, MIV:456sq)⁷⁴.

L'argument est irrécusable pour qui en reste au niveau de la conscience de soi, de cette première et; pourquoi pas, ultime vérité cartésienne, et cela dans la mesure où le doute marque l'extrême centre d'un rayon, identique et absolu, le sujet. Aussi, le doute servira-t-il à rassembler les instants, les expériences; se souvenir d'avoir rêvé, c'est déjà transcender le rêve vers la condition de sa prise en considération, manifester la primauté ontologique de la conscience⁷⁵.

Avoir été trompé, c'est virtuellement pouvoir considérer de "semblables" situations ainsi que considérer des habitus, c'est savoir les rapporter à un identique *je pense* et savoir que l'on pense⁷⁶. Aussi le doute doit-il permettre au cartésien de rassembler

73 L'arme absolue, comme le remarque Jean Beaufret, contre la tromperie divine, est la possible simultanéité de plusieurs évidences, d'autant que Dieu ne peut me tromper sur sa propre existence (Beaufret, 1973:32).

74 "Dans la mesure où ces principes sont fournis par ce que Descartes appelle "la lumière naturelle" [...]" (Bordron, 1987:134).

75 Primauté que nous retrouverons chez Sartre dans la seconde partie de ce volume.

76 Il s'agit ici de la conscience dans les modalités d'un "voir", réaffirmant les modalités du "tableau" que le *Discours* ne fait que préciser comme modalités du cogito.

en une unité les instants de son expérience, de les comparer, même ceux des fous, et de s'assurer de son "bon sens", qu'il est homme de raison et qu'ainsi il transcende le monde des immédiats, du détachement, des dissociations, qu'en somme, il puisse dire: *je suis libre*. Au bout du compte, ce que les *Regulae* avaient l'air de conquérir, "la position d'un archétype" (Marion, 1975:16), s'est vu par la suite renforcer en une suite de métaphores que notre époque rappellera sous le paradigme humaniste de sujet. Et c'est bien ce que la stratégie du doute visait, mettre en place un point fixe, un centre de gravité dans la plus haute des assurances, comme après la plus haute des ascensions, là où ça ne respire plus (Sartre, 1947:306-308), la volonté divine.

Prêtez-moi seulement votre attention, et je vous mènerai plus loin que vous pensez. Car de ce doute universel, comme d'un point fixe et immobile, je veux faire dériver la connaissance de Dieu, celle de vous-même et enfin celle de toutes les choses qui existent dans la nature (Descartes, *OPII, RV*:1122).

De la chaîne des raisons, du moi à Dieu et au monde, le doute permet maintenant de fonder la certitude du moi sur le monde dans le champ de la véracité divine. Le doute traverse donc la négation du monde et assure l'affirmation d'une *res cogitans* ainsi qu'un substrat onto-théologique en la grâce divine. C'est la recherche de l'unité dans une réflexion axée sur soi mais excluant d'office, sauf sous forme de fictions négatives, tout ce qui pourrait désarticuler l'unité du sujet (folie, rêve⁷⁷), qui pourrait fournir au sujet l'idée d'un autre maître que soi. Au fond, le doute vise à exclure de la conscience du sujet tout ce que Kant aura peut-être le courage d'y inclure, ce que nous appelons le régime de l'imaginaire, l'ordre de la "finitude". Aussi, par une telle stratégie, le premier terme, l'unique et universelle sagesse, est préservé. Le doute est comme son enveloppe protectrice. Le paradigme du soleil prend ainsi toute la force de son extension, lui "dont la lumière demeure invariablement égale à soi-même [...] non seulement ne reçoit aucune modification de ce qu'elle éclaire mais le transforme en uniforme dépendance de soi" (Marion, 1975:29).

Le doute nous semble l'élément ultime - quoique posé au départ - servant à toute fondation, à assurer la primauté ontologique de la conscience. Nous avons suffisamment montré plus haut à quel point cette primauté constitue l'axe de la subjectivité cartésienne, l'unité immédiate et représentative de l'évidence car "là où l'évidence est présente, l'erreur ne peut donc se produire" (Beaufret, 1973:30). L'évidence du cogito ne peut être atteinte par quelque trucage, elle constitue au contraire "ma première victoire" (Beaufret, 1973:35).

Le Dieu auquel pense Descartes comme à un Dieu non trompeur n'est nullement un Dieu non truqueur, mais [...] un Dieu qui ne me fait pas surnaturellement inadvertant, donc qui ne rend pas inévitable, comme unique condition d'un progrès dans la vérité, la simultanéité des évidences qui ne peut réussir que dans quelques cas privilégiés (Beaufret, 1973:36).

1.9 Fondement et représentation : l'intuition intellectuelle

Descartes fonde l'articulation de ce qui allait devenir le principe même de la subjectivité constituante, un véritable "coup de force" comme allait le dire plus tard Valéry (1938:229), - à l'époque où Sartre met en place l'appareillage qui allait assurer le sujet pour encore un moment - précisément dans son allocution à la Sorbonne du 31 juillet 1937:

Je dirai que la vraie Méthode de Descartes devrait se nommer l'*égotisme*, le développement de la conscience pour les fins de la connaissance.

Je trouve alors sans difficulté que l'essentiel du *Discours* n'est que la peinture des conditions et des conséquences d'un événement, d'une sorte de coup d'Etat, qui débarrasse ce Moi de toutes les difficultés (Valéry, 1938:228).

Mise en place, mise en service d'un régime de conscience qui, jusqu'à nous, va constituer l'endroit du miroir derrière lequel l'Autre en son irréductibilité, nous renvoie notre image, comme on le verra chez des auteurs comme Freud, Nietzsche, Foucault, Lévi-Strauss; bien que sous des points de vue opposés, ils n'appartiendront pas moins à cette révolution

copernicienne qui a décentré le sujet. C'est en regard de cette question de la place du sujet que le Moi a pu être considéré comme un intrus: "C'est une idée moderne; une idée cartésienne" (Damisch, 1980:170). Mais c'est surtout un intrus avec lequel on en a pas fini facilement. Descartes a produit ce sujet, point de départ de ce qui allait basculer avec Kant au seuil de notre modernité, comme le rôle principal où la réflexion constitue le moment privilégié du cogito, assure la connaissance de soi dans l'immédiateté d'une présence. Être soi, c'est se savoir substance législatrice du savoir: le cartésianisme implique, et c'est là le sens du *Discours*, la réduction, sur un mode unique, des méthodes de connaissance, l'arborescence comme dira Deleuze (Deleuze, Guattari, 1980:25sq), modèle par excellence de l'identique, de la Représentation, et qui se résume à l'intuition et à la réduction qui sont définies au départ des *Regulae*.

Par *intuition* j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination [...] mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend [...] représentation inaccessible au doute [...] de la seule lumière de la raison (Descartes, OPI, RIII:87).

La déduction, bien que moins certaine, "ne saurait, elle non plus, être faite de travers par un esprit humain [...]" (Descartes, OPI, RIII:87):

Nous entendons par là tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude [...] par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée qui prend de chaque terme une intuition claire (Descartes, OPI, RIII:88-89).

C'est là une dénégation des sens que l'empirisme aura pour tâche de restaurer et qui fournira à Kant le fondement même de sa métaphysique. D'ailleurs Kant à la suite de Spinoza restaurera le rôle de l'imagination pour composer l'essentiel d'une épistémologie qui fit enfin sa place à l'imaginaire, à l'inverse même de son euphémisation, comme cela apparaîtra dans la pensée sartrienne. En attendant, précisons l'enjeu problématique de la mise en place du fondement-sujet.

L'idéal d'une *mathèsis* est celui de faire de la connaissance un champ d'intelligibilité (modèle

du tableau) qui coiffe le sensible, et c'est ce que l'intuition et la déduction définissent comme "vrai" (Descartes,OPI,RXI:131), bien que la métaphysique vise à intégrer le sensible (Descartes,OPI,RXII:134sq) dans sa seule extension. Comme le précisera Alquié, le sensible n'a pas une valeur épistémologique mais ontologique, puisque "seul il nous apprend qu'il y a des corps" (Alquié,1980:304-305). Voilà pourquoi les sens, comme l'imagination et la mémoire, sont intégrés à la théorie de l'intuition intellectuelle (Descartes,OPI,RXI:132) mais sans valeur épistémologique (Descartes,OPI,RXII:135;OPI,RVIII:121-122), réduits à des rôles de supports (Descartes,OPI,RXIV:167;OPI,RXV:184), comme l'estime la *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643:

Le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul [...] mais elles se connaissent très clairement par les sens (Descartes,OPIII,*Lettre à Elisabeth*,28 juin 1643:44).

Aussi l'imagination, à l'instar de ce qu'elle sera chez Sartre, doit-elle être nette et distincte ainsi que le présupposera le *Discours* (Descartes,OPI,DI:568): l'objet de la connaissance, c'est l'intelligible, bref, l'idée (Foucault,1966a:70) et voilà qui peut permettre à l'auteur du *Discours* d'affirmer y "représenter [sa] vie comme en un tableau" (Descartes,OPI,DI:570), puisque connaître c'est le mouvement de l'esprit qui va des natures simples (Descartes,OPI,RVIII:121-122) que fournit l'intuition ou, si l'on préfère, il s'agit de l'auto-intelligibilité de l'esprit (que par et dans l'entendement⁷⁸): "L'entendement seul [...] a le pouvoir de percevoir⁷⁹ la vérité" (Descartes,OPI,RXII:135). Connaître, c'est tirer les conséquences qui découlent de cela même qui constitue le principe déductif par excellence, l'Entendement. Il n'y a pas d'objet de connaissance intelligible autre que l'idée (en la pensée) "conçue immédiatement par l'esprit" (Descartes,OPII,ORIII:611). Conception formulée clairement dans le *Discours*, même la connaissance d'expérience va de concept à concept, de l'idée à l'idée.

78 L'intuition intellectuelle que récusera le criticisme.

79 Il s'agit bel et bien d'une *vue* de l'esprit.

Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle; car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer; mais tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux (Descartes, OPI,DVI:647).

Voilà un aspect essentiel de "l'épistémè classique" (Foucault, 1966a:77):

Le rapport du signifiant au signifié se loge maintenant dans un espace où nulle figure intermédiaire n'assure plus leur rencontre: il est, à l'intérieur de la connaissance, le lien établi entre *l'idée d'une chose* et *l'idée d'une autre* [...] En fait, le signifiant n'a pour tout contenu, toute fonction et toute détermination que ce qu'il représente: il lui est entièrement ordonné et transparent [...] (Foucault, 1966a:78).

C'est d'ailleurs la fonction du doute que de neutraliser la perception sensible hors du champ de connaissance ainsi que l'imagination: "On peut douter de la vérité des choses sensibles" (Descartes, OPIII,PRI:92); "nous sentons vivement et [...] imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs" (Descartes, OPIII, PRI:93;OPII,MI:405).

En somme, là où il y a irréductibilité à l'idée, la Science est impraticable au contraire du champ où elle s'exerce par réduction comme en physique. Ainsi, en suivant le "parcours narratif" de la mise en valeur de l'évidence première du cogito, de la *Règle II* qui vise à contrer le sensible et l'imagination en passant par les *Méditations* qui lient l'imagination à la corporéité (Descartes, OPII,MVI:480-481), thèse renforcée par le *Traité des passions* (Descartes, OPIII,PAI:952sq)⁸⁰, on doit en conclure que la *clarté* de vue de la connaissance (l'idée) est seule attestée. C'est par rapport à cette clarté du "tableau" que l'expérience des sens et de l'imagination constitue un témoignage trompeur (Descartes, OPII,ORV:790-791,792-793). N'est-ce pas d'ailleurs le sens de l'analyse du morceau de cire, trop célèbre pour être reprise ici, que toutes les modifications sensibles ne sauraient effacer son essence

80 "L'âme et le corps sont deux substances, en un sens complètes, car elles n'ont chacune besoin de rien d'autre pour exister, en un autre sens incomplètes par rapport à une troisième substance, l'homme [...]" (Guérault, 1968:228-229;231sq).

puisqu'il s'agit, comme un regard en soi, d'une pure inspection de l'esprit, confirmant par là la lecture de M. Foucault d'une mathèsis qui n'est au fond que l'ordre narratif du cogito, idéal d'intelligibilité universelle qui implique cette *réduction* de la totalité à l'ordre de l'idée:

En y réfléchissant plus attentivement, il finit par devenir clair pour moi que seules les choses, *et toutes les choses*⁸¹, dans lesquelles c'est l'ordre ou la mesure que l'on examine, se rapportant à la mathématique [...] il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit [...] la Mathématique Universelle (Descartes, OPI, RIV:98-99).

L'esprit est donc vérité première. C'est là le fondement recherché (Descartes, OPIII, PRI:94) qui seul conduit à la science (Descartes, OPI, RX: 128). Et même si le recours à l'expérience est exigé, ce sera toujours selon la chaîne des concepts, l'"ordre des raisons": l'intuition et la déduction ont priorité sur l'expérience, tant sur le plan épistémologique que sur le plan ontologique, ce que l'analyse du doute a démontré⁸². N'est-ce pas d'ailleurs là l'essentiel de l'expérience du doute? Ne s'agit-il pas de préserver la primauté ontologique de l'Entendement qui ne doit "jamais se laisser tromper par aucune expérience" (Descartes, OPI, RXII:149) bien qu'il puisse intégrer cette dernière (Descartes, OPI, RXII:149) "ajoutant l'expérience à la ratiocination" (Descartes, OPI, *Lettre à Mersenne*, 5 avril 1632:298)? Nous sommes ici à l'opposé de ce que sera l'option kantienne pour qui l'expérience est plus qu'un simple auxiliaire; l'expérience ne sera plus une connaissance amoindrie. Chez Descartes par contre, le sensible n'aura pas de statut particulier face à la légitimation qui en est l'essence; c'est pourquoi peut-être les cartésiens récusent l'idée de vide, ce qui est en quelque sorte un argument ontologique, au sens kantien: l'intelligible constitue ainsi un système entièrement déductif à partir d'un seul concept ou idée vraie, comme si la découverte d'un algorithme universel permettait la réduction des vérités régionales à l'unité systématique d'une vérité philosophique totalisante, fondée dans et par le sujet. Ce sujet est l'unique "foyer" d'intelligi-

81 C'est moi qui souligne.

82 "Comme celui des *Méditations*, le doute des *Principes* est ontologique, et porte moins sur la conformité des choses au sensible que sur leur existence en dehors de l'esprit" (Alquié in Descartes, OPIII, PRI:93n1).

bilité, mais un foyer apodictique, dans l'assurance plénière de soi, loin du foyer kantien; au regard de ce dernier, le foyer cartésien est un *comme si* qui fonctionne en apodicticité, à l'inverse du fameux *als ob* kantien qui servira de support aux régulations de la raison (théorique et pratique), puisque l'argument ontologique est pris à défaut de rester dans le champ de la représentation. N'est-ce pas ce que confirme la métaphore de l'arbre de la philosophie, à l'instar de celles que nous avons relevées au début de ce chapitre, et qui s'emploie à montrer l'articulation des vérités scientifiques (ontologie régionale) sur l'"ordre" des vérités métaphysiques, elles-mêmes constituées dans et par la *res cogitans*, comme en un tableau (Descartes, OPI, DI:570). "Le tableau n'a pour contenu que ce qu'il représente, et pourtant ce contenu n'apparaît que représenté par une représentation" (Foucault, 1966a:78-79).

Contrairement à la topique kantienne qui accordera à l'intuition sensible son autonomie, la caractéristique spirituelle de l'entendement consiste ici en ce qu'il est seul capable d'intuition: "La pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi" (Descartes, OPII, MII:418). L'unité de l'homme (Descartes, OPIII, *Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643:46-47) va s'assurer seulement dans la mesure où elle sera unité immédiate et que seul le jugement peut faire glisser vers le doute, pour mieux l'assurer; d'où la nécessité de prendre le doute à revers; quoi de mieux que d'en faire une méthode à assurer l'ontologie de départ et où, *a fortiori*, la clarté immédiate de l'esprit doit apparaître comme évidence apodictique préalable à tout jugement? L'entendement donc ne juge pas par essence comme chez Kant, il voit :

Tant que la Représentation va de soi, comme élément général de la pensée, la théorie du discours vaut à la fois [...] comme fondement de toute grammaire possible et comme théorie de la connaissance (Foucault, 1966a:348).

Si l'union du corps et de l'esprit a pu paraître difficile à penser, elle n'en est pas moins essentielle (Descartes, OPIII, *Lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648:862-863; Prini, 1989:897). D'ailleurs, c'est la passion qui va représenter le signe le plus manifeste de cette union, mais ne déplaçant en rien le statut de la liberté. L'universalité de la méthode est un décalque de

la représentation - sujet, de la puissance même de l'Entendement. "Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées" (Descartes,OPII,ORII:586). "La substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, est ici appelée Esprit" (Descartes,OPII,ORII:588). "Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes" (Descartes,OPIII,PRI:95).

Il semble que nous puissions donner raison à Foucault. L'emblème cartésien de l'âge classique est le rapport d'ordre à partir duquel se fonde toute comparaison. C'est toute la question des natures simples et composées. La simplicité de l'esprit permet seule l'accès à la composition hétérogène de ce qui constitue l'étendue. Comme principe ontologique, le sujet est principe de développement épistémologique :

Cet ordre ou comparaison généralisée ne s'établit que d'après l'enchaînement dans la connaissance; le caractère absolu qu'on reconnaît à ce qui est simple ne concerne pas l'être des choses mais bien la manière dont elles peuvent être connues (Foucault, 1966a:68).

En fait et comme le précise Foucault, voilà tout un jeu de rapports identité-différence (Foucault,1966a:81sq) où l'esprit impose au monde l'essence qu'il s'attribue, le pivot étant le discernement: "L'activité de l'esprit [...] consistera [...] à discerner: c'est-à-dire à établir les identités, puis la nécessité du passage à tous les degrés qui s'en éloignent" (Foucault,1966a:69).

Après Dieu, dans la hiérarchie imposée des êtres et de la perfection (Descartes, OPII,MIII:437-438), l'homme est centré, curieusement à une époque où continue de se mettre en place la révolution copernicienne: le sujet est l'opérateur des idées claires et distinctes. En fait, la théorie des natures simples renvoie directement à la théorie de l'Esprit (Descartes,OPII,MIII:439,441-442). L'idée est objectivité précisément en ce qu'elle renvoie à un objet représenté. Aussi,

[...] Dieu existe; car encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas

néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie (Descartes, OPII, MIII:445)⁸³.

Le plan du savoir, c'est la Représentation, c'est-à-dire la simplicité des essences constitutives du sujet. Les natures simples sont en quelque sorte le *point de vue*⁸⁴ du sujet connaissant et qui autorise, par le cogito, à atteindre la clarté des concepts ainsi que le passage à la science, au savoir de ce qui est composé. L'idée est indivisible, ce que des commentateurs ont pu appeler "atome de l'évidence" (notamment Hamelin, 1921); et en cet atomisme épistémologique se constitue l'essence de l'intelligibilité propre de l'homme. Cette théorie de l'intelligibilité chez Descartes, - à l'inverse de la problématique kantienne⁸⁵ qui s'appuie sur une finitude qui va problématiser le langage et son ontologie spontanée: nature simple, l'infini, etc, - refuse d'ailleurs l'idée de natures composées qui ne sont considérées telles que dans la mesure où nous les comprenons nous-mêmes: il n'y aura

de connaissance vraie que par l'intuition, c'est à dire par un acte singulier de l'intelligence pure et attentive, et par la déduction, qui lie entre elles les évidences (Foucault, 1966a: 61).

Les "choses mêmes", celles propres à l'entendement, sont celles qui se donnent dans l'immédiateté de l'idée-nature-simple (Descartes, OPI, RVIII:121-122): "L'entendement ne peut jamais se laisser tromper par aucune expérience" (Descartes, OPI, RXII:149).

Ainsi, l'Homme est-il déterminé comme fonction de représentation, relation de représentation. Et à l'inverse de ce que Kant assumera, on ne s'attendra pas à rencontrer dans le classicisme quelque chose comme une science de l'homme (Foucault, 1966a:321): il faudra pour cela que la représentation soit problématisée (Foucault, 1966a:322-323), ce sera

83 *A contrario*, les idées fausses ne sauraient renvoyer à un objet représenté, "car si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant [...]" (Descartes, OPII, MIII:443).

84 Le problème du foyer soulevé plus haut.

85 Problématique évidente dans les antinomies que Kant a présentées comme étant à la source même du criticisme.

l'anthropologie de Kant. Pour l'heure, l'homme ne fait pas problème; la question dans le *Traité de l'homme* (Descartes, OPI,T:379sq;OPI,L:483sq) ne dépasse pas celle de l'union de l'âme et du corps (Guérault,1968:228-229,231sq), et de la représentation adéquate⁸⁶: "Le procès justificatif de la représentation est vertical: ultimement la raison du signe est à rechercher dans l'idée" (Thomas,1984:207).

On peut comprendre maintenant, et jusqu'à son fond, l'incompatibilité qui règne entre l'existence du discours classique (appuyée sur l'évidence non questionnée de la représentation) et l'existence de l'homme, telle qu'elle est donnée à la pensée moderne (et avec la réflexion anthropologique qu'elle autorise): quelque chose comme une analytique du mode d'être de l'homme n'est devenue possible qu'une fois dissociée, transférée et inversée l'analyse du discours représentatif (Foucault, 1966a:349)⁸⁷.

Foucault dira de l'épistémè classique qu'elle ne "dispose pas de lieu qui puisse accueillir l'homme dans sa double fonction de sujet ordonnateur et d'objet ordonné. L'homme ne peut entrer dans la configuration classique sans que le schéma subisse une transformation radicale"

86 C'est d'ailleurs à cela que se réduit la vérité, ce qui ne sera pas le cas chez Kant, contrairement à ce que croit J.Grondin (1989:50,52,80). Nous verrons que *le problème* de la philosophie chez Kant (y en a-t-il un?) n'est pas tant l'*a priori* que le *problématique* et constitue l'objet par excellence de la philosophie, *a fortiori* du criticisme. Au sujet du problématique, Deleuze,1953:119-120.

87 Il faut comprendre que les sciences du langage ne purent prendre leur essor que dans la désarticulation du sujet et de la représentation, de la césure qui va marquer à la fin de l'âge classique, le déplacement de la figure du *sujet*, dans la mesure où le langage va devenir une sorte de "procès sans sujet", finalité immanente sans auteur, architecture sans architecte, orchestration sans chef d'orchestre (à ce sujet, Jacob,1978:321;Jakobson,1966:22sq;Bourdieu,1979; Jakobson,1984), là où Kant a constitué ce qui est peut-être la seule véritable aporie des sciences de l'homme, la finalité, implicite dans la *Critique de la raison pure*, explicite dans la *Critique de la faculté de juger* (à ce sujet, Lebrun,1970;Petitot,1985:30sq;Petitot,1982:134-151). On comprendra d'autant moins comment l'intérêt de Kant résiderait comme le veut M. Grondin dans "l'*a priori* moral", *a fortiori* s'il doit renouveler l'onto-théologie que Kant a tant bien que mal neutralisée, sous les avatars de Dieu et de l'immortalité de l'âme (Grondin,1989:104). Une exception toutefois, Chomsky, puisque ce dernier "privilégie" dans la grammaire de Port-Royal... son aspect cartésien et en particulier la conception dominante de l'*innéité* des idées" mais, poursuit Thomas, "au détriment, sans doute du caractère plus subjectif du *cogito*" (Thomas,1984:206). L'auteur tente de montrer que Chomsky tire du côté de la représentation (Thomas,1984:207). Nous croyons toutefois qu'il faudrait tenir compte des développements de la *Théorie générative étendue* (Collectif,Langue:1977) qui amène Chomsky vers un véritable procès "de transformation" sans sujet (Faye,1977:11sq,191sq).

(Dreyfus, Rabinow, 1984:41)⁸⁸.

Mais, en pleine lumière, l'anthropologie est impossible. Jugement, raisonnement, bref tout ce qui n'est pas de la pureté de l'idée, de l'entendement, a pour objectif de s'en éloigner le moins possible: le cartésianisme a besoin de maîtriser ses écarts (différences) (Descartes, OPII, MII:416sq; Alquié in Descartes, OPII, MII:418-419n5). La métaphore du soleil dans l'intuition immédiate est révélatrice. Cette "lumière naturelle" qui rend visible (Descartes, OPII, MIII:450-451) toute représentation (Dreyfus, Rabinow, 1984:43), constitue "l'espace de correspondance objet-représentation" (Dreyfus, Rabinow, 1984:43). Le souverain, le soleil, etc, voilà tout autant de métaphores qui renvoient à la maîtrise du sujet. Et même si l'âme est aperception passive (Laporte, 1953:49), la passion des idées innées, comme on a pu dire, n'en rend pas moins l'homme maître de soi et tyran de la nature, puisqu'il s'exclut de toute problématisation. La raison demeure ainsi un Voir (Laporte, 1953:21), une vue de l'âme, "intuitus mentis" (Chevalier, 1932:164), vue simple et directe, comme le sera l'intuition chez Sartre, sans médiation, dans le circuit de l'ipséité où il s'agit toujours de soi,

puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit [...]

[...] nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre [*a solo intellectu*] (Descartes, OPII, MII:428-429)⁸⁹.

L'évidence est regard vide qui n'a de consistance que dans l'objet représenté. C'est ce qu'a voulu montrer Foucault par son analyse du tableau de Vélasquez (Foucault, 1966a:19sq), la fonction de représentation, le tableau ordonné où la figure du Souverain se présente à nous

88 Cette transformation radicale, on la verra chez Kant. Il faudrait montrer, ce que Foucault ne fait pas, comment le cartésianisme opère lui-même ce mouvement héliocentrique de l'homme. Chez Pascal notamment, "le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point" (Pascal in Thomas, 1984:203).

89 La traduction dit "faculté d'entendre", mais l' *intellectu* renvoie plus justement à un *voir* qu'à un entendre plus redevable à la doctrine scolastique de la grâce qu'à l'écartèlement cartésien, comme l'a si bien vu Sartre dans son célèbre article *La liberté cartésienne* (Sartre, 1947:306).

comme pur regard, regard soustrait à la représentation⁹⁰.

C'est que peut-être, en ce tableau, comme en toute représentation dont il est pour ainsi dire l'essence manifestée, l'invisibilité profonde de ce qu'on voit est solidaire de l'invisibilité de celui qui voit [...] il n'est pas possible que le pur bonheur de l'image offre jamais en pleine lumière le maître qui représente et le souverain qu'on représente (Foucault, 1966a:31).

Impossible de représenter l'acte de représenter (Dreyfus, Rabinow, 1984:46): l'acte même de représenter échappe à toute représentation; les fonctions de représentation sont visibles mais "invisibles l'activité de représentation et la source lumineuse qui la rend possible" (Dreyfus, Rabinow, 1984:47).

Le tableau est tout à fait réussi. Il montre toutes les fonctions nécessaires à la représentation et l'impossibilité de les rassembler en une représentation unifiée de leur activité. Tous les éléments sont rapportés à un seul point, où la logique interne du tableau et de l'époque voudrait que se situent l'artiste, le modèle et le spectateur (Dreyfus, Rabinow, 1984:47).

Ce point, c'est l'Homme (Descartes, OPII, MII:416) en son Unité, (Descartes, OPIII, PAI:976) "*ens per se*" (Descartes, OPII, Lettre à Régius, janvier 1642:914), qui conjugue res cogitans (Descartes, OPIII, PRI, 8:95) et res extensa (Descartes, OPII, MII:416-417). Ce point demeure irréprésentable.

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle (Descartes, OPI, DIV:604).

Moi, je suis sujet, point de visibilité non visible, "lumière naturelle" dans son immédiateté assurée, critère de distinction: une idée "peut être claire sans être distincte, mais non au contraire" (Descartes, OPIII, PRI, 46: 118), la clarté étant dans la représentation la présence immédiate, l'indubitabilité de l'intuition comme son infaillibilité (Descartes, OPII, ORII:568). Aussi, l'erreur se situe au dehors de la sphère d'entendement, dans la volonté par exemple,

90 "Comme un régime de lumière qui ouvre l'espace de la représentation classique, et y distribue ce qui est vu et ceux qui voient [...] jusqu'à la place du roi qui ne peut être qu'induite comme dehors du tableau" (Deleuze, 1986:64-65). N'est-ce pas le soi chez Sartre.

puisque c'est elle qui décide de porter le regard "au-delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement" (Descartes,OPIII,PRI,35:112). L'erreur ne peut être qu'au-delà de l'acte de pure vision (Descartes,OPIII,PRI,32:111), plutôt de l'ordre du jugement que de l'intuition (Descartes,OPI,RXIII:161) qui - contrairement à ce qu'elle est chez Kant - est "une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend" (Descartes,OPI,RIII:87).

L'entendement conçoit, il ne juge pas; l'intuition est donc intellectuelle et immédiate, à laquelle le jugement joint la volonté (Descartes,OPII,MIV: 460): bref, la vérité ne saurait que renvoyer au sujet, comme l'erreur, puisque je suis libre d'acquiescer ou non (Descartes, OPIII,PRI,34:111-112); "que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme" (Descartes,OPIII, PRI,37:112).

1.10 La liberté cartésienne

Que me reste-t-il alors? Tout, puisqu'on ne m'enlève rien et, bien sûr, la liberté puisque l'esprit seul est juge: seul il détermine l'ordre de la *res extensa* car les sens ne prouvent rien. L'existence même des objets, on l'a démontré, doit être prouvée, alors que le cogito est tenu hors de doute. Des connaissances ne sont valables

que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme; en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain (Descartes,OPII,A:403).

Peut-on accorder plus que cette primauté ontologique au cogito?

[...] Le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Mais peut-être que d'autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle

y est, non seulement dans ces actes où elle n'est pas poussée par des raisons évidentes d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres (Descartes, OL, *Lettre à Mesland*, 9 février 1645:1177).

Considérée maintenant dans les actions de la volonté pendant qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence [...] parce que ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais elle consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors, *libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose* (Descartes, OL, *Lettre à Mesland*, 9 février 1645:1178).

Ainsi, cette primauté du sujet, pourrait-on dire, s'assure réflexivement. Le sujet a de lui-même une connaissance claire et distincte, à la différence de la connaissance douteuse; l'idée "signifie"

l'essence de la pensée qui la forme. Elle se trouve comme enchâssée entre une double activité; celle de l'esprit qui la présente, et qui lui donne *sa réalité formelle*, celle de l'esprit qu'elle représente, et qui lui donne *sa réalité objective* (Lefèvre, 1978:19).

L'homme, par l'esprit qui le constitue, échappe à toute nécessité ou plutôt, il est la nécessité des nécessités, sujet (par Dieu) et centre des vérités éternelles⁹¹ qui sont inscrites dans sa raison et auxquelles il est comme assujetti, mais librement, ce qui donne sa vertu au libre arbitre. C'est ce que confirment les passages suivant d'une lettre à Mesland du 2 mai 1644. L'homme, y écrit Descartes,

est d'autant plus indifférent qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre [...]

[...] Puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom; car j'avoue que cette puissance est en la volonté. [...] Je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire. [...]

91 "Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures [...] Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume." (Descartes, OL, *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630:933).

Rien ne m'a empêché de parler de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal, sinon que j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de la théologie, et me tenir dans les bornes de la philosophie naturelle. Mais je vous avoue qu'en tout ce qu'il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence [...] (Descartes, OL, *Lettre à Mesland*, 2 mai 1644:1165-1166).

Il faut donc accorder une supériorité à la liberté, à la volonté humaine lorsque celle-ci est éclairée, mais rien n'empêche une liberté d'indifférence de se déterminer positivement quoiqu'il soit proprement impossible de refuser certaines évidences, comme celle de l'existence du moi⁹². L'essentiel c'est que l'esprit demeure assuré de sa liberté, de son libre arbitre. Et si l'on veut envisager le problème du point de vue du sujet, il demeure assurément "indépendant"; toutefois, comparé "à la puissance infinie de Dieu", nous nous trouvons en état de dépendance. Est-ce contradictoire? Le Dieu de Descartes rectifierait-il la position absolue du cogito? Nullement.

Mais comme la connaissance de l'existence de Dieu ne doit pas nous empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, parce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre arbitre ne doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous [...] n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'une autre nature (Descartes, OL, *Lettre à Elisabeth*, 3 novembre 1645:1221-1222).

Que de prudence pour ne pas sacrifier et Dieu et le libre arbitre!⁹³ Il demeure que Descartes privilégie le point de vue des deux termes ultimes de la série Moi-Dieu, laissant le Monde dans une quasi somnolence, faisant de la volonté de ce "moi" une "indifférence positive", tout à fait en mesure de "rejeter" le poids des raisons. Cette volonté saura ainsi s'exercer contre le désir, les inclinations, etc., parce qu'elle se définit comme pouvoir de se déterminer; en cela elle manifeste l'infinie bonté divine. Cette volonté cartésienne participe de

92 C'est manifestement ce type de jugement trivial qui va servir d'argument à toutes les stratégies d'euphémisation du champ de l'imaginaire, de la matérialité de l'homme et des conditionnements.

93 L'on ne saurait se méprendre ici en y voyant une analogie avec le type de solution kantienne des deux mondes intelligible et phénoménal. C'est bien Kant qui a le mieux saisi chez Descartes la confusion des deux ordres.

l'entendement; tout demeure toujours lié à la clarté ou à la confusion des idées⁹⁴. C'est qu'au fond la volonté doit se régler sur l'idée. L'esprit dans son principe premier est passif, c'est un "voir". En ceci consiste précisément l'idée d'indifférence positive, du pouvoir de choisir, pourvoir qui n'est soumis à aucune condition. La volonté peut visionner les idées, elle seule décide de l'observation des préceptes ou des lois.

D'une certaine manière, l'esprit cartésien est lui-même double (l'image de la cire qui reçoit (passif) et se transforme (actif)), il possède dans son identité plénière le double rapport à une spiritualité qui le rattache à Dieu (innéisme) et à une contingence qui le consacre dans son libre arbitre. C'est ce que confirme la lecture de Roger Lefèvre. La volonté est la

faculté la plus "ample" et la plus "parfaite" (4^{ème} méditation), notre "principale perfection" (*Principes* I, 37), ce que nous avons de plus "noble," "de plus proprement nôtre" (*A Christine*, 2 novembre 1647), etc. (Lefèvre, 1978:191)⁹⁵.

Voilà qui rend le doute plus essentiel puisqu'il

est toujours produit par un acte de liberté, l'erreur toujours expliquée par le mauvais usage du libre arbitre, la méthode toujours fondée sur la discipline du jugement (Costa de Beauregard, 1989:965).

Voilà justement pourquoi nous n'avons pas suivi les interprétations qui placent le doute au départ (Alquié, 1984:469) et duquel on tirerait "pour conséquence immédiate la découverte dans la pensée des vérités: celle du moi pensant" (Alquié, 1984:469)⁹⁶. C'est plutôt celle-là

94 "Ces idées doivent venir d'ailleurs, puisqu'elles ne dépendent pas de ma volonté" (Descartes, *OPII, MIII*:436).

95 Est-on auteur de ses pensées? En fait, il est vrai que Descartes ne le dit pas dans ces termes, comme se plaît à le dire Jacques Henriot (1989:629). Mais l'essentiel est qu'il ne nous en assure pas moins de la spontanéité libre de l'esprit, "action directe de l'esprit sur la matière" (Costa de Beauregard, 1989: 965).

"Que l'acte volontaire humain consiste en une telle action a été affirmé par Descartes dans ses lettres, no. 302 à Arnauld et no.525 à Elisabeth [...]" (Costa de Beauregard, 1989:965).

96 Peut-être est-ce là la raison pour laquelle l'auteur soutient que le cogito "répond moins à un problème ontologique qu'à la recherche d'un critère de vérité scientifique", même s'il constate justement que tout repose sur l'ordre des raisons, l'enchaînement des séries de l'âme à Dieu en passant par le monde: par là, il aurait pu tirer la conséquence de l'affirmation de son propre texte, que "l'évidence irrécusable du

en sa liberté qui rend le doute plus essentiel.

La liberté est pouvoir de choisir et pouvoir d'action, où l'état d'indifférence, comme le dit Descartes, est le plus bas degré, nullement l'essence. Il y a quelque chose de "spontané" dans l'adhésion à une évidence, une absence de "contrainte," une vision de l'esprit, qui demeure toujours libre d'adhésion ou non, de poursuivre le bien ou de faire le mal, bref *libre*.

Martial Guéroult a admirablement montré que le problème de l'erreur se pose, au début de la *méditation IV* de Descartes, à la fois sous une forme métaphysique et sous une forme "psychologique": du point de vue métaphysique, il s'agit de disculper Dieu, dont on vient de montrer la bonté et la véracité, d'avoir permis l'existence de ce mal qu'est l'erreur; du point de vue psychologique, il s'agit de montrer comment l'erreur est possible par le jeu de l'entendement humain et de la volonté humaine (Brès,1989:881)⁹⁷.

Ainsi, Descartes va-t-il assurer une priorité ontologique à l'entendement, à *la conscience qui se représente* l'objet d'intention, de désir, de volition, etc. C'est toujours le sujet, le "même" qui s'exprime dans ses actes et la pensée; au demeurant, il est "source" et "guide". Comme le remarque d'ailleurs Marion,

le centre de gravité de la science réside dans la science même, et aucunement en l'objet de celle-ci. En conséquence, la moindre défaillance de la certitude [... le douteux] ruine le fondement même de la science, sans qu'un objet ne puisse y apporter la moindre correction [...] (Marion,1975:36).

Nous sommes ramenés au point de départ, et d'ailleurs nous n'en sommes jamais véritablement sortis. Il demeure cette certitude indubitable, inébranlable, le cogito. Premier terme

"je pense donc je suis" renvoie à la vérité du principe selon lequel "pour penser il faut être" comme à son fondement *a priori*, à sa structure. Le *cogito* devient ainsi l'exemple et le modèle de toute vérité. Sur l'antériorité du *Je suis* avant le *Je pense*: Guéroult,1968:34,193-194.

97 Ce qui n'implique pas que le vrai soit communément partagé dans l'esprit de tous: "Tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière [...]" (Descartes,OPII,*Lettre à Mersenne*, 16 octobre 1639:145;Guéroult,1968:428).

dans la chaîne des raisons, premier terme à la chaîne des certitudes.

L'existence de Dieu était beaucoup plus évidente que celle d'aucune chose sensible [...] mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini⁹⁸. C'est pourquoi j'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, *laquelle ne dépend d'aucune autre suite de causes*⁹⁹ et qui m'est si connue que rien ne le peut être davantage¹⁰⁰, m'interrogeant sur cela moi-même, je n'ai pas tant cherché par quelle cause j'ai autrefois été produit, que j'ai cherché quelle est la cause qui à présent me conserve, afin de me délivrer par ce moyen de toute suite et succession de causes (Descartes, OPII, ORI:525-526).

L'ego demeure donc privilège et fondement de la philosophie, sagesse universelle. La vérité, le certain n'est pas la marque des phénomènes, de quelque qualification qu'on puisse les déterminer, c'est plutôt et davantage une "modalité unique où la science, fondée sur elle seule, s'éprouve adéquate à elle-même" (Lefèvre, 1978:36): le possible, le certain sont donc rapportés psychologiquement à des faits "de conscience" (Lefèvre, 1978:37). Il n'y a pas d'acte de pensée sans *res cogitans*. Il y a une vérité première, "moi" qui pense et auquel sujet se rattachent tous les actes de penser comme d'une origine plénière. Le cogito est l'expression de l'ultime certification de l'expérience. *Le je pense* est un point fixe, le véritable archétype de la science cartésienne.

L'édification même de telle ou telle épistémologie suppose la possibilité de varier, comme à loisir, les voies et les visées de la science ou des sciences; et donc implique que le savoir se puisse construire, déconstruire, modifier, amender, corriger, en un mot que le savoir dépende de l'esprit qui sait, plus que des choses qui le suscitent (Marion, 1975:45).

Ainsi, la subjectivité a pris "le pas sur l'antique substantialité" (Beaufret, 1973:43). Par là, l'onto-théologie s'est donnée une nouvelle orientation par l'affirmation du primat de l'esprit sur les choses. A l'opposé du "foyer" kantien des *idées* que le criticisme réduira à une

98 Cette page sur les séries est à mettre en opposition avec l'analyse des antinomies chez Kant. C'est bien entendu le problème de la finitude, notion centrale chez le philosophe de Koenigsberg, qui est en jeu ici.

99 C'est moi qui souligne.

100 Caractéristique du sujet cartésien qui sera la constante de toute une tradition jusqu'à Sartre.

pensée du "comme si", ici, en plein cartésianisme, ce foyer est champ d'évidences. C'est la force persuasive du cogito, de la subjectivité qui autorise une telle vision d'esprit. Il appartiendra à Kant de relever le défi de nous sortir du borbier où nous enfermait le cogito cartésien.

Avec Descartes, nous ne sommes pas à la comédie, mais à la philosophie. Il faudra attendre plus d'un siècle pour qu'enfin avec Kant, le "je suis" triomphant de Descartes commence à devenir un peu comique (Beaufret, 1973:41).

VOLUME I

PARTIE II

SARTRE OU LE REDOUBLEMENT DE L'ORDRE CARTÉSIEN DES RAISONS

INTRODUCTION

Les débats actuels sur le structuralisme sont moins propices que jamais à la réflexion sur les ruptures dans l'oeuvre de Sartre. On s'entend de part et d'autre, pour ne plus voir en Sartre que l'unité et la continuité, au bénéfice d'une opposition simpliste entre la "conscience" et la "structure". Sartre vient obligeamment se placer au lieu même où ses adversaires devraient ne pas le trouver, même s'ils ont raison de l'y attendre.

Girard, 1968:241

Je n'écrirais pas pour le plaisir d'écrire mais pour tailler ce corps de gloire dans les mots.

Sartre, 1964:163

Les prochains chapitres vont tenter de circonscrire, à la différence de notre lecture de Descartes, une entreprise non pas de fondation, mais de reconduction du Sujet cartésien. Aussi, nous nous donnons comme tâche de démontrer chez Sartre la permanence de la thèse cartésienne et ce, jusqu'au dernier tome de son étude sur Flaubert, thèse qui sera traduite sous le thème de la biographie. Il nous semble, en effet, que toute la thématique sartrienne pourrait se résumer à l'obsession de l'originaire, obsession visible dans le souci biographique de mettre en jeu la psychanalyse existentielle, mais comme recherche auto-biographique. Ainsi ce sera, par exemple, le thème de l'universel singulier, implicite dans les premiers ouvrages, explicite dans les oeuvres ultérieures, et qui conclut la finale de l'autobiographie, *Les mots* : "Tout un homme, fait de tous les hommes, et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui".

Sans doute notre perspective est-elle liée à une sorte de soupçon, de lecture symptomale, au sens de Devereux dans sa théorie "*De l'angoisse à la méthode*" (Devereux, 1980:19): les recherches de Sartre ne sont jamais désintéressées, comme si, cherchant chez les autres l'impossible soi, il s'agissait pour lui-même de soi. Peut-être aussi est-ce là la raison de faire de la philosophie par introspection, comme Descartes le fit lui-même, et de rechercher chez les autres - pas n'importe qui, des écrivains, et non les moindres - le quelque chose d'une incomplétude, quelque chose d'inassouvi. Tel sera le sens du thème de l'"échec ontologique", condition d'une fausse finitude, prémisse à l'optimisme ontologique de la liberté, une finitude qui s'infinuitise.

Après une mise en place symétrique à la mise en place des *Regulae*, des thèmes ontologiques, particulièrement de l'égologie sartrienne, du rapport d'intentionnalité du pour-soi à l'en-soi, de la rareté ontologique et du thème de l'homme impossible, nous allons passer dans la *Critique de la raison dialectique* (tomes I et II) à la théorie de la praxis comme redoublement de la liberté absolue, de la rareté matérielle comme redoublement de la rareté ontologique et au règne de l'inhumain comme redoublement *en situation* de l'homme impossible, pour retrouver, intact, le thème de l'égologie dans l'étude sur Flaubert. Bref, le fil d'Ariane consiste en ceci: c'est par son impossibilité que l'homme se préserve, c'est par la désubstantialisation du cogito que la substance est préservée.

Le premier chapitre, l'égologie sartrienne, prend pour objet la mise en place de la théorie de la conscience-néant, duplicata de la substance cartésienne mais désubstantialisée, à travers la prétention à libérer "le champ transcendantal" de toute "présence" quelle qu'elle soit, qui "obscurcisse" la théorie des *Lumières*: l'intentionnalité. Dorénavant, la substance cartésienne, non définie chez Descartes, devient le "néant", point ou pointe infinitésimale, condition du volontarisme: il n'y a de point qu'en déplacement, de pour-soi qu'agissant. L'égologie, nous le verrons, demeure une pièce centrale dans l'oeuvre de Sartre.

Le deuxième chapitre se donne comme objectif de montrer l'unité du thème sartrien de l'imaginaire, et ce, jusque dans l'étude sur Flaubert sous le thème de l'imaginarité (Pinto, 1974:41sq). Thème par excellence du redoublement cartésien, l'imaginaire chez Sartre sert à parasiter tout imaginaire qui viendrait prendre à revers le cogito et ce, en absolutisant la conscience, paradoxalement réduite à du néant. N'étant rien, elle est tout. Une reprise digestive, pour reprendre une expression proche de celle de Lévi-Strauss, qui euphémise tout le champ de l'en-soi et de la matérialité; cette absolutisation permettra à Sartre de faire de la conscience la condition de ses propres pertes. Une économie substantielle. C'est ce qui servira de prétexte selon nous à la primauté ontologique de l'en-soi sur le pour-soi, dont l'enjeu stratégique est son envers, assurer la primauté ontologique au pour-soi. Même en "situation", la conscience demeure hypostasiée.

Le troisième chapitre démontrera que le circuit de l'ipséité chez Sartre est une manière de court-circuiter tout destin, de faire même du langage un être porté par la conscience, et que si le pour-soi doit subir, c'est par "option". Même autrui sera traduit à la limite de l'extériorité d'un pour-soi sans intériorité, et si autrui apparaît comme seule limite admise à la liberté, c'est dans la mesure toujours circulaire, redondante, où il s'agit là d'une autre liberté, absolue. Nous chercherons à démontrer le redoublement de la théorie de l'ego dans le Flaubert, mais une théorie inversée, ce qui n'implique nul renversement (un deuxième Sartre), mais simplement qu'on est passé d'une ontologie à sa mise en situation. Curieusement, c'est une théorie de la "persona" que nous a donnée Sartre, sans rien changer à sa théorie de la liberté. Si, en effet, l'en-soi est prétexte au dévoilement du pour-soi, la situation

va servir à la mise en *valeur* de la liberté. Plus lourd sera le poids de la situation (Genet, Flaubert), plus essentielle sera l'expression du dépassement. Si Flaubert se voit attribuer une *persona* comme une sorte d'être-derrière-soi, cet être n'en est pas moins toujours l'objet d'une reprise signifiante: il n'y a de *persona* que portée par l'option du pour-soi. Toute crise, toute maladie sera traduite en termes d'intentionnalité, d'adaptation intentionnelle où ce qui importe, c'est ce que le pour-soi *fait* à partir de ce qu'on a fait de lui.

Le quatrième chapitre accentue l'idée que la philosophie sartrienne obéit plus à une option morale, mise en valeur de la liberté, qu'à une option épistémologique. À défaut d'assumer l'écart introduit comme irréductible hétérogénéité par Kant dans la troisième antinomie de la Raison Pure, Sartre se situe dans une perspective pré-critique. L'ontologie de la présence à soi, son économie de l'inconscient, occulte par la stratégie de raréfaction ontologique tout le plan de l'imaginaire. Dans cette économie, raréfier signifie protéger, mettre en valeur. Bref, il n'y aura pas lieu de parler d'inconscient chez Freud.

Le cinquième et dernier chapitre, enfin, est axé sur l'oeuvre où Sartre affirme le primat de la philosophie marxiste sur l'existentialisme défini alors comme "idéologie". Encore là, symétriquement à la tentative d'assurer sa primauté au pour-soi, il s'agira d'inverser les termes: Sartre nous offre un marxisme existentialisé. En effet, les deux volumes de la *Critique* assurent la permanence de l'ontologie, la singularité est toujours le centre de gravité, l'histoire, son produit. La rareté matérielle ne sera au fond qu'une reprise de la rareté ontologique, son affermissement. Certes, le thème récurrent pourrait laisser croire à une théorie des pratiques, proche de l'oeuvre de P. Bourdieu, mais Sartre maintient l'irréductibilité de la subjectivité, sa primauté absolue.

En conclusion, il nous apparaîtra que des *Regulae* au dernier tome de l'étude sur Flaubert, l'expérience du circuit narratif se conclut au fond en narrativité sartrienne. Si Sartre a pu paraître crever l'abcès de la Représentation, c'est qu'il a dû, pour des raisons d'époque, demeurer au plus près, prendre la mesure des décentrement, de l'exfoliation dont le cogito était l'objet. Voilà une oeuvre où opère une série de redoublements dont la finalité est de

maintenir centré le sujet, d'assurer le cogito comme "centre de gravité".

Thème classique par excellence, la liberté sartrienne dans son infinité, a quelque chose du pari de Pascal. En effet, un pari semble gouverner l'entreprise biographique, plus particulièrement l'étude sur Flaubert, comme une recherche d'absolutisation de soi, autobiographique, comme si on retrouvait au bout, non pas le Dieu de Pascal, mais soi; comme si, trop sûr de l'échec, contre sa propre dérélition, il fallait retrouver la liberté comme phantasme originaire, le présupposé symétrique au Dieu de Descartes.

La question qui va nous préoccuper dans les prochains chapitres concerne peut-être davantage le problème de l'imaginaire que celui du sujet en ce sens, d'une part, qu'il est peut-être la raison d'être du problème du sujet, de la même manière que la "métaphysique naturelle" est chez Kant la raison d'être du problème critique. D'autre part, c'est peut-être ce vers quoi s'oriente tout souci d'une *épistémologie critique*, en ce qui a trait en tout cas aux sciences de l'homme, pour la raison fort simple qu'il est loin d'être certain que ces sciences échappent au paradoxe de Gribouille.

Pour traiter ce problème de l'imaginaire cartésien, nous avons choisi Sartre à titre de symptôme, parce qu'il est peut-être le dernier grand cartésien et surtout, parce que la stratégie¹ sartrienne consiste sinon à occulter, du moins à euphémiser le registre de l'imaginaire, à s'accaparer du registre de l'Autre (Benoist, 1980) pour en parasiter l'irréductibilité et cela, au nom du sujet qu'il s'agit, contre vents et marées, de sauver, au nom justement de son irréductibilité et sous prétexte d'un principe d'intelligibilité (Verstraeten, 1972:225sq). Rien n'est plus significatif à ce titre que l'ouvrage moins connu

1 "Stratégie" au sens que Bourdieu donne à ce terme: "principe de pratiques ajustées aux régularités inhérentes à une condition; il opère continûment la transfiguration des nécessités en stratégies, des contraintes en préférences, et engendre, en dehors de toute détermination mécanique, l'ensemble des "choix" constitutifs de *styles de vie* classés et classants qui tiennent leur sens, c'est-à-dire leur valeur, de leur position dans un système d'oppositions et de corrélations. Nécessité faite vertu, il incline continûment à faire de nécessité vertu en inclinant à des "choix" "ajustés à la condition dont il est le produit" (Bourdieu, 1979:195).

qu'est *L'Imaginaire* (Sartre, 1966), antérieur à l'*essai d'ontologie phénoménologique*, *L'Être et le néant* (Sartre, 1943), texte plus symptomatique peut-être en ce qu'il touche la pierre angulaire des systèmes non cartésiens où s'efface le cogito.

CHAPITRE I

L'ÉCOLOGIE SARTRIENNE

De cette position, l'exposé critique que donne Sartre dans Situations à propos de l'Expérience intérieure, est significative d'une incompréhension minutieuse, véritable construction d'une résistance.

Morali, 1984:158

1.0 Introduction

Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, *La Transcendance de l'ego* (Sartre, 1972c) va tracer son lit à la théorie de la conscience intentionnelle qui va trouver son champ de royauté dans *L'Être et le néant* par le développement de la théorie de l'ipséité, théorie qui, comme nous le verrons, ne sera jamais démentie par la suite. Mais l'imaginaire, le poids théorique de la "présence" de l'imaginaire "dans la conscience", ainsi que l'ambiguïté du phénomène de non-conscience, voire *a fortiori* de l'inconscient, ne pouvaient qu'exiger qu'un développement théorique, articulant l'intentionnalité tant à la présence de l'image qu'au délire mental. Bref la translucidité du cogito demeure la clé de tout le système.

Aussi, nous allons retrouver dans *L'Imaginaire*, outre une théorie esthétique et plus fondamentalement, toute une argutie théorique qui cherche à soustraire le sujet à toute emprise, comme en un travail d'euphémisation des structures. C'est cette ultime et peut-être vaine tentative de sauvegarde du régime de conscience que nous allons parcourir: celle de libérer la conscience de toute forme autre qu'elle-même comme l'ego, chasser les "représentations" pour les classer à la pointe de son "intention" et prétendre par là échapper à la philosophie de la Représentation (Sartre, 1969:7sq; 1970c:77-78). Nous verrons qu'il n'en est rien, et que sur le fond nous sommes toujours en plein âge classique.

2.0 L'ego

La thèse essentielle soutenue dans *La Transcendance de l'ego* consiste à dire que l'ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience: il est dehors, dans le monde; c'est un être du monde comme l'ego d'autrui (Sartre, 1972c:13). Mais alors, comment considérer l'ego? Ne provient-il pas d'une unité synthétique de nos représentations, pour reprendre le langage kantien, si ce n'est pas lui à l'inverse qui les unifie? Et si l'on doit poser cette unité synthétique, n'est-on pas en droit de se demander ce qui l'unifie, si ce n'est pas un je quelconque?

Rappelons d'abord que la phénoménologie sartrienne se présente comme une science de fait;

elle se veut descriptive, c'est-à-dire qu'elle vise une donnée. Ceci ne veut pas nécessairement dire qu'elle efface la question *de droit*, mais que le choix de l'immédiateté, de la relative passivité du vécu², nous confine à une suite d'engluements, une subordination presque ontologique à un monde déjà là. La démarche intuitive "nous met en présence de la chose" (Sartre,1972c:7), un débordement de trop plein. Nous reviendrons sur cette question. Notons toutefois que la démarche pourrait paraître naïve pour une épistémologie critique.

Le donné, en effet, se voit intuitionné sur le plan existentiel, celui du "vécu" intentionnel où chacun par une réflexion purifiante peut affirmer à l'infini la conscience comme un "fait absolu" (Sartre,1972c:18), puisque chez chacun, cette réflexion est elle-même une conscience transcendante qui constitue les consciences empiriques (Sartre,1972c:18) "dans le monde", et pour qui les "moi psychique et psycho-physique" sont des "objets transcendants". Voilà, la conscience est posée d'emblée, nous nous situerons par la suite sur le plan "irréductible" du cogito.

Déterminer la structure de la conscience, c'est s'en remettre au fond à une sorte d'absolu impersonnel. L'objectif, nous dit Sartre, c'est de libérer le champ transcendantal. Faut-il y voir une rupture avec l'humanisme? C'est ce que suggérerait la mise en parallèle de *La Nausée* et des questions soulevées par le problème de l'ego. Nous allons voir toutefois qu'il ne s'agit que d'une mise en place dont l'objectif est d'assurer la conscience. L'exclusion du "je" et du "moi" du champ de la conscience est une manière de purifier celle-ci de toute présence, tant au dedans que derrière. Husserl est visé, comme Kant d'ailleurs. "La phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce je unificateur et individualisant" (Sartre,1972c:21). Que sont alors mon je et mon moi? Des aspects de l'ego impersonnel, le je comme pôle actif et le moi comme "totalité concrète psycho-physique de la personnalité" (Sartre,1972c:19). C'est dire que la conscience est suffisante. La conscience n'est pas

2 Passivité dont on mesurera l'importance dans *L'Idiot de la famille* (Sartre,1971a;1971b;1972a) où Sartre parlera, à propos du cadet Flaubert, de l'inepte écoulement du vécu, et où l'enjeu sera, à partir de la passivité fondamentale (Sartre,1971a:353) de la ronger par la contradiction, de fonder en droit la "spontanéité" mais "à partir d'une essence préfabriquée" (Sartre,1971a: 351n). La dialectique cherchera à soumettre le vécu à la contradiction d'avoir à produire (Verstraeten,1972).

représentative, n'étant pas constituée de représentations puisqu'elle n'est qu'"intentionnalité" (Sartre,1972c:21); elle vise les objets réels (et même imaginaires), non pas leur représentation. C'est la thèse que va reformuler avec plus d'assurance *L'Être et le Néant* : "L'être de l'intention ne peut être que conscience, sinon l'intention serait chose dans la conscience" (Sartre,1943:20). Et s'il fallait admettre que la conscience produit des représentations, c'est qu'elle serait d'abord vécu intentionnel (Sartre,1943:21). Aussi, à propos du plaisir, Sartre exigerait-il qu'il ne "s'évanouisse" pas derrière la conscience qu'il a (de) lui-même: ce n'est pas une représentation, c'est un événement concret, plein et absolu (Sartre,1943:21). Donc, pas de contenu dans la conscience, non plus que de motifs derrière (Sartre,1943:71).

Et puisqu'il faut atteindre cette pureté du champ de l'intentionnalité, on n'admettra qu'un champ transcendantal pré-personnel et individuel. Mais ce n'est pas le champ transcendantal qu'on vise à libérer comme nous le verrons plus loin, mais plutôt le champ de la conscience qui est transcendance, source originaire de sens. Sort-on de la représentation, atteint-on à la pureté du transcendantal en reposant ainsi une source originaire? Nous ne le croyons pas. En fait, l'aspect purement négatif de la théorie de l'ego consiste essentiellement en une mise en place, celle de la pièce maîtresse de toute l'ontologie, la conscience, ce qui nous invite à penser que Sartre a tenu à maintenir un centre d'individuation comme le fera remarquer G. Berger (Berger in Deleuze,1969:121n6). *A fortiori*, il n'y aurait pas de loi de la conscience et par le fait même, il serait "impossible d'assigner à une conscience une autre motivation qu'elle-même" (Sartre,1943:22) ainsi qu'une limite³. Aussi, poser un je unificateur s'avèrè-t-il aller dans un sens contraire à ce qu'on cherchait, remplir justement ce qu'on voulait libérer. Il fallait poser le problème autrement que ne l'ont fait Kant et Husserl. Mais il s'agira d'un curieux retour, un retour à une philosophie pré-critique. Une comparaison avec Husserl nous permettra d'éclairer la position sartrienne.

3 "La conscience ne peut être limitée que par ma conscience (Sartre,1943:346).

3.0 Husserl

Husserl, dès la première méditation, dans les *Méditations cartésiennes* (Husserl, 1969), déploie la méthode du doute, retenue de Descartes. Husserl va parler de "mise hors-jeu" des attitudes possibles par rapport au monde objectif: mise entre parenthèses de nos attitudes naturelles⁴. C'est une suspension du jugement qui seule nous ouvre à la possibilité du dévoilement des essences. Par l'épochè (dite "phénoménologique transcendantale" (Husserl, 1969:18)), Husserl cherche à atteindre l'acte de viser, à réduire la conscience à ce qu'elle est, indépendamment de toute thèse d'objectivité et de toute théorie des facultés de connaissance (Husserl, 1969:21): suspension de toute assertion, un vide de tout contenu dans et par la connaissance qui ne débouche pas sur un néant. Au contraire, on atteint plutôt l'universel dans la forme du moi.

Ce qui, en revanche et par là même, devient nôtre, ou mieux, ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels, c'est-à-dire l'universalité des "phénomènes" au sens spécial et élargi de la phénoménologie. On peut dire aussi que l'épochè est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre (Husserl, 1969:18).

Husserl précise ainsi l'idée de la philosophie comme ouverture à un universel originel ou transcendantal par rapport auquel le monde naturel n'a qu'une autorité de second ordre. Ce "voir" de la conscience doit préciser ses critères d'effectuation et de vérité. Ce sera, autrement dit, la définition du mode d'existence apodictique qui convient à l'ego.

[...] Une *évidence apodictique* a cette particularité de n'être pas seulement, d'une manière générale, certitude de l'existence des choses ou "faits" évidents; elle se révèle en même temps à la réflexion critique comme inconcevabilité absolue de leur non existence [...] (Husserl, 1969:13).

4 "Ou encore, comme on a coutume de dire: cette "épochè phénoménologique", cette "mise entre parenthèses" du monde objectif, ne nous place pas devant un pur néant [...] A vrai dire, le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans un pareil cogito" (Husserl, 1969:17-18).

L'évidence apodictique, sans la charge du doute, celle qui convient donc à l'ego, c'est l'expérience même qu'il fait d'un "noyau", d'un centre:

Ce noyau, c'est la présence vivante du moi à lui-même, telle que l'exprime le sens grammatical de la proposition: *Ego cogito*. Au-delà de ce noyau ne s'étend qu'un horizon indéterminé, d'une généralité vague, horizon de ce qui, en réalité, n'est pas objet immédiat d'expériences, mais seulement objet de pensée, qui, nécessairement, l'accompagne (Husserl, 1969:19).

Noyau d'évidence, voilà le sujet dans sa présence à soi et, comme on l'aura au préalable soustrait à toute thèse d'objectivité, il ne subsiste face à lui, comme horizon, que ce qui est "seulement objet de pensée". "La certitude apodictique de l'expérience transcendante saisit mon "je suis" transcendantal comme impliquant l'indétermination d'un horizon ouvert" (Husserl, 1969:20).

La conscience est ici l'instance fondamentale et dès lors qu'elle nous met en présence du domaine originel de la réduction, on pourra distinguer et même déterminer, voire exclure ce qui n'appartient pas au domaine de l'appréhension "dans l'évidence vivante du "je suis"". La première méditation cartésienne s'achève ainsi sur une distinction qui met en valeur le noyau que la pensée sartrienne voudra évacuer, distinction qui pose le moi de la réduction phénoménologique face à la réalité psychologique:

Par l'épochè phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique [...] à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'expérience interne transcendante et phénoménologique (Husserl, 1969:22).

Sens, valeur, le monde poursuit l'auteur, les puise "dans mon *moi transcendantal*". J'atteins par là même le caractère distinctif de la conscience, qui a dans son essence la possibilité d'être orientée vers un objet: les objets d'une expérience possible sont immanents à la conscience, ils existent dans le mouvement qui la porte "vers":

Les multiples *cogitationes* qui se rapportent au "monde" portent *en elles-mêmes* ce rapport [...]

[...] Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même (Husserl, 1969:28).

Et si, par l'épochè, je mets entre parenthèses la thèse d'exister qui concerne les contenus de la conscience, j'atteins par là ce noyau d'unification comme dans un acte d'auto-constitution.

Comme l'écrira A. Schutz, commentant Husserl,

Le problème de l'ipso-constitution de cet Ego monadique doit donc englober tous les problèmes de constitution; pour m'en approcher davantage, il faut cependant que j'élargisse mon Ego transcendantal de fait, par une libre déclinaison de possibilités, afin d'en faire l'eidos universel de l'"Ego transcendantal en général", par conséquent un Univers de toutes les formes d'expérience vécue (Schutz, 1959:338).

Ce que précisera Desanti:

Ce "soi" (Ego) dans sa fonction de médiateur nécessaire et préalable vers le sens de l'expérience adhère à soi-même sans distance⁵ (Cogito) et devient pour soi, dans le même moment, champ originaire de réflexion et acte constituant des normes immanentes au champ (Desanti, 1976:47).

Si le sujet a la possibilité d'accéder aux normes et critères qui l'autorisent à la lecture du sens de l'expérience, c'est une possibilité qui ne réside *a priori* que dans l'ego de la réduction. Seul l'ego, en effet, est point de départ du champ d'expérience et donc de l'essence constitutive. En ce sens aussi, il est principe de fermeture ou de clôture du champ phénoménologique. Il y a comme un sens du monde "toujours déjà là" (Kristeva) puisque c'est le sien dans la communauté de son appartenance (le problème d'autrui sur lequel nous reviendrons). En ce sens, Ricoeur pouvait écrire au début de sa présentation des *Ideen* que "constituer la réalité, c'est refuser de laisser hors du "sens" du monde sa présence" (Ricoeur, 1950). Si la réflexion ouvre un champ, celui de la conscience intentionnelle (le moi de la réduction phénoménologique), c'est qu'il y a une unité originaire sur quoi repose

5 On ne manquera pas de noter la faible marge qui sépare ce "sans distance" de l'ipséité sartrienne.

l'ouverture, désignée sous le vocable leibnizien de monade. Ce noyau est seul capable de nous découvrir dans le champ de la réduction les structures et modes de constitution valables pour tout ego. La phénoménologie se présente comme science de la conscience pure et transcendante (Husserl, 1969:75)⁶:

Si nous nous représentons donc la *phénoménologie* sous forme de science intuitive apriorique, *purement éidétique*, ses analyses ne font que *dévoiler la structure de l'eidos universel de l'ego transcendental, qui embrasse toutes les variantes possibles de mon ego empirique* et donc cet ego lui-même, en tant que possibilité pure. La phénoménologie éidétique étudie donc *l'a priori* universel, sans lequel ni moi, ni aucun autre moi transcendental, en général, ne serait "imaginable" (Husserl, 1950:60-61).

En d'autres termes, si l'intelligibilité des faits est possible, c'est que j'ai accès aux essences universelles, aux normes de vérité.

Des constatations qui répondent de telles exigences ont la valeur de véritables "commencements"; et si elles comportent comme les nôtres une universalité qui embrasse les régions de l'être dans toute leur ampleur, elles s'élèvent certainement à la dignité de principes, au sens philosophique du mot, et appartiennent elles-mêmes à la philosophie (Husserl, 1950:61).

On pourrait même dire du principe de fermeture structurelle que par rapport à l'expérience possible, il totalise à l'envers vers l'évidence première. En d'autres mots, toute norme ou acte constitutif n'a de validité qu'à la condition de répondre aux exigences de la théorie de l'évidence apodictique, de la présence à soi dans et du noyau atteint dans l'épochè. Les actes constitutifs ne se déploient qu'au sein d'une philosophie première (Husserl, 1970a:39sq; Husserl, 1970b:36sq) qui, à l'instar de la *Mathesis Universalis*, est science déployant ses propres contenus. Ne sommes-nous pas là dans la menace du creux du subjectivisme?

Tout traitement théorique objectif du monde est traitement "de l'extérieur" et ne saisit que des "extériorités", des objectivités. Le traitement théorique radical du monde est le traitement

6 "Le monde est le corrélat de la conscience absolue, la réalité et l'index des configurations radicales de la conscience" (Ricoeur, 1950:XXIX).

interne systématique et pur de la subjectivité s'extériorisant elle-même dans l'extérieur. Il en est ici comme de l'unité d'un organisme vivant, que l'on peut bien considérer et démembrer de l'extérieur, mais que l'on ne comprend que si l'on retourne à ses racines cachées et que l'on suit systématiquement la vie dont l'élan remue en elles et remonte d'elles, la vie qui donne forme à partir de l'intérieur (Husserl, 1976)⁷.

La détermination des structures propres du champ de la conscience de l'ego mondain caractérise donc une *subjectivité transcendantale* pour qui le monde est visée intentionnelle⁸. La supposition d'une communauté des sujets nous voue-t-elle à l'inobjectivité? En continuant Hume, Husserl va situer la positivité en dehors de la sphère du moi, au niveau même de la transcendance du monde. Il semble, par contre, que la seule ouverture vers l'abandon du solipsisme et la reconquête de l'objectivité suspendue, reposent sur l'examen de la sphère du Moi transcendantal. Pour que l'objectivité puisse être constituée à partir de l'ego réduit, l'autre doit apparaître dans sa sphère, sans être objet. L'autre doit faire partie de la sphère de l'ego réduit. Voilà l'ouverture à la reconquête de l'objectivité et la sortie possible du solipsisme. Mais Sartre n'empruntera pas cette voie.

4.0 *Cogito et auto-réflexion chez Sartre*

A contrario, la réflexion sartrienne, la réduction, fait apparaître la conscience comme source d'unification. "Rien n'est *important* pour elle que le pour-soi" (Sartre, 1983:12). Et si en effet "l'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent" (Sartre, 1972c:22), cela ne signifie nullement que c'est en lui et par lui que se trouve l'unité. Au contraire, l'unité se trouve dans "l'acte d'unification": la conscience s'unifie elle-même. *Le je* se présente alors comme l'expression d'unité de la conscience, mais cette "expression" ne doit pas nous tromper: "C'est la conscience qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je"

7 Pour une critique de Hume, Husserl, 1976:102; Granel, 1976:122.

8 Est transcendant chez Husserl, tout ce qui est hors conscience et transcendantal, la sphère de ce qui appartient à la subjectivité (Husserl, 1969:22).

(Sartre,1972c:23). L'intentionnalité au contraire d'être produite par l'unité de l'ego, rend alors superflue l'hypothèse d'un "je transcendantal"; voire plus, une telle hypothèse signifierait pour Sartre "la mort de la conscience". La phénoménologie devient par cette voie une véritable opération de survie.

C'est là qu'entre en jeu et comme par hypostase la "méthode du cogito": fonder et articuler la recherche sur l'existence absolue de la conscience, en tant que celle-ci est conscience de soi, conscience d'un objet transcendant, comme absolu d'existence "et non de connaissance", "sujet" de la plus concrète des expériences quoique "absolu non substantiel" (Sartre,1972c:25). Au niveau de cette spontanéité pure, irréfléchie, il n'y a pas de place pour un "je" (Sartre,1972c:24) sauf si cet être est "quelque chose pour la conscience" (Sartre,1972c:24-25). C'est qu'alors, le cogito doit nous conduire "nécessairement hors de soi [...] Il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélatrice de quelque chose" (Sartre,1943:712).

C'est là la structure même de l'intentionnalité sartrienne qui repose prétendument sur la primauté ontologique de l'en-soi. Il y a donc cette "nécessité de fait du cogito" (Sartre,1972c:26)⁹, ce que voudront confirmer les *Cahiers* : "Le seul réveil possible est le *cogito* ou conscience de ma propre liberté" (Sartre,1983:247). Le cogito est la certitude absolue sur laquelle nous devons pouvoir nous appuyer. "Le sens profond du cogito, écrit Sartre, c'est de rejeter par essence hors de soi [...] cet être est fondement de soi comme défaut d'être" (Sartre,1943:128-129).

Transcendance de part en part, ce que nous appellerons le "circuit de l'ipséité", le cogito est déterminé dans son existence pure par la présence à l'altérité, doublée d'une présence pré-réflexive à soi, c'est-à-dire "conscience (de) soi", les parenthèses autour de "de" soulignant cette pré-réflexivité.

9 Sartre parlera de "pur exercice du cogito", de "plan du cogito" (Sartre,1943:326), de certitude indubitable du cogito (Sartre,1943:341,128,308,342).

Chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition immédiate, soit par une intuition appuyée sur la mémoire, nous saisissons un je qui est le je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendant cette pensée et toutes les autres pensées possibles (Sartre, 1972c:27).

Seul le cogito renvoie à "l'unité indissoluble de la conscience réfléchissante et de la conscience réfléchie" (Sartre, 1972c:28).

Ce qu'on peut demander au *cogito*, c'est seulement de nous découvrir une nécessité de fait "puisque" la conscience doit précéder son essence en existence (Sartre, 1943:514).

C'est qu'il faut faire son lit au cogito pré-réflexif¹⁰, seul apte à répondre à toute objection portée contre le primat de la conscience; l'assurance "d'autonomie" de la conscience irréfléchie (non positionnelle (de) soi), c'est le primat de droit de la conscience de soi.

C'est ce que confirme une note de S. LeBon¹¹, montrant l'unité des trois niveaux qui organisent la structure de la conscience¹² et son rapport au cogito. Un premier niveau, celui de la conscience irréfléchie, non positionnelle de soi, conscience d'un objet. Un deuxième niveau, celui des actes irréfléchis de réflexion, où la conscience réfléchissante positionne la conscience réfléchie mais non elle-même. Enfin, le niveau de la réflexion sur soi, où la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi. Le cogito se réalise pour ainsi dire au deuxième niveau mais "ma conscience réfléchissante ne se prend pas elle-même pour objet lorsque je réalise le cogito. Ce qu'elle affirme concerne la conscience réfléchie" (Le Bon in

10 L'analyse de cet aspect essentiel prend sa place au niveau de *L'Être et le néant*. Nous y reviendrons pour marquer qu'elle constitue une part essentielle de toute la pensée sartrienne, comme si un "choix originel" avait déterminé l'oeuvre en entier en un "circuit narratif", autobiographique.

11 Ce texte a été d'abord publié dans les *Recherches philosophiques*, 1936-1937. Les notes de présentation sont dans l'édition commentée de 1972. Elles prouvent l'expression des développements ultérieurs, l'unité de la philosophie sartrienne.

12 Nous ne suivons pas l'analyse de Coorebyter qui pose deux consciences (Coorebyter, 1987). Au contraire, nous y voyons une unité, bien que Sartre tombe, comme le montre Coorebyter, dans le piège d'un "retour à une philosophie de l'âme substantielle" (Coorebyter, 1987: 467), bref à une philosophie pré-critique. Mais il n'est malgré tout "pas question d'une séparation" (Granier, 1989:61).

Sartre, 1972c:29n29; Sartre, 1943:197-198).

Pour être conscience de soi, une conscience n'a nullement besoin de se prendre pour objet, nul besoin d'être une conscience réfléchissante pour être conscience d'elle-même:

Dans le dévoilement réflexif, il y a position d'un être qui était déjà dévoilement dans son être [...] La réflexion est *reconnaissance* plutôt que connaissance. Elle implique une compréhension pré-réflexive de ce qu'elle veut récupérer comme motivation originelle de la récupération (Sartre, 1943:202).

Voulant éviter toute substantification, Sartre ne cessera d'affirmer que la conscience n'est nullement un objet, mais qu'elle est plutôt un vide qui réalise le monde¹³ en se réalisant comme liberté la plus absolue. Et c'est bien ce qu'on demande au cogito de nous assurer, la liberté est "l'étoffe de mon être" (Sartre, 1943:514). Seule justification valable de la liberté, la primauté ontologique du cogito pré-réflexif sur le réflexif constitue la pièce maîtresse de cette philosophie de la conscience:

La condition première de toute réflexivité est un *cogito* pré-réflexif. Ce cogito, certes, ne pose pas d'objet, il reste intraconscientiel. Mais il n'en est pas moins homologue au cogito réflexif en ce qu'il apparaît comme la nécessité première pour la conscience irréfléchie, d'être vue par elle-même (Sartre, 1943:116-117).¹⁴

Il s'agit de justifier, encore une fois, l'unité de la conscience: toute fragmentation qui ne serait pas issue de son projet menacerait l'ontologie en question. Aussi, "la nature de la conscience est telle qu'en elle, le médiat et l'immédiat sont un seul et même être" (Sartre, 1943:110).

Aussi, pour cette unité, surgir au monde signifie "viser" un monde dont les valeurs sont

13 Ce qui, au niveau de la *Critique* (Sartre, 1960) deviendra la praxis.

14 Naïveté phénoménologique ou ontologie naïve? Ce qui, on le verra, peut conduire à des affirmations épistémologiques qui n'ont rien à envier à l'idéalisme classique, "pré-critique". Ainsi, "nous pouvons appeler la connaissance: la pure solitude du connu. C'est assez dire que le phénomène originel de connaissance *n'ajoute* rien à l'être et ne crée rien" (Sartre, 1943:227-228).

celles-là mêmes qu'elle se donne¹⁵. Il y a donc conscience de soi comme spontanéité absolue, surgissement, néant, et en même temps conscience d'objet puisque "la conscience de soi [...] prend conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant" (Sartre, 1972c:24). Paradoxe de cette philosophie transcendantale, comment régler alors le problème de l'unité de la conscience? Si la liberté, en effet, comme mode d'être, est spontanéité absolue, c'est qu'elle n'est pas seulement synthèse des choses, mais aussi synthèse d'elle-même, révélante et révélée. "Eclatée vers", voilà cette conscience immédiate, absolue, translucide et spontanée, un néant qui se rapporte immédiatement à soi, comme si elle ne pouvait faire autrement que d'être affectée d'elle-même et s'incluaient dans et par la conscience d'un objet transcendant. C'est là sa loi d'intentionnalité qui décide que son être est à la fois d'être et d'avoir à venir à l'être.

De même donc que la liberté, noétiquement, est néantisation de son passé et dépassement néantisant du monde et de l'Être, de même son corrélatif extérieur, l'objet futur n'est nécessité par aucune structure présente de l'Être, il les nie de lui, il refuse de s'en faire dériver, il est l'Être qui n'est pas encore mais sera sans sortir de l'Être. C'est un être qui vient du néant à l'Être mais comme justement il n'est pas encore, il fonde son être (futur) sur son surgissement du néant. Et comme je décide de façonner l'Être de manière à lui donner la forme que j'ai conçue, cette forme ou fin [...] est prétention pure sur l'Être (Sartre, 1983:257)¹⁶.

Peut-on concevoir cette immédiateté du surgissement sans écart, sinon celui d'un dévoilement d'existence qui stipule la manifestation de l'en-soi comme vérité d'existence? Si "son objet est hors d'elle par nature et [que] c'est pour cela que d'un même acte elle le pose et le saisit", - ce que confirmera la théorie sur l'imaginaire - c'est que la conscience dérive ses caractéristiques non de l'essence de l'objet, mais de sa manière (par nature) de viser l'objet. Aussi, ne peut-elle "être haussée que par elle-même". Si la conscience vise le monde, et

15 "La réalité humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde" (Sartre, 1943:137, aussi: 136, 138).

16 On voit dans la dernière phrase qu'il y a à s'interroger sur la primauté ontologique de l'Être sur la conscience. La primauté ontologique de la conscience sur l'être nous semble plus juste pour rendre compte de l'idéalisme sartrien.

d'ailleurs que pourrait-elle faire d'autre, et n'en est pas pour autant "limitée par les choses qu'elle vise", c'est qu'elle n'a d'autre loi que d'être portée vers, "*totalité synthétique* et individuelle entièrement isolée des autres totalités" (Sartre, 1972c:23). Nous serions loin alors d'une véritable philosophie transcendante (Philonenko: 1987).

Mais s'il est vrai que la conscience ne saurait être unifiée que par elle-même (Sartre, 1972c:22), n'est-on pas face à une énigme, celle d'un sujet transcendant en lui-même unifié? Comment, en effet, concevoir une synthèse unifiante déjà unifiée, ce qui va constituer le problème si essentiel du psychisme et par la suite, de l'écoulement du vécu chez Flaubert¹⁷? Posant que la conscience renvoie perpétuellement à elle-même (Sartre, 1972c:22), Sartre affirmera toujours qu'un *je* n'a aucune raison d'être. Toutefois, pour cet être qui est perpétuelle synthèse des choses et de lui-même, synthèse auto-constituante qui promeut l'identité dans la différence (l'en- soi), ramenant le flux de ses "extases" à sa propre unité, ne faut-il pas admettre une instance transcendante en tant qu'unité de toute expérience possible et qui - c'est fondamental - ne se réduise pas à telle ou telle visée de conscience? Kant nous dirait ici qu'en examinant le tout de l'expérience, on ne pourrait guère trouver de place où mettre ce tout et surtout pas dans l'expérience. Est-ce à dire que l'unité la plus universelle qui soit ne peut être offerte? Le lieu même de l'expérience en général, sa scission illuminante (Sartre parle de révélation), le même conçu comme différence originaire qui unifie, ce même en l'être toujours à *distance de soi*, constitue un lieu sans lieu, se définissant par une pseudo-unité transcendante, condition de toute objectivité et échappant à toute objectivité, même par réflexion. Ce qui se laissait saisir comme substance chez Descartes, dans un mouvement qui pourrait vouloir symétriquement répondre aux mêmes exigences, se détermine comme fuite perpétuelle, ce qui n'exclut pas, comme le montrera Coorebyter (Coorebyter, 1987:468sq), qu'on soit en présence de paralogismes. Le problème demeure toutefois de déterminer le statut de la réflexion.

17 Sartre, 1971a, 1971b, 1972a. Nous allons y revenir, interroger si de 1936 à l'étude sur Flaubert, on a gagné quelque chose, sur cette question du moins.

En demeurant réfléchie, "une pensée irréfléchie subit une modification radicale": la conscience, se prenant comme "visée", atteint une sorte de registre comme, par exemple, ce que manifeste un acte de mémoire. Mais cet appel à l'expérience ne peut s'entendre comme un recours à des inerties *dans* la conscience, car pour les atteindre, la conscience doit les produire puisqu'elle est totalité "en acte"¹⁸.

En conséquence, nous ne rencontrerons pas de je ou de moi dans la structure interne des "Erlebnisse" non plus que dans toute forme d'actions. Mais la conséquence se trouve aplatie par le fait qu'à l'instar du doute cartésien, on retrouve le présupposé de départ. Néant, néantisant tel est l'être de la conscience. La seule certitude nécessaire, c'est celle de "l'acte réflexif [qui] vient de ce qu'on y saisit la conscience sans facette, sans profil, tout entière".

Cette théorie de l'intentionnalité va chercher, et cela jusqu'au dernier tome de l'étude sur Flaubert, à dégager la conscience de tout contenu et ce, malgré la subtile mise en garde qu'il s'agirait de formalisme (Sartre, 1971a:7)¹⁹ (ontologie):

Dès que nous renonçons à l'hypothèse des contenus de conscience, nous devons reconnaître qu'il n'y a jamais de motif *dans* la conscience: il n'en est que *pour* la conscience (Sartre, 1943:71).

Et puisque la conscience doit être pure transparence à elle-même, il faut ajouter que "rien n'existe dans la conscience qui ne soit conscience d'exister et que, en conséquence, rien d'extérieur à la conscience ne peut la motiver." (Sartre, 1943:530)

Mais si l'on porte la réflexion sur le "je pense", le je ne se donne-t-il pas comme un moment concret, matériel? Encore une fois, nullement. Au contraire, il "affirme sa permanence par-

18 Aussi, il semblerait que nous soyons loin de la théorie de *l'espace tableau*, propre à la théorie des Idées chez Descartes. Cependant, nous allons voir plus loin que l'affinité est remarquable en dépit du refus sartrien de l'innéisme.

19 La remarque portera davantage sur la *Critique* où la mise au point est une façon d'euphémiser l'idéalisme de fond. Ce ne sera pas d'ailleurs par hasard si le deuxième tome cède la place à l'étude sur Flaubert. Nous en proposerons une raison plus loin.

delà cette conscience et toutes les consciences [...] son type d'existence se rapproche bien plus de celui des vérités éternelles que de celui de la conscience" (Sartre, 1972c:34).

Sauver la conscience, c'est prétendre éviter toute forme de substantialisation, nullement se dégager d'une pensée qui y est présumée. Sartre affirmera que la conscience est "pure intériorité" (Sartre, 1943:298); c'est là la signification fondamentale du dégagement du champ transcendantal que vise la théorie de l'ego (Sartre, 1943:290-291). Le régime de conscience doit se constituer sur le mode d'une négativité fondamentale "donnée *d'abord* [...] fondement *a priori* de toute expérience" (Sartre, 1943:291). L'autre, l'altérité, l'en-soi ou le désigné, l'objet, c'est "ce qui n'est pas la conscience". Voilà ce qui fonde tout rapport de connaissance, un dualisme du domaine de l'être, certes, mais à la condition que le connaissant le soit sous le mode de ne l'"être pas". La conscience, donc, ne peut être "quelque chose" (Sartre, 1943:344) sous peine de voir s'effacer le rapport de transcendance. On ne veut ni du réalisme plat ni de l'idéalisme. L'aspect critique du problème n'apparaîtra plus tard que pour être enguirlandé. Ce ne sera d'ailleurs pas tant le cogito qu'on cherchera à sauver, que le sujet²⁰. C'est par le fait de préserver cette pureté qu'on gagne finalement contre la "représentation", en retirant le "je" du *je pense* hors du champ transcendantal²¹, et en libérant ce champ de toute présence obscurcissante afin de bien assurer ses assises à la "réflexion pure". Bien entendu, Sartre ne dit pas que les choses se passent aussi aisément. Le cogito pré-réflexif (Sartre, 1943:118sq) est là pour montrer l'existence d'obscurités, de points de fuite, ainsi que le fera voir l'analyse de la "mauvaise foi". Et comme nous le verrons plus loin, il y a comme un sophisme dans la sophistication du cogito cartésien: l'irréfléchi est là au fond pour sauver ses droits à la réflexion. Comme si le cogito sartrien fonctionnait pour sauver le cogito cartésien. Renaît ainsi, pour reprendre la thèse de Coorebyter, une philosophie de

20 Ce qui va rendre inutile en apparence le recours à une épistémologie critique. D'ailleurs, *L'Être et le néant* aura déclaré inutile une telle opération. Nous nous demanderons alors quel est le sens réel du mot *critique* de la *Critique*. (Sartre, 1943:220sq)

21 Aura-t-on pour autant gagné à ramener le champ transcendantal à un champ d'intentionnalité de conscience? Il semble que non, voire plus, que la représentation se soit réintroduite là où on s'y attendait le moins, par le sujet.

l'âme substantielle (Coorebyter,1987:477)²². Ainsi donc, le je est-il transcendant (Sartre,1943:295), différent par nature de la conscience; il ne peut apparaître à la réflexion comme la conscience réfléchie: il y a impossibilité de connexion entre le je réflexif et le je réfléchi. Non que le je soit un fantôme, il existe bel et bien, concrètement et réellement, mais dehors, comme objet transcendant. Il se livre à nous par une "intuition d'un genre spécial qui le saisit derrière la conscience réfléchie", mais inadéquatement. La réflexion purifiante nous montre que le je ne se dévoile qu'à l'occasion d'un acte réflexif:

Il y a un acte irréfléchi de réflexion sans je qui se dirige sur une conscience réfléchie. Celle-ci devient l'objet de la conscience réfléchissante sans cesser toutefois d'affirmer son objet propre (Sartre,1972c:36).

Au contraire de la conscience irréfléchie qui est suffisante, le je nécessite un acte réflexif (Sartre,1972c:37). Aussi, doit-il tomber sous le coup de la réduction. "Le cogito, écrit Sartre, affirme trop" (Sartre,1972c:37). Il en ira de même pour l'analyse du moi; l'ontologie sartrienne sera tout à fait opposée à sa présence matérielle dans la conscience, ainsi qu'à sa structure formelle. D'ailleurs, la critique de l'illusion substantialiste issue de son égologie (Sartre,1943:147sq) va occuper une place de plus en plus essentielle dans l'analyse du "vécu" que l'étude sur Flaubert réintroduira plus tard, pour supporter les subtiles descriptions des conduites enfantines, ce cadre magique constituant l'Ego (personnalisation) (Sartre,1971a:767-768). Aussi, l'idée de moi voit-elle l'ontologie s'opposer à son existence autrement que dans le monde: la conscience irréfléchie ne peut "être habitée par un moi" (Sartre,1943:318) qui n'existe, rappelons-le, que pour une conscience réflexive, comme objet transcendant. Il importe ainsi à l'existentialisme que "mon être m'échappe" (Sartre,1943:318), qu'il échappe à toute connaissance, à toute détermination²³. Le moi conserve toutefois une objectivité, mais au passé²⁴, puisque enfin, je suis cet "incontournable

22 Peut-être faudrait-il admettre que souvent la phénoménologie de Sartre n'est qu'une "psychologie" inconsciente d'elle-même" (Philonenko,1987:507).

23 "Cet être que je suis conserve une certaine indétermination, une certaine imprévisibilité" (Sartre,1943:318).

24 A l'avenir aussi puisque le *projet* cherche d'abord à se donner de l'être, à combler son manque.

fuite de gaz" (Sartre,1943:585). Il est aussi ce qui m'empêche de jamais acquérir une identité, et, *a fortiori*, que jamais on puisse m'identifier (Sartre,1943:268) en disant "c'est lui". Le pour-soi est tentative ultime de s'atteindre, comme court-circuité par lui-même: la vie humaine est faite "non seulement d'attentes, mais d'attentes qui attendent elles-mêmes des attentes. C'est la structure même de l'ipséité: être soi, c'est venir à soi" (Sartre,1943:622).

Par là, l'ontologie fait du possible la dimension essentielle de mon être (Sartre,1943:145). C'est ce à quoi a servi le nettoyage de l'ouvrage de 1936: que l'ego puisse être le pôle d'unification des Erlebnisse, soit, mais "en soi" et non comme *pour soi*. C'est "la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego" (Sartre,1943:147-148). C'est comme si le "le possible" reflétait le trou d'existence d'une *res cogitans*.

Le véritable "règne de la personnalité", ce n'est pas l'ego qui n'est que signe, "mais le fait d'exister pour-soi comme présence à soi" (Sartre, 1943:148).

Pouvons-nous concilier la spontanéité pure de la conscience comme libre rapport à soi et maintenir, fût-il tout relatif, cet être d'un ego personnel? Qu'est-ce qui permet de concilier un universel individuant (le champ transcendantal vide) et l'être individué que le regard réflexif me donne comme objet (ego)? Seule une conscience et *a fortiori* individuelle constitue la méthode: l'instance transcendantale toujours-déjà dans sa vérité. Pas de critique transcendantale nécessaire ici. La vérité se constitue par sa présence même. Aucune présence n'alourdira cet être qui est "décompression d'être", sauf cette "présence à soi". D'où vient l'unité?

L'unité des consciences vient de ce que "2 et 2 font quatre" a une unité en soi: "L'unité des mille consciences actives par lesquelles j'ai ajouté, j'ajoute et j'ajouterai deux à deux pour faire quatre, c'est l'objet transcendant "deux et deux font quatre" (Sartre,1972c:21)²⁵.

25 Bien que la *Critique* revienne pour modifier cette position "positiviste" comme le suggérera Merleau-Ponty, il est intéressant de voir le réalisme plat que Sartre se donne d'emblée. A l'inverse, le criticisme ne fait pas intervenir le Ich Denke sur un plan subjectif, c'est là la bévue de Sartre

L'unité dans le monde est posée d'emblée. On ne touchera pas, à ce niveau du moins, au problème de la constitution des choses. A la différence de Husserl et de Kant qui, chacun à sa manière, voudraient montrer, pour un la genèse, pour l'autre la constitution de cette identité, Sartre la pose d'emblée. La conscience est conscience d'identités toutes faites. La conscience est néant, et la chose, du déjà là. La conscience est *conscience de*. Le réel c'est le *de*. La conscience se constitue comme unité dans sa fuite, dans sa décompression, "en s'échappant" (Sartre, 1972c:21). Et c'est bien ce à quoi va servir la "priorité ontologique" de l'irréfléchi sur le réfléchi, priorité qui va jusqu'à s'affirmer sur tout le champ de l'affectivité (Sartre, 1943:525)²⁶. La libération du champ transcendantal s'accomplit par l'exigence que tout soit dehors, même l'émotion la plus lourde (Sartre, 1965a: 53,59). Les notions de facticité, de situation servent, comme nous le préciserons plus loin, à justifier l'empêchement de la conscience dans le monde, que celle-ci au niveau de l'ontologie phénoménologique soit indemne de toute lourdeur. Ce sera, au fond, l'essentiel de ce qui nous semble le prétexte d'affirmer la primauté ontologique de l'en-soi sur le pour-soi pour en camoufler l'envers. L'autonomie de la conscience irréfléchie est bien celle d'une totalité qui s'anéantit dans le monde qu'elle intentionne. Ainsi, par exemple, "la qualité du désir irréfléchi est de se transcender en saisissant sur l'objet la qualité du désirable" (Sartre, 1972c:41). Et si de surcroît la réflexion "empoisonne" le désir, ce dont on conviendra facilement, c'est que, nous dit Sartre, "le regard réflexif altère le fait de conscience sur lequel il se dirige [...]". Mais la condition première de toute réflexivité est un cogito pré-réflexif" (Sartre, 1943:116-117; 20,220-227,527,529,110,116), un cogito intra-conscientiel (Sartre, 1943:117). C'est par

(Philonenko, 1987:506-507), mais comme "idéalité"(a). Aussi Sartre identifie-t-il non seulement perception-pensée (Philonenko, 1987:507) (b) mais y fait entrer l'imagination.

a) "Sartre raisonne en termes de subjectivité, Kant vise l'idéalité infinitésimale" (Philonenko, 1987:507).

b) "Si l'on ne réfère pas à la définition de la pensée chez Descartes, qui enveloppe tous les contenus de la conscience, le texte est inintelligible" (Philonenko, 1987:507).

26 Nous aurons à vérifier si Sartre a vraiment "révisé son ancienne conception, son refus, de l'inconscient [...]" (Le Bon in Sartre, 1972a:8).

sophistication que Sartre substitue au cogito réflexif (cartésien) un cogito pré-réflexif. Est-ce si évident? Nullement. Le pré-réflexif est toujours, en droit, une réflexion. En d'autres termes, pour pré-réflexif qu'il soit, le cogito sartrien demeure tributaire d'une philosophie de la réflexion: la réflexion est re-connaissance et "n'a de vérité que dans son adéquation au re-connu, lequel devait être autonomement connu" (Coorebyter, 1987:470). A l'instar de la narrativité de Descartes, la conscience rencontre la conscience dans son évidence. Comment d'ailleurs ne pas entendre l'engagement cartésien? La temporalité est un "tableau":

Si nos analyses ne nous ont pas égarés, il doit exister pour l'être humain en tant qu'il est conscient d'être, une certaine manière de se tenir en face de son passé et de son avenir comme étant, à la fois, ce passé et cet avenir, et comme ne les étant pas (Sartre, 1943:65-66).

En fait, le pré-réflexif n'est pré-réflexif que sur un plan formel: le cogito traverse ma conscience comme l'assurance d'une translucidité: Et je ne suis que conscience. Sartre écrit en effet qu'

introduire dans l'unité d'un cogito pré-réflexif un élément qualifié extérieur à ce cogito, ce serait en briser l'unité, en détruire la translucidité; il y aurait alors dans la conscience quelque chose dont elle ne serait pas conscience, et qui n'existerait pas en soi-même comme conscience (Sartre, 1943:120).

Dans sa transparence, la conscience est pure réflexion spontanée, un trop de lumière, comme le montre l'analyse de la mauvaise foi, une permanente lucidité que rien ne saurait altérer. C'est pourquoi la conscience ne saurait s'alourdir. Si le régime de cogito est affirmé comme point de départ, "il mène à tout à condition d'en sortir" (Sartre, 1943:116), la question est justement de savoir si on en sort. Ce qui est sûr, c'est que Sartre fait de la conscience un absolu et que la notion de *néant* sert de clef d'évitement, s'assurer de ne rien faire entrer dans le circuit de l'ipséité (de la présence à soi jusqu'à soi (Sartre, 1943:148)). Le fait de la conscience ne peut être ni une réalité empirique ni une loi, c'est un résidu transcendantal. Et puisque la réduction, la plus haute réflexivité, va jusqu'au néant (Sartre, 1943:59), on peut dire "qu'il n'y a pas de déjà là", pas d'antériorité qui me fixe à un *ethos*, enfin, "l'intention

visé le pas encore" (Thévenas,1966:94). La conscience est bel et bien la condition de l'*Umwelt* phénoménal, la condition "de l'unité de mon "je"" (Sartre,1972c:23). Sa réalité réside dans le "de" de "conscience de quelque chose" et le "à" de "présence à soi": la conscience "s'unifie en s'échappant" (Sartre,1972c:21), elle se fait sans jamais "être". Ce qui ne changerait rien à l'objectivité du noème qui est en même temps son identité à Soi, ce pourquoi le noème a une structure identique à soi et en un sens "toujours déjà là" bien que sur un tout autre plan.

Si l'effort de Sartre consiste à se débarrasser de l'ego transcendantal afin que le Champ transcendantal soit rigoureusement impersonnel, répétons qu'il s'agit surtout de fonder le fait de l'absoluité de la conscience, quitte à chercher la signification du fini dans le fini lui-même, comme le dira Levinas à propos de la description phénoménologique (Levinas,1967, 1974,1982,1978,1971b). L'être de la conscience est "devenir". Elle devient en s'engluant dans le monde, engluement et en même temps, "de droit", un *impossible être*. Et ce pourquoi elle est révélatrice, c'est qu'elle n'est *rien* sinon l'immédiat révélé et irréfléchi d'une conscience de soi en même temps conscience d'objets. Or, si la conscience est translucide, ce néant ne peut se satisfaire d'être l'écran simultanément d'un tel "doublet empirico-transcendantal", pour reprendre une expression de M. Foucault (Foucault,1966a).

L'ego alourdirait cette conscience²⁷; la spontanéité essentielle de la conscience rendrait aléatoire sinon contradictoire l'intentionnalité même de la conscience, l'ossifierait par la présence d'une passivité, donc d'une incohérence dans le libre déploiement de la signification. "Le moi, écrit Sartre, ne doit pas être cherché dans les états de conscience irréfléchis, ni derrière eux" (Sartre,1972c:43). Il ne va apparaître que par l'"acte réflexif et comme

27 La conscience irréfléchie ne peut "être habitée par un moi". Le moi n'existe que pour la conscience réflexive. Dans le circuit de mon ipséité, je m'échappe à moi-même que je ne suis jamais: "Les moi-mêmes sont des âmes habitées" dira Sartre. A ce sujet, Sartre,1943:318-9.

corrélatif noématique d'une intention réflexive" (Sartre,1972c:43)²⁸. Ainsi, seules font l'objet de certitude les "consciences de", dans leur mouvement vers les choses. Hors de ces consciences, tout objet restera douteux, puisque aucune intuition ne pourra jamais me le livrer dans sa totalité. Il nous faudrait donc comprendre l'état à travers le vécu²⁹, mais "cet objet est hors de la conscience et la nature même de son existence implique sa "dubitabilité" (Sartre,1972c:48). Ne faut-il pas entendre alors un caractère paradoxal à la réflexion, nous dit Sartre, sphère d'évidence adéquate et inadéquate (Sartre,1972c:48). C'est que, dans l'ordre du vécu, nous le préciserons en parlant du *Flaubert*, la réflexion se fait complice, alors qu'ici, elle est "pure, simplement descriptive, [... et] qui désarme la conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité" (Sartre,1972c:48), la révélant à elle-même, dans la distance à soi. Car si la conscience qui se rapporte immédiatement à Soi est également synthétique, si la conscience de soi est rapport à soi, c'est qu'elle est distincte de soi, par conséquent, nullement immédiate. Nous retrouverons cette thèse dans l'étude sur Flaubert, lorsque Sartre écrira dans ce qui semble aussi poser les limites de l'approche phénoménologique:

28 L'ego a pour ainsi dire deux faces complémentaires. Le je et le moi qui "constituent l'unité idéale noématique de la série infinie de nos consciences réfléchies" (Sartre,1972c:42). Le je est l'ego comme unité des actions et le moi, l'ego comme "unité des états et des qualités". En somme, l'ego doit se comprendre comme "unité d'unités transcendantales et transcendant lui-même", pôle transcendant l'unité synthétique, "pôle-objet de l'attitude irréfléchie qui n'apparaît que dans le monde de la réflexion" (Sartre,1972c:43) qui elle, "est une conscience qui pose une conscience" tout en ayant des limites "de droit et de fait" (Sartre,1972c:45). L'état, puisque "vécu", peut être saisi comme objet (Sartre,1972c:45). Et comme il n'y a pas d'immanence à la conscience en dehors d'elle-même, l'état n'est "pas de la conscience"; il déborde plutôt son instantanéité (Sartre,1972c:46) et est saisissable "par profils" (Sartre,1972c:47). Comme rôle unificateur des "Erlebnisse, l'ego est en soi [...] C'est [...] la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego, comme le phénomène transcendant de cette ipséité" (Sartre,1943:147-148). La conscience est pure ipséité, elle existe dans le mouvement même qui la projette vers son être, ce que Sartre signifie dans l'hégélienne formulation: "il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est (Sartre,1943:722). Ainsi assure-t-on à la conscience sa primauté sur l'être, sur tout *ethos* dans la mesure même où elle se donne de l'être. "Le pour-soi, écrit Sartre, est soi *là-bas*, hors d'atteinte, aux lointains de ses possibilités. Et c'est cette nécessité d'être *là-bas* ce qu'on est sous forme de manque, qui constitue l'ipséité [...]" (Sartre,1943:148).

29 Nous aurons à déterminer plus loin la structure du psychisme chez Sartre et son intégration dans la théorie du vécu du *Flaubert* à travers le développement d'une théorie de l'imaginarité, et le maintien de l'ontologie de départ, en une série d'accommodements satisfaisant aux prémisses de cette ontologie, les renforçant même.

Sans la restitution des fondements archaïques de la sensibilité, [la compréhension du vécu] reste en l'air, abstraite et relativement indéterminée. Ce n'est pas seulement la compréhension qui reçoit du dehors ses limites³⁰ ; c'est le sens même de la détermination qui se dérobe à la description: je l'ai dit, au premier âge, l'organique et l'intentionnel sont confondus" (Sartre, 1971a:54).

Gustave, nous le savons, est hanté: l'enfance est en lui, il la voit, il la touche sans cesse [...]. Ainsi nous est-elle présente, à nous aussi, nous la devinons à travers ses tics de plume; mais pour l'essentiel, elle se dérobe à nous, c'est un vide qui laisse apercevoir ses bords (Sartre, 1971a:55).

L'ego ne saurait donc être aucunement entendu comme "support des phénomènes psychiques" (Sartre, 1972c:57), tout au plus sur les bords. "Pôle des actions, des états et des qualités" (Sartre, 1972c:54-55), il doit apparaître comme "un objet transcendant réalisant la synthèse permanente du psychisme" (Sartre, 1972c:57), sans autonomie toutefois, ce qui est le propre de la conscience irréfléchie. A l'instar du plus bas degré de liberté chez Descartes (Grimaldi, 1987:83)³¹, il faut un caractère d'indifférence pour supporter les "qualités psychiques" que seule la conscience intentionnelle peut assumer. Au contraire, l'ego "n'est jamais indifférent à ses états, il est "compromis" par eux" (Sartre, 1972c:57)³² et même plus, "il n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte", il est "transcendant à tous les états qu'il unifie" (Sartre, 1972c:57); c'est "la totalité infinie des états et des actions qui ne se laisse jamais réduire à une action ou à un état". Nous le retrouverons toujours "à l'horizon des états" (Sartre, 1972c:58) sans que l'on puisse le séparer des états et

30 Une limite au moins, la compréhension se meut dans l'infini, sans limite, un sacrifice du "système", alors que c'est cela même qui constitue chez Kant l'objectif de systématisation: "Impossible pour la phénoménologie de devenir un système clos" (Philonenko, 1987:511,512).

31 A la plus grande indifférence correspond chez Descartes le plus bas degré de liberté et plus l'indifférence fait place à ce que Sartre appellera plus tard la "situation", plus la liberté prend son véritable sens. Nous verrons que celui-ci se ramène à l'ordre des valeurs. L'ordre des raisons maquille l'ordre des valeurs.

32 Il n'y a pas là de contradiction avec la note précédente. Chez Descartes comme chez Sartre, on retrouve le cogito que seule peut relever, mettre en valeur la tentation des passions.

des actions. Aussi, a-t-il un caractère douteux (Sartre, 1972c: 59), mais non hypothétique. Il n'est pas indubitable en lui-même, seule qualité d'une conscience.

Ainsi, dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait *personnelle*: car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego - qui n'est que le *signe* de la personnalité - mais c'est le fait d'exister pour soi comme présence à soi (Sartre, 1943: 148).

Seul le pour-soi peut être envisagé comme source originaire de la personnalité. L'ego demeure dehors dans le champ, "au niveau des significations" (Sartre, 1971a: 164)³³, à la limite externe du circuit de l'ipséité, un objet transcendant sur lequel on cherche sa propre ressemblance, comme l'enfant Flaubert qui

convie les autres à inventer sous sa direction le personnage qu'il intériorise sous forme d'Ego et qui restera toujours étranger à sa vie, c'est-à-dire, tout à la fois *persona*, *masque jeté sur un vide*³⁴, ensemble de directives impérieuses qui visent ses conduites futures, objet intérieur au sujet, sans cesse à reproduire et à consolider et, par son autre face, tournée vers l'ombre, émanation d'une passion primaire, du trouble, du besoin général et muet d'être aimé, en un mot, reflet d'une nappe obscure sans cesse mouvante et glissant sur elle-même, l'ipséité (Sartre, 1971a: 173-174).

Aussi, s'il est tout le contraire d'"une source créatrice pure, en deçà des qualités" (Sartre, 1972c: 61), opaque comme objet alors que la conscience est transparence, pour être au niveau des significations, réalisant la synthèse, il doit être "comme au-delà de chaque qualité ou même de toutes" (Sartre, 1972c: 61), alors que ma conscience demeure "en deçà". Fausse spontanéité puisqu'il est lui-même produit, mais réellement: il ne saurait être réduit à l'état d'une représentation,

c'est le noème d'une pensée qui ne se découvre que lorsque je forme la pensée et qui, de ce fait, apparaît d'une certaine manière comme

33 L'Ego "n'est pas le *signe* de la personnalité" (Sartre, 1943: 148).

34 C'est moi qui souligne. On retrouve vingt ans plus tard, dans son intégrité l'ontologie de *L'Être et le néant*. On notera dans la citation un aspect de la théorie du sujet que nous aurons à préciser.

maintenu par moi à l'existence. C'est par moi qu'une face du monde se révèle, c'est à moi qu'elle se révèle. En ce sens, je suis créateur et possesseur. Non que je considère comme pure représentation l'aspect de l'être que je découvre, mais tout au contraire, parce que cet aspect qui ne se découvre que par moi *est* profondément et réellement (Sartre, 1943:666).

Refusant tout *ethos*, il sera toujours réaffirmé que je ne peux être cet être, "en aucun cas je ne puis m'aliéner à moi-même" (Sartre, 1943:333-334) puisque je suis "arrachement". Et, *a fortiori*, l'on ne saurait reconnaître aucune "primauté" du "*représentatif*" (Sartre, 1943:248) tant le monde est approprié, tant l'ego se constitue à l'horizon. Rappelons que nous nous trouvons dans le cadre d'une philosophie de la réflexion et que "dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne" (Sartre, 1943:276). Et si je puis dire *je suis*, c'est au sens d'un avoir à être sur la base d'un *est été*, nullement représentatif: "La réflexion, si elle tire sa signification de son avenir et de son passé, est déjà en tant que présence fuyante à une fuite, et, ek-statiquement tout au long de cette fuite" (Sartre, 1943:204).

Donc elle me découvre mes possibles ou l'envers, ce que j'ai été, qui est réellement: "Nous l'avons assez remarqué, le rapport du Présent au Passé est un rapport d'être non de représentation" (Sartre, 1943:192). Et ce que je suis, comme être dans le monde, perpétuellement dépassé, je le suis réellement. Et puisque l'avenir est le sens de mon présent, il n'est pas représentation: "Il faut renoncer [...] à l'idée que l'avenir existe comme *représentation* [...]" (Sartre, 1943:169). En fait, mon être n'est jamais. Aussi, mon ego est fausse spontanéité, puisque lui-même produit. Il participe au passé ("été") mais est réellement, ce pour quoi il ne saurait être réduit à l'état de représentation puisqu'il est sujet de la représentation. Quoique étant un objet appréhendé, il est aussi "constitué" et se donne à l'intuition comme un "foyer virtuel d'unité" (Sartre, 1972c:63), mais pour et par la conscience

en sens inverse de celui qui suit la production réelle: ce qui est premier réellement, ce sont les consciences à travers lesquelles se constituent les états, puis à travers ceux-ci, l'ego (Sartre, 1972c:63).

Même si on peut l'appeler "synthèse", mon ego demeure objet pour la conscience réflexive. Et s'il présente une facette d'intériorité, c'est bien pour lui-même, nullement pour la conscience (Sartre, 1972c:67). Est-ce à dire que je puis prendre sur lui un point de vue extérieur puisque, enfin, il est du monde? Il m'est trop intime pour cela, "trop présent pour qu'on puisse prendre sur lui" (Sartre, 1972c:68) un tel point de vue. Je ne puis même pas en faire le tour, et cela est d'autant plus vrai que je ne puis chercher à m'adresser à lui directement. J'atteins tout et rien à la fois (Sartre, 1972c:69), puisque si l'ego est bien cette "unité idéale des états et des actions" (Sartre, 1972c: 69), il ne donne pas de connaissance réelle, d'autant qu'il est à l'image de l'être heideggerien, un immanquable absent lorsqu'on le regarde:

En cherchant à saisir l'ego pour lui-même et comme objet direct de ma conscience, je retombe sur le plan irréfléchi et l'ego disparaît avec l'acte réflexif (Sartre, 1972c:70).

On peut saisir ici le mouvement d'assurance qui confère à l'Homme l'*exis* à qui se refuse tout *ethos*, le fait qui n'est pas que circonstanciel, puisque c'est un aspect essentiel de la pensée sartrienne, de non seulement contourner le principe de raison déterministe, mais de l'englober dans un ordre de raison où la figure de Dieu s'atteint et s'altère à la fois dans la seule figure refusée de l'ipséité: Dieu comme le cogito est regard. Le je devient donc facultatif "puisque'il n'est jamais unité directe des consciences" (Sartre, 1972c:72-73), puisque la conscience se produit en face et "va vers lui" pour le rejoindre: l'ego constitue "mon unité psychique transcendante" (Sartre, 1943:209) à l'instar de l'Homme chez Descartes. Le champ transcendantal est libéré (Sartre, 1972c:74), "tout est hors de lui", même l'unité de sa personne (Sartre, 1943:209). Est-il réellement libéré? Peut-être pas. Ce champ, nous dit l'auteur, c'est aussi un tout, "puisque'il est conscience de tous ces objets". Ainsi, la phénoménologie sartrienne prétend-elle nous faire atteindre une sphère d'existence absolue, "de spontanités pures, qui ne sont jamais objets et qui se déterminent elles-mêmes à exister" (Sartre, 1972c:77). La conscience emplit pour ainsi dire, ne serait-ce qu'à titre fantômal (néant), ce champ qu'on a prétendu libérer. La conscience, en effet, est cette spontanéité impersonnelle qui produit l'ego qui lui masque en retour sa propre spontanéité:

Tout se passe donc comme si la conscience constituait l'ego comme fausse représentation d'elle-même, comme si elle s'hypnotisait sur cet ego qu'elle a constitué, s'y absorbant comme si elle en faisait sa sauvegarde et sa loi: c'est grâce à l'ego, en effet, qu'une distinction pourra s'effectuer entre le possible et le réel, entre l'apparence et l'être, entre le voulu et le subi (Sartre, 1972c:82).

Aussi, la réflexion³⁵ seule permet-elle à la conscience de se détacher du "je" et de se présenter comme ce qu'elle est, spontanée et indépendante, dans la clarté de l'évidence, sorte de "phototropisme" métaphysique où c'est le trop de lumière qui obscurcit l'image. "Or, cette expérience originaire de la liberté cartésienne, c'est dans l'infinité de notre volonté que Sartre va en trouver l'expression à la fois la plus profonde et la plus heuristique" (Grimaldi, 1987:77), l'expérience cartésienne (Sartre, 1943:202s; 1947) dans sa "conquête" d'arriver à appréhender la conscience dans son acte, dans les virtuelles nécessités de son à-venir: "La réflexion c'est le pour-soi qui cherche à se reprendre lui-même comme totalité en perpétuel inachèvement" (Sartre, 1943:203).

La présence d'un je décertifierait ce privilège du pour-soi. On détermine ainsi une liberté dans sa parfaite irréductibilité³⁶ puisqu'elle est l'être de la conscience. Tout le contraire d'un *ethos*, son *pathos*, son manque d'être (rareté ontologique) est la condition même de son être, condition de son arrachement (Sartre, 1943:61), "possibilité permanente de faire une rupture" (Sartre, 1943:511,513). S'il faut parler d'essence, l'être humain est constitué par la liberté, mais l'expression est inadéquate, l'essence renvoie au champ de l'*En-Soi*. Si "l'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*", il faut bien dire que "la liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté" (Sartre, 1943:61).

35 Pour cette "ontologie qui a son fondement dans une expérience réflexive" (Sartre, 1943:197), "la réflexion c'est le pour-soi conscient de lui-même", l'autonomie affirmée de la conscience "autonome".

36 Formule à confronter avec la première page du Flaubert où il est affirmé que "l'irréductibilité n'est qu'apparente".

Le je, en aucune façon, ne peut être "sujet" *dans* le monde; quant au moi, il ne peut être pris que comme "rigoureusement contemporain du monde: son "existence a les mêmes caractéristiques essentielles que le monde" (Sartre, 1972c:86). Entendons ici par le "moi" et le "monde" le champ de l'*en-soi*. Seule la conscience (*le pour-soi*) est condition première, source absolue d'existence, elle pour qui le monde et le moi ont une existence qu'elle seule peut relier.

Nous avons tenté à travers ce commentaire du problème de l'ego, de montrer que la conscience sartrienne est par essence un absolu intentionnel, qu'elle est à la fois rien et qu'elle totalise en même temps le sens du monde. Il importe de comprendre, et cela sera vrai pour toutes les oeuvres de Sartre, qu'il n'y a aucune détermination qui vienne la prendre par derrière. Nous verrons par la suite à tirer les conséquences de l'ipséité fondamentale, cette pointe *infinitésimale* mais totale de liberté. Si le soi est en effet "un idéal, une limite" (Sartre, 1943:148), c'est en d'autres termes, que la structure de la conscience qui est conscience (de) soi n'est pas épuisée dans ses actes (l'émotion, penser, imaginer) et, dans le même mouvement, n'est pas cet invariant subsumant la présence à soi qui a à être ce qu'elle est. Si le champ transcendantal peut être envisagé comme impersonnel, il n'en garde pas moins la structure essentielle d'être "individué", non pas par quelque chose qui serait ma conscience mais par une conscience qui intentionne d'être soi³⁷. Ce qui confère à un être l'existence personnelle³⁸, ce n'est nullement la possession d'un ego, mais l'indubitable présence à soi. C'est ce qui nous renvoie à la formule clef de l'ontologie que "l'homme est libre non pas parce qu'il est soi mais présence à soi" (Sartre, 1943). L'ipséité, c'est mon lointain, le champ des possibles, seule et véritable page du registre de la conscience.

37 On sait qu'au niveau de l'ontologie, la seule limite à la liberté est constituée par autrui. Nous verrons par la suite que plutôt que de relativiser, de réduire cette liberté, Sartre va l'intégrer à sa dialectique où autrui devient altérité. Rien ne change vraiment sinon que la dialectique intègre l'ontologie en une série de passages du formel au structural, de la rareté ontologique à la rareté matérielle, d'autrui à tout le champ de l'altérité, de l'intentionnalité à la praxis.

38 Ce qui, dans la suite de la note précédente, deviendra *l'universel singulier*.

L'ipséité c'est la vie du pour-soi, par-delà le monde, le soi à distance de soi comme idéal³⁹, dans l'immanence de la subjectivité néantisante.

La fissure intra-conscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le néant [...]

[...] L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à *distance de Soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant. Ainsi, pour qu'il existe un *soi*, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique (Sartre, 1943:120).

Aussi l'ego est-il existé par le pour-soi, dans une réflexion impure. L'ego est douteux, la conscience certaine (Sartre, 1972c:85). Ce qui est monté ici comme édifice, c'est tout le contraire d'une pensée déterministe qui fonctionnerait à la base du principe de raison suffisante, fût-il corrigé en principe de raison déterminante (Kant, 1968:32,34). La dimension de l'avenir, c'est la dimension par le creux, en abysse de l'être que nous sommes, un manque d'être qui conditionne mes états, mes névroses, voire, l'aspect psychotique dans sa signification la plus essentielle. Ce que confirme le *Flaubert* :

Quand les psychiatres [...] emploient les mots de *choix* et *d'option*, ils ne prétendent pas nous renvoyer à une liberté métaphysique: ils veulent plutôt marquer qu'il s'agit d'une métamorphose totale du sujet; on ne peut l'expliquer par un conditionnement de détail, comme on ferait d'une affection particulière. La rigueur reste mais les interprétations déterministes sont écartées: la névrose est une adaptation intentionnelle de la personne entière à tout son passé, à son présent, aux figures visibles de son avenir. On peut dire aussi bien que c'est une manière, pour la totalité de la vie vécue et du monde perçu (à travers un ancrage particulier) de se faire supportable [...] (Sartre, 1971a:176).

On remarquera d'abord que Sartre veut se démarquer d'une notion de liberté par trop

39 Pour parler un langage kantien: idéal non régulateur mais constituant.

simpliste (liberté métaphysique). Le pour-soi se *situe* entre le passé qu'il reporte et l'avenir qu'il supporte, un passé par trop présent (thème de l'enfance à partir du *Saint-Genet* (Sartre,1952)), cristallisé dans le thème de l'*ego*, et un avenir où il s'actualise, mais comme si on ne pouvait qu'adapter ce que nous sommes. En attendant de préciser cette question, remarquons à partir de ce que nous avons fait ressortir concernant le problème de l'*ego*, que Sartre a pris soin de se dégager de Kant au moins sur le point suivant: donnant raison à Kant sur la question de droit, non pas sur celle de fait⁴⁰, il récuse la condition de toute synthèse, condition du jugement d'expérience qui renvoie aux sciences, ce qui est dégagé par Kant dans la *Déduction transcendantale* comme l'idéalité transcendantale des conditions de possibilités réelles et logiques de l'expérience, du savoir même. C'est surtout le néo-kantisme toutefois qui se voit reprocher de transformer le "je pense" en structure universelle, de "réaliser les conditions de possibilités déterminées par la critique" (Sartre,1972c:14), alors que Kant en restait à la question de droit (Sartre,1972c:15)⁴¹. Le danger, c'est que "si l'on se pose la question en ces termes, on est contraint naturellement de concevoir cette conscience [conscience transcendantale] comme un inconscient" (Sartre,1972c:14).

Le mot est jeté, l'inconscient. Mais c'est aussi un autre sens du réel qui est en jeu. Si, en effet, chez Kant, le je pense est une condition universelle et préalable à l'expérience, il ne s'autonomise pas comme *res cogitans*, substance pensante. Kant n'aurait vu qu'un aspect du problème, ne résolvant pas la question de fait; mais Sartre ne voit chez Kant que ce qui ne

40 "Si donc on accorde à Kant la question de *droit* la question de fait n'est pas tranchée pour autant" (Sartre,1972c:15).

41 Comme le remarquera très adéquatement Philonenko, Sartre ignore la logique transcendantale et il interprète le Je pense comme une condition de la possibilité de l'expérience, non comme *l'essence*, la possibilité même de la totalité de l'expérience (Philonenko,1987:506): l'unité des synthèses réside dans le *Ich Denke*, mais, et à la différence de Sartre, le pouvoir des synthèses réside dans l'imagination qui n'est pas réduite à une fonction (Philonenko,1987:507-508). La question de droit est au centre de la problématique transcendantale alors qu'elle se voit marginalisée chez Sartre, ce pourquoi Sartre tire plus du côté psychologique qu'il ne le croit (Philonenko,1987:507;509). Mais peut-être Sartre a-t-il pressenti la faille dans le cogito que l'imagination transcendantale creuse jusque dans l'*Opus Postumum*. Nous croyons, reprenant la question des valeurs, que Philonenko est justifié de dire que *l'Être et le néant* est "oeuvre de moraliste" (Philonenko,1987:510), non une oeuvre de morale, ce pourquoi la morale attendue n'a pu venir. "Voilà ce qu'il en coûte d'inverser l'orientation kantienne." (Philonenko,1987:510)".

fait qu'un aspect de la déduction transcendantale. L'idéalité transcendantale a son mode propre de réalité qui n'est pas le seul réel de la science, soit l'expérience, mais qui est aussi le champ de la raison, dans la *Dialectique* transcendantale, où la raison intériorise la question de la *chose en soi* en une véritable théorie d'un imaginaire constitutif du champ des questions, le "problématique" comme un véritable *inconscient structural*. Il y a une réalité de l'idéalité qui n'est pas ou plus la "Realität" de la science. Le réel de Sartre à Kant change de sens. C'est le moins qu'on puisse dire. Sens du réel, absoluté de la conscience. Si Sartre ne retient de Kant que la question de droit vu sous l'angle du *je pense* méconnu comme unité transcendantale, évacuant l'ordre problématique de la *Dialectique* et la critique du cogito cartésien⁴², comme s'il en restait à l'aspect logique de la *Critique*, c'est qu'il lui faut se débarrasser du "je" pour y faire reconnaître l'absoluté du fait de conscience (Sartre, 1972c:18)⁴³. Se prononcer pour un champ transcendantal sans ego (Sartre, 1972c:19)⁴⁴, ce à quoi nous acquiescerons volontiers, signifie ici le néant d'être de la conscience. Echappe-t-on pour autant à la Représentation? Nous ne le croyons pas. Notons pour le moment que cela ne va pas sans une simplification de la problématique kantienne dont l'Être et les deux sens du Réel (Heidegger, 1968:73) sont curieusement absents. Si, comme nous le croyons, le je pense kantien est limité par la Raison, c'est qu'il ne présume en rien de la réalité, de la possibilité de l'être en général, alors que chez Sartre, on est face à une réalité préalable conçue comme possibilité de fait, dont nous avons déjà souligné l'"ambiguïté" dans le fait d'être conscience de soi et conscience d'objet, comme si ce fait était sauvé par le monde qui s'insère en lui: *l'existence est un plein que l'homme ne peut quitter*. C'est sans doute là le sens à rattacher à la notion de "mur", comme le signale Rybalka (Rybalka in Sartre, 1981:1805-1806). "Toutes ces fuites, écrit Sartre dans le *prière d'insérer*, sont

42 Nous aurons à reprendre et approfondir cette question. La suite nous montrera le véritable enjeu de la lecture de Kant, ce pourquoi il est l'amorce d'une véritable critique du sujet.

43 "Cette conscience n'est plus un ensemble de conditions logiques, c'est un fait absolu" (Sartre, 1972c:18).

44 "Le champ transcendantal devient impersonnel, ou, si l'on préfère, "prépersonnel", il est *sans Je*" (Sartre, 1972c:19).

arrêtées par un Moi; fuir l'Existence, c'est encore exister. L'Existence est un plein que l'homme ne peut quitter" (Sartre,1981:1807). En d'autres termes, tout nous est donné, y compris le fait que cela le soit de cette façon, puisque, enfin, le *tout* de l'expérience se ramène à l'expérience de la conscience. On ne retrouvera pas chez Sartre de position d'être ou d'être en général, non plus que d'expérience en général, comme si l'*Un* ne se laissait pas penser (Deleuze,1972a:169sq). Le rapport à Soi, constitutif de tout rapport intentionnel (nécessairement) est affection primaire d'un être en tant que cet être est affecté de lui-même, mais il inclut le rapport à l'objet. Aussi Sartre parlera-t-il d'absolu non substantiel (Sartre,1943:23), d'absolu d'existence et non de connaissance. En ce sens, Levinas a raison de dire que "la conception phénoménologique de l'intentionnalité consiste à identifier penser et exister" (Levinas,1967:217sq). Cet absolu d'existence forme le réseau primaire de la conscience, son absolu transcendantal. Bref, la conscience s'intéresse à elle-même, aussi est-elle source de toute valeur:

L'affirmation c'est le néant placé derrière l'Être pour le soutenir à l'existence [...]
 [...] La véritable création se manifeste et se réalise par transformation opérée sur l'Être [...]. Il faut qu'il y ait une vérité absolue du monde humain pour qu'il y ait création. Et en effet, ce monde humain est vrai, du fait de l'existence absolue d'une conscience au milieu du monde" (Sartre,1983:167).

La réflexion en effet (complice ou non complice) saisit l'homme au coeur du projet et comme projet. Elle saisit l'homme en action. Or l'action est originellement *création* (Sartre,1983:524).

La conscience est en quelque sorte arrachée vers ce qui la constitue en unité synthétique; l'ontologie de la conscience nous interdit de tirer quoi que ce soit de l'homme hors du monde. Ceci est au coeur du projet flaubertien de l'art, non de l'art pour l'art, mais de l'art comme fuite (Sartre,1971b: 1996sq,2076-2077). Voilà un interdit qui a l'avantage pour Sartre de contrer toute entreprise anthropologique d'ordre structural.

Dans les prochains chapitres, ainsi que nous l'avons indiqué en introduction, nous allons examiner en quoi la question centrale du sartrisme concerne davantage le problème de

l'imaginaire que celui du sujet, en ce sens qu'il est la raison d'être du problème du sujet, de la même manière que la "métaphysique naturelle" est chez Kant la raison d'être du problème critique (Kant, 1971:562sq; 1974:160; 1952:10; 1968:85-86). Voilà sans doute pourquoi tout souci d'épistémologie critique, dans ce qui pourrait s'offrir comme un renouvellement de l'anthropologie philosophique, doit prendre en compte la question de l'imaginaire, pour échapper peut-être au paradoxe de Gribouille: à défaut de prendre en compte "l'illusion transcendante", nous serions toujours ramenés "à de puérils efforts pour attraper des bulles de savon" (Kant, 1974:57).

CHAPITRE II

DE L'IMAGINAIRE À L'IMAGINARITÉ

*Le cogito cartésien conserve ses droits même
chez les psychopathes.*

Sartre, 1966:287

Le névrotique, c'est le fait d'écrire.

Sartre, 1979:16

*Chez Flaubert, chez le dernier Flaubert surtout,
l'obsession de l'Autre annonce déjà Sartre et en
particulier le premier Sartre.*

Girard, 1968:237

Un jour parfait pour faire un retour sur soi: ces froides clartés que le soleil projette, comme un jugement sans indulgence, sur les créatures - elles entrent en moi par les yeux; je suis éclairé, au-dedans, par une lumière appauvrissante. Un quart d'heure suffirait, j'en suis sûr, pour que je parvienne au suprême dégoût de moi. Merci beaucoup, je n'y tiens pas [...] Quand il fera noir, les objets et moi, nous sortirons des limbes"

(Sartre, 1981:20)

1.0 Introduction

L'objectif de ce chapitre est de montrer que Sartre, à travers son thème de *L'Imagination* et de *L'Imaginaire*, théorie redoublée dans le *Saint-Genet* et le *Flaubert* qui l'illustrent, est demeuré fidèle à son anthropo-ontologie du sujet. Loin d'être un décentrement, à l'instar du centrage chez Descartes sur la Représentation, la théorie de l'imaginaire, comme mode de néantisation, assure à la conscience sa suprématie. L'irréalité de l'imaginaire devient la réalisation du pour-soi. L'imaginaire cartésien est redoublé et affirmé: la substance, en apparence désubstantialisée (théorie du néant) peut maintenant se jouer sur la scène de l'Autre, l'imaginaire est toujours devant. Nous ne serons pas sortis de l'âge du tableau. Question de droit pour nous, sur quoi repose le projet artistique de Genet, de Flaubert?

Choix de l'irréalité, choix d'irréaliser? Comment la chute, comme un éclatement de tout l'être, peut-elle être envisagée comme une "conversion" (Sartre, 1971b:1932sq; 1952:473-662) radicale qui permettra à l'un et à l'autre de faire "de l'Art un moyen de passer la vie" (Sartre, 1971b:1557)? Ainsi, l'imagination de l'être conduit-elle à "*l'ataraxie vécue*" quoique irréalité, c'est-à-dire à l'attitude esthétique. La chute (Sartre, 1952:350n), aliénation au non-être, est *conduite* et création, presque une praxis. Chez Flaubert, elle est, comme chez Genet, une "incommunicable richesse d'aperception" (Sartre, 1971b:1784) que seul l'écrit rendra. L'écrit chez l'un comme chez l'autre est l'expression signifiante du fait ("consentement névrotique à la névrose" (Sartre, 1971b: 1785), puisque dans le cas de la littérature, il s'agit du Fait de la décision (Sartre, 1952:386). Le problème de l'esthétique chez Sartre, thème par excellence de l'irréalité et de l'irréalisation, entendons de l'imaginaire, nous propose, plus qu'une conception du monde ou de l'art, une conception de l'artiste voire de l'auteur, obsession de la "névrose", condition quasi-ontologique et méthode, où le problème de l'oeuvre déborde vers une topologie de la création, le vécu d'un homme au singulier qui se ramasse, entendons se totalise en une oeuvre à la fois singulière et universelle (l'époque¹).

L'imaginaire, la déréalisation du réel sont des notions qui dépassent l'oeuvre romanesque

1 C'est particulièrement le problème de *L'Idiot III*.

vers le choix de l'esthétique en général et sans doute, nous le verrons, l'expérience générale du vécu. En un sens, il s'agit d'un prétexte, les passions vécues et redoublées deviennent le thème, l'autre face de la conscience, thème redondant dans *L'Idiot*, l'autre face de l'attitude esthétique et de la conception du langage, et par la suite, du style chez Gustave Flaubert après la chute de Pont-l'Evêque en 1844, tant il est nécessaire de posséder en soi, c'est-à-dire pour soi l'usufruit de ce qu'on décèle chez les autres, condition de l'empathie. Comme l'écrira Sartre dans une perspective qui n'est pas sans rappeler l'anti-psychiatrie, "le vrai psychiatre est fou par vocation; sa folie est son meilleur outil pour pénétrer la folie des autres" (Sartre, 1971b:1204). Voilà une ontologie dont la *vocation du vécu*, outre d'imposer le subjectivisme aux sciences de l'homme, fonctionne de manière symptomatique comme passion de l'originaire, le souci de l'autobiographie.

Nous allons voir que le thème de l'imaginaire, ontologie d'une conscience qui irrealise, se développe dans une théorie du vécu² qui est élargissement de la théorie de l'ipséité, à travers l'imaginarité, si essentielle dans le Tome II de *L'Idiot*, comme substrat d'une thèse (conscience thétique) d'irréalité qui inclut tout aussi bien une attitude envers le langage qu'une position d'être (*ethos*) de tout le corps écrivant, comme si Sartre avait voulu reprendre et récupérer à son avantage la critique de Merleau-Ponty (1964:77sq; Brohm, 1989:401-402). Ces passages du réel idéal au réel vécu, d'une conscience (de) soi parce que conscience d'objet à une conscience d'irréalité font toute l'ambiguïté et l'originalité des analyses de Sartre. Nous allons chercher à préciser les présupposés sur lesquels reposent ces analyses, la prédominance des thèmes de l'ontologie. Ce qui fera la cohésion, mais peut-être aussi la faiblesse de ces analyses, est fondé sur un parallélisme de plus en plus affirmé entre l'imaginaire comme choix originel et la finitude qui accompagne et accomplit ce choix. Ainsi, chez Flaubert, la conversion de 1844, la mort vécue par celui qui a "manqué péter dans les mains de sa famille" (Flaubert in Sartre, 1971b:1841) apparaît-elle comme le résidu triomphant ("conversion") d'une totalisation en intériorité, la nécessité (l'Art) en émulation

2 Théorie dont la trame, rappelons-le, s'élaborera jusqu'aux derniers écrits de Sartre, comme recherche passionnée de l'autobiographie parcourant, à l'instar de Descartes, le circuit de son ipséité.

de l'échec puisqu'"à Pont-l'Evêque, sa jeunesse se ferme et se conclut, il meurt: cette fois, il effectue pour de bon la totalisation en intériorité" (Sartre,1971b:1966). Mais, nous le verrons, le résidu est aussi résiduel d'un programme d'Epoque (Sartre,1972a:66sq) où *la raison suffisante* de la névrose individuelle s'unifie au programme plus général d'une névrose d'époque, la société du Second Empire, pour survivre dans l'au-delà du champ de l'époque comme universel singulier. La chute de Flaubert, ce n'est pas autre chose que Flaubert se faisant lui-même, Flaubert se faisant fini sans aucune possibilité de ne pas l'être, ce qui devient pour nous l'expression même de la nature de sa "déréliction". Y aurait-il là ressac d'un essentialisme, d'une logique de l'*ethos*? Nullement. Et si la nécessité constitue mon avoir à être, c'est que j'ai à être cet être que je ne suis pas, sans jamais être totalement ce que je suis. Totalité certes, mais toujours détotalisée. Même la limite la plus extrême est encore *limite de* ma liberté. C'est ce que nous allons tenter de préciser, nous rappelant que ce pouvoir de comprendre la finitude, voire de la déchiffrer, d'affecter autrui par cette même finitude, de la saisir, même dans la mort de certains de ses aspects d'être, sur la base de sa *vie accomplie* et l'achèvement de son programme, pour autant qu'on puisse déterminer en ses origines un tel programme (projet), c'est se refuser de voir la vie sous l'angle d'une phénoménalité en elle-même accomplie. Voilà le vécu sartrien. C'est s'obliger à se donner un cadre théorique qui multiplie les niveaux et les médiations, qui s'ouvre à la totalité quasi infinie des causalités tout en se gardant un centre par où passent les explications. Ce sera le cogito. C'est tout un programme.

2.0 Conscience et absolu

Poser au départ que la conscience se situe "à l'origine de sa manière d'être" (Jeanson,1951:86), c'est déjà faire de l'imaginaire une manière d'être de la conscience. C'est accepter au surplus qu'il n'y ait point de glissements, de failles, de béances autres que ceux d'un sujet conscient, puisque contre tout caractère hétéronome du Sujet, on a choisi de poser son unité absolue (Sartre,1943:88).

Refus catégorique de l'inconscient posé au départ, nous verrons que ce refus est demeuré une

des pierres angulaires de l'ontologie de Sartre jusqu'à la fin, et refus aussi de toute anthropologie de l'*ethos*, comme celle que tentera de construire Lévi-Strauss. C'est là que le cogito préreflexif prend toute son importance, parce qu'il permet de rattacher à une ontologie de la conscience le problème de l'imaginaire, mais à sa manière. Nous avons montré plus haut, sur la question de l'ego, que la conscience, à défaut d'être jamais elle-même, est "attention" à un objet extérieur³. C'est ce qu'on appelle depuis Husserl loi de l'intentionnalité. C'est la loi de la conscience chez Sartre.

[...] toute *conscience* est conscience *de* quelque chose [...] L'intentionnalité, telle est la structure essentielle de toute conscience. [...] L'objet de la conscience, quel qu'il soit (sauf dans le cas de la conscience réflexive) est par principe hors de la conscience: il est transcendant [...]. Sans doute, il y a des contenus de conscience, mais ces contenus ne sont pas l'objet de la conscience : à travers eux, l'intentionnalité vise l'objet qui, lui, est le corrélatif de la conscience, mais n'est pas *de la conscience* [...].

[... Ainsi], l'image aussi est image de quelque chose. Nous avons donc affaire à un rapport intentionnel d'une certaine conscience à un certain objet. En un mot, l'image *cesse d'être un contenu psychique*⁴; elle n'est plus dans la conscience à titre d'élément constituant, mais dans la conscience d'une chose *en image* [...] (Sartre, 1969:144-146).

Aussi, si elle naît et se supporte d'un être qui n'est pas elle, elle ne saurait renvoyer comme en son fondement à une dimension sous-jacente. Portée contre les sciences naissantes, la guérilla de la conscience par l'intentionnalité, se donne une portée absolue. C'est l'ambiguïté de dire qu'elle n'existe que dans la mesure où elle est liée à des objets qui lui sont extérieurs et dont elle a besoin pour exister. La thèse qui affirme qu'elle naît portée sur l'altérité sert de prétexte, croyons-nous, à sauvegarder la primauté ontologique du pour-soi, non affirmé; après "avoir débarrassé la pure conscience irréfléchie du Je transcendantal qui l'obscurcit et [...] (montré) que l'ipséité, fondement de l'existence personnelle était toute différente d'un

3 "La conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle" (Sartre, 1943:22).

4 C'est moi qui souligne.

Ego" (Sartre, 1943:295), on va s'assurer que l'ipséité est bien encore source non seulement de *lumière*, mais aussi de ses propres nuits. Si, en effet, l'altérité s'impose bien à la conscience dans sa subjectivité, c'est sous le mode d'être signifiée⁵ par le pour-soi: l'homme seul possède ce pouvoir signifiant⁶. Et comme "ma conscience ne saurait être une chose, parce que sa façon d'être en soi est précisément un être *pour Soi*" (Sartre, 1969:1), les choses ne sauraient l'habiter d'aucune façon, puisque l'ontologie qui définit la conscience comme "présence à soi" se fonde sur le rapport à ces choses qui sont là "pour" la conscience. Si "le pour-soi n'est aucunement une substance autonome" en ce qu'"il est été par l'en-soi" (Sartre, 1943:127-156;375), on ne saurait prétendre par là que le pour-soi est "déterminé" par l'altérité puisqu'il est *libre production de significations*. En effet, le rôle de la conscience serait d'éclairer, de donner un sens: elle seule peut déterminer. A ce titre, et contre tout déterminisme, la seule nécessité demeure la liberté (Sartre, 1943:127,156, 375). Par exemple, le déterminisme psychologique sera compris comme conduite d'excuse

qui nous pourvoit d'une *nature* productrice de nos actes et ces actes mêmes il en fait des transcendants, il les dote d'une inertie et d'une extériorité qui leur assignent leur fondement en autre chose qu'en eux-mêmes et qui rassurent éminemment parce qu'elles constituent un jeu permanent *d'excuses*, il nie cette transcendance de la réalité humaine qui la fait émerger dans

5 A propos de l'ambition de Flaubert, Sartre écrira qu'il ne l'avait pas reçue: "Elle est signifiante, donc elle est libre" (Sartre, 1943:646,650).

6 A suivre l'ordre de développement de *La Nausée* à la *Critique* et à *L'Idiot*, on pourrait croire à une série de culbutes si l'on admet par exemple que la première est un propos antihumaniste et que les seconds effacent la liberté de l'ontologie. Mais il n'en est rien. Le propos *de la Nausée*, marque l'hypostase de la singularité irréductible où l'individu ne se sauve nulle part, pas même en l'Homme. Au défi des abstractions, *l'Homme*, *l'Amour*, Sartre définit dès cette époque l'individu concret comme soutien à la réflexion. On ne peut être plus loin d'une logique transcendantale. Quant à la liberté, rien ne viendra altérer son caractère apodictique. La *Critique* nous assure quant à elle qu'au niveau pratique, celui de l'homme concret, nous rencontrons "l'homme", que l'univers entier a déjà un caractère humain (a). Et si le "révélateur révélé" de l'histoire me révèle à moi-même comme "autre", il me révèle aussi comme perpétuel possible. Ainsi, me considérer comme être historique signifiera que quelque chose a déjà été fait, du monde et de moi-même, comme être inscrit, inséré, comme l'encre de cette ligne, dans le monde qui n'est monde qu'humain.

a) "C'est l'homme qui détruit ses villes par l'intermédiaire des séismes ou directement, qui détruit ses bateaux par l'intermédiaire des cyclones ou directement" (Sartre, 1943:43). La *Critique* ne dira pas autre chose, notamment à propos du problème du "processus".

l'angoisse par-delà sa propre essence; du même coup, en nous réduisant à *n'être jamais que ce que nous sommes*, il réintroduit en nous la positivité absolue de l'être-en-soi, par là, nous réintègre au sein de l'être (Sartre, 1943:78).

Voudrait-on nier la primauté ontologique du pour-soi qu'on oublierait que la conscience est source originaire de sens, de signification, source de tout positionnement dans l'être. Dans la perception d'une chose, dans l'analyse d'un fait, le pour-soi se porte sur le déjà-là qui est l'en-soi, mais pour s'y faire indifférent, pour ne plus considérer que le fait en question⁷. C'est le pouvoir néantisant de la conscience qui rejette dans le néant le reste du monde. Spécifier,

cela suppose, nous dit Sartre, un découpage limitatif d'un être dans l'être, ce qui, nous l'avons vu à propos de la vérité, est déjà néantisation. L'être considéré est cela et en dehors de cela, rien. L'artilleur à qui l'on désigne un objectif, prend soin de pointer son canon selon telle direction à l'exclusion de toutes les autres (Sartre, 1943:43).

Acceptera-t-on de supposer une présence de l'imaginaire dans la perception, sorte d'illusion naturelle, dans le "découpage" que je fais du monde? Nullement. Ou plutôt son acceptation va supposer que la conscience demeure intentionnelle; lorsque la conscience voit quelque chose, elle se réalise. Nous l'avons vu à propos de l'ego, la conscience n'est pas "représentation". Elle dit: il y a cette chose "hors de moi" et en même temps, "je ne suis pas cet objet".

Il n'y a donc ici aucune forme substantielle, aucun principe d'unité pour se tenir derrière les modes d'apparition du phénomène: tout est donné d'un coup sans aucune primauté. Pour les mêmes raisons, il serait erroné de concevoir une primauté quelconque du *représentatif*... Le monde paraît à l'intérieur du circuit de l'ipséité. Il est ce qui sépare le pour-soi de lui-même ou, pour employer une expression heideggerienne: ce à partir de quoi la réalité humaine se fait annoncer ce qu'elle est (Sartre, 1943:248).

7 Réalisme qui n'est pas sans rappeler le réalisme issu du dualisme cartésien *res cogitans, res extensa*.

Aucune primauté? En tout cas, l'idée de la chose présuppose ainsi un découpage intentionnel sur fond de néantisation: mes représentations, au contraire d'habiter ma conscience, sont produites. C'est ce que vise la théorie de l'ipséité, conséquente avec ce manque ontologique qui affecte le pour-soi comme son essence, sa loi. Si la loi de l'intentionnalité affirme que "tout est donné d'un coup sans aucune primauté" (Sartre, 1943:248), ne serait-il pas préférable d'écrire: "sans aucune primauté" autre que celle du pour-soi dont le "surgissement" "fait se dévoiler la chose avec la totalité des structures [dont...] il n'est pas une d'ailleurs qui n'implique toutes les autres"? (Sartre, 1943:248). Rien derrière, tout est comme magique⁸: aucune "primauté du représentatif", cela signifie pour Sartre que la conscience pose le monde en s'y dévoilant, parce qu'en son fond, elle tente de se rejoindre comme en soi. C'est là son échec ontologique, sa rareté d'être, sauvegarde de ses possibles, sa nécessité:

Tout est donné, tout est présent à moi sans distance et dans son entière réalité; *rien* de ce que je vois ne vient de moi, il n'y a *rien* en dehors de ce que je vois ou de ce que je pourrais voir. L'être est partout autour de moi [...] (Sartre, 1943:269).

C'est plus qu'une figure de style, l'expression est symptomatique d'un anthropocentrisme subjectif. Puisque, en effet, il n'y a de rapport (de connaissance ou autre) pour le pour-soi que de présence⁹, le philosophe ne saurait doubler cette présence d'un quelque autre que ce soit: réalisme cartésien auquel on pourrait bien opposer le criticisme kantien. La représentation ne saurait être conçue autrement que sous un mode particulier de présence, aucunement comme constitutive du champ transcendantal, encore moins comme constituante.

La représentation, comme événement psychique, est pure

8 Thème mis en scène dès *L'Esquisse d'une théorie des émotions* en 1938. Nous reviendrons sur cet irrationnel pour en marquer les absurdités, à tout le moins le pessimisme épistémologique, bouée de sauvetage de l'optimisme ontologique des volitions du pour-Soi.

9 "Représentations et volitions sont des idoles inventées par les psychologues" (Sartre, 1943:169). Seul le pré-réflexif assure la conscience contre ces présences opaques, la sauve dans son intentionnalité, dans ses distances à soi (Sartre, 1943:170) et c'est par là qu'elle échappe à tout fondement autre que soi. Ces présences opaques, Sartre les combattra jusqu'à la fin. Clarté cartésienne oblige.

invention des philosophes¹⁰. Mais cet être qui "m'investit" de toute part et dont *rien* ne me sépare, c'est précisément rien qui m'en sépare et ce rien, parce qu'il est néant, est infranchissable (Sartre, 1943:269).

C'est là que le néant prend son importance, on ne saurait trop le souligner. Comment concevoir l'identité d'un personnage autrement que sur le fondement du *projet*, ontologiquement fondé sur la nécessité de combler le vide essentiel, constitutif et originaire qui caractérise tout homme? Projet anthropologique qui affirme que partout où il y a de l'homme se trouve du néant, une identité devant soi. Ainsi le garçon de café sera-t-il affecté d'un jeu d'être où l'identité plénière demeure parfaitement transcendante¹¹: "ce sujet que j'ai à être et que je ne suis point" (Sartre, 1943:99). Bien sûr, on admettra qu'il y a un aspect de l'identité qui est "pour les autres" et que je suis, mais, et sans nier toute valeur aux représentations:

Cela signifie que je ne puis l'être qu'*en représentation*. Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet¹², séparé *par rien* mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que *jouer à l'être*, c'est-à-dire imaginer que je le suis (Sartre, 1943:99-100).

Par le néant qui me constitue, je demeure "derrière" mes "gestes pris comme analogons" (Sartre, 1943:100); en d'autres termes comme ce qui marque mon échec à être ultimement,

10 Invention des psychologues, des philosophes... Un langage de mise à distance, de distinction, ce qui ne veut pas dire que Sartre sorte de la *Représentation*, mais plutôt, qu'il cherche à marquer sa spécificité. (Boschetti, 1986). L'approche de Boschetti implique, dans la logique de Bourdieu, un décentrement du sujet au profit du classement. Nous y reviendrons dans la seconde partie de cet ouvrage.

11 Cela demeure vrai même avec les analyses ultérieures du *Saint-Genet* et du *Flaubert*, par le jeu complexe de l'intériorisation (où je suis les autres, *la constitution*) et de l'extériorisation (où je m'objectivise pour mieux m'échapper), où cette liberté - fût-elle réduite, comme le démontrera l'analyse de la *Critique*, à un concept limite (ce que Sartre appelle une "notion"), une idée "régulatrice", dans un sens qui pourrait paraître kantien, c'est à s'y méprendre (Clément, 1990:57) - reste entière. Le transcendant demeure plein pour sauvegarder la pureté du pour-soi.

12 Dualisme proprement cartésien.

parce que je suis libre (Sartre, 1943:100), je transcende ma condition¹³. Si j'existe sur le mode de l'avoir à être, c'est que l'avenir me confère une dimension de possible qui me fait échapper à tout *ethos*.

C'est par là aussi qu'on va chercher à se débarrasser de la théorie freudienne de l'inconscient et des censures. Puisqu'il n'y a pas de représentation derrière, et puisqu'il y a censure et donc censeur, le quelque chose sur quoi porte la censure se doit d'être "transcendant" au censeur. Il faut qu'il soit "pour": en d'autres termes "pour la conscience". La théorie de la mauvaise foi est devenue un classique de ce jeu de substitution de Soi à Soi. Pour qu'il y ait connaissance du refoulé (Sartre, 1943:91), celui-ci se doit d'être pour moi. La translucidité du cogito est assurée puisque l'objet est dehors:

Si en effet nous repoussons le langage et la mythologie chosiste de la psychanalyse, nous nous apercevons que la censure, pour appliquer son activité avec discernement, doit connaître ce qu'elle refoule. Si nous renonçons en effet à toutes les métaphores représentant le refoulement comme un choc de forces aveugles, force est bien d'admettre que la censure doit *choisir* et pour choisir *se représenter* (Sartre, 1943:91).

La représentation se situe donc à l'horizon de la conscience comme à l'horizon du jour, non dans la verticalité d'une nuit: il n'y a pas d'abysses pour la conscience, sinon qu'elle est ses propres abysses, puisque "tout savoir est conscience de savoir" (Sartre, 1943:91). Nous retrouvons ici la métaphore cartésienne du soleil, de lumières naturelles. C'est sans doute sur l'aspect du *refoulement* que l'esprit du cartésianisme est le plus présent. Quand je ferme les yeux devant le soleil, c'est qu'il est trop fort pour ma vue, puisqu'il risque de ruiner ma

13 C'est avec la même intention que Sartre affirmera que le rapport de mon présent au passé est un "rapport d'être et non de représentation" (Sartre, 1943:192), rapport qui exclut d'emblée toute position d'un *ethos* structurel dans la mesure où "le circuit de l'ipséité" est constitué par un manque d'être qui fait prédominer l'avenir. "L'hypothèse d'une conscience vide" (Sartre, 1943:190), que nous allons préciser, permet justement la mise en place d'un dispositif qui réussit à faire du passé un avenir mais, et c'est là un tour de force, à l'exact opposé de ce qui nuirait à l'autonomie du Sujet. Le pour-soi est irréductible. Ainsi, le passé est-il une sorte de "fatalité à rebours" (Sartre, 1943:192). On ne peut aller plus loin contre une théorie de l'*ethos*, "comme la Sirène dont le corps humain s'achève en queue de poisson, le Pour-Soi extra-mondain s'achève derrière soi *en chose dans le monde*" (Sartre, 1943:193).

réfine. Mais je le sais, ce n'est pas une *tendance* mais bien une conduite, autant que l'est l'émotion.

L'essence même de l'idée réflexive de "se dissimuler" quelque chose, implique l'unité d'un même psychisme et par conséquent une double activité au sein de l'unité (Sartre, 1943:92).

Et si bien sûr on peut reconnaître que

je perçois toujours plus et autrement que je ne vois [...] ces diverses connaissances viennent, soit d'un savoir mnémique, soit d'inférences anté-prédicatives (Sartre, 1969:165).

Ces possibilités, comme le passé où les représentations trouvent leur unité dans la conscience en tant que source productrice, libre déploiement de soi qui "naturellement"

n'est pas cet être au sens d'être en soi. Mais elle fait qu'*il y a* cet être qui est sien derrière elle, en l'éclairant dans ses insuffisances *à la lumière*¹⁴ de la fin qu'elle choisit: elle a *à être* derrière elle cet être qu'elle n'a pas choisi et précisément dans la mesure où elle se retourne sur lui *pour l'éclairer*, elle fait que cet être qui est sien apparaisse en rapport avec le *plenum* de l'être (Sartre, 1943:567-568).

Tout pour tout homme renvoie "à la lumière d'un projet" (Sartre, 1943:580). Il n'y a, pour tout dire, d'opacité que dans l'en-soi qui m'est révélé tel qu'il est; et si quelque opacité se glisse dans le champ de mon ipséité ce ne peut être qu'à la lumière de mon intentionnalité, ce que l'analyse de la mauvaise foi confirmera. Ce pouvoir, la conscience le tire, comme conscience productrice, de sa structure même de *néantisation*: ontologiquement consécutive au fait qu'elle est affectée de néant. Une visée presque anti-parménéidienne: si la conscience était de l'être, réalité pleine, sa liberté serait pétrifiée. Seule la mort autorise la réalisation de l'essence (Sartre, 1943:153sq)¹⁵.

14 C'est moi qui souligne.

15 C'est d'ailleurs ainsi que l'écrivain a vu pointer sa cécité.

3.0 *Le problème du néant*

Le problème de la conscience chez Sartre doit nous amener à nous pencher sur la question de la finitude, et avant, sur le rôle et la nature du néant.

3.1 *Heidegger*

Heidegger dans "*Qu'est-ce que la métaphysique?* (Heidegger, 1961) écrit, dans une perspective autre que celle de Sartre:

Si le néant, quoi qu'il puisse en être, doit être - lui-même - le *contenu de la question*, il faut qu'il puisse être tout d'abord *donné*. Il faut que nous puissions *le rencontrer*.

Où chercherons-nous le néant? [...] Ne devons-nous pas, pour trouver quelque chose, avoir déjà la connaissance générale que cette chose existe? En effet, tout d'abord et le plus souvent l'homme n'est capable de chercher que lorsqu'il a anticipé sur la présentation réelle de l'objet cherché. Or, ce que nous cherchons maintenant, c'est le néant (Heidegger, 1961:54).

C'est donc, pour le philosophe allemand qui a sûrement et pour le moins inspiré Sartre, un *a priori* universel qu'il est question de dévoiler, de questionner. Nous nous situons d'emblée dans le tout de l'existant, nous avons accès au tout, sans le savoir (Heidegger, 1961:56). Il y a dans la vie quotidienne des actes, des états d'où il est possible que nous soit "révélée" cette totalité de l'étant. C'est dire que nous pressentons un point d'immanence qui est cette possibilité d'accès à l'être:

Semblable *tonalité* - affective dans laquelle on "est" dans un tel ou tel "état", fait que nous nous sentons au milieu de l'existant en son ensemble, dont le *ton* nous pénètre. La situation-affective (*Befindlichkeit*) que nous fait sentir cette *tonalité* (*Stimmung*), non seulement nous dévoile chaque fois à sa manière l'existant en son ensemble, mais ce dévoilement - loin d'être un simple accident - est en même temps *l'histoire* essentiel dans lequel se *réalise* notre *réalité*-humaine (Heidegger, 1961:56-57).

Les termes de Heidegger, même si le projet est inverse (Heidegger, 1964:33-37), prêtent à une ontologie de la réalité humaine. Le point d'immanence qui est ouverture en même temps que possibilité de fermeture est possibilité d'accès à tout l'être. Ainsi, dans l'ennui, pour reprendre l'exemple de Heidegger, je perçois la banalité devant moi, "cohérence de l'existant dans son ensemble, bien qu'une ombre la dissimule" (Heidegger, 1961:56). L'ennui enlève au quotidien son allure de normalité, d'ustensilité, me révèle la vie quotidienne comme ce qu'elle est. Ce qui surgit pour moi se dissimule aussi, dans le même mouvement. Aussi, dois-je faire un effort pour saisir ce qui m'est si présent. Comment saisir ce qui est pour moi le monde sans en faire simplement une idée régulatrice, comment m'y sentir?

S'il est sûr que jamais nous ne saisissons absolument en soi l'ensemble de l'existant, il est non moins certain que nous nous trouvons placés au milieu de cet existant, qui nous est dévoilé en son ensemble d'une manière ou d'une autre. Finalement, une différence essentielle intervient entre saisir l'ensemble de l'existant en soi et *se sentir* au milieu de l'existant en *son ensemble*! Le premier terme marque une impossibilité de principe. Le second, un événement continuuel en notre réalité humaine (Heidegger, 1961:56).

Saisir et se sentir, deux termes, l'un d'entendement, l'autre de situation, de vécu aurions-nous envie de dire. Mais peut-être sommes-nous trop près d'une lecture sartrienne. L'un, ou ce qui est, est devant moi, immobile. L'autre m'entoure dans la mobilité de mon être, dans sa "tonalité affective". Se sentir au milieu, c'est être et être en présence du tout sans possibilité de le saisir parce que quelque chose se dérobe. En effet, "si les tonalités affectives nous mettent ainsi en présence de *l'existant* en son *ensemble*, elles nous dérobent le néant que nous cherchons" (Heidegger, 1961:57).

Seule une expérience fondamentale ("tonalité affective fondamentale"), celle de mon insertion dans le tout de l'étant, mais aussi de mon échec à réaliser l'objectivation de ce tout, manifeste *l'angoisse*. C'est une "Stimmung" absolument exclusive, une expérience fondamentale, si fondamentale qu'elle est "impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque" (Heidegger, 1961:58), au contraire de la crainte qui est "toujours devant tel ou tel existant *déterminé*, qui nous menace sous tel ou tel aspect déterminé" (Heidegger, 1961:58).

A la question donc de savoir si "*dans la réalité humaine de l'homme, une tonalité - affective se produit ("s'historialise"), telle que l'homme y soit mis en présence du Néant lui-même?"* (Heidegger,1961:57), la réponse réside dans cet indéterminé essentiel, ce flottement dans l'être, ce "glissement de l'existant en son ensemble": "l'angoisse révèle le néant" (Heidegger,1961:59).

On peut dire ainsi que l'angoisse est alors une impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque et cette indétermination est un trait *a priori* qui fait corps avec le tout de l'expérience. Cette indétermination fondamentale de l'être ne peut être suppléée par un acte d'entendement ou de raison. De ce point de vue, l'expérience du néant est expérience de l'insertion du néant dans l'être où "les choses *se tournent* vers nous" (Heidegger,1961:58) sans que nous n'y puissions quoi que ce soit: "Il ne reste rien comme appui. Dans le glissement de l'existant, il ne reste et il ne nous survient que ce "rien"" (Heidegger,1961:58).

Le néant est donc une expérience pré-catégorielle si bien que l'indifférence des choses co-appartient à leur présentation. Le néant ne s'oppose pas aux choses, il conserve leur indifférence sans la nier. Question de finitude puisque "la réalité-humaine" est "retenue dans le Néant par l'angoisse cachée":

Notre *finitude* est telle que précisément ce n'est ni par notre décret, ni par notre propre vouloir que nous pourrions nous mettre en la présence originelle du néant. Le *finitif* de cette finitude creuse et ouvre un tel abîme dans la réalité humaine que la finitude la plus profonde, celle qui nous est absolument propre, *se refuse* à notre liberté (Heidegger,1961:66-67).

C'est dire que "le néant ne reste pas à *l'opposé* indéterminé à l'égard de *l'existant* mais il se dévoile comme composant l'être de cet existant (Heidegger,1961:69). Qu'est-ce qu'on gagne, qu'est-ce qu'on perd? Demeurons-nous dans l'expérience du fini, du déterminé? L'homme est-il soumis à une impuissance radicale? En fait, Être signifie pouvoir être et si l'étant (fini) qui questionne est encore dans le champ de l'expérience, condamné à y rester, dira Sartre, c'est qu'il peut s'en séparer sur fond du néant qui s'y dévoile - on aurait envie

de dire: s'y accomplit puisque nous transcendons comme par-delà *ce qui est* dans son ensemble. C'est une sorte d'expérience de dévoilement qui se révèle à travers les choses, ce qui n'est pas sans rappeler l'expérience de Roquentin dans *La Nausée*: le trop-plein qui pointe à l'horizon, sa propre finitude, une sorte de pas assez infranchissable.

Heidegger dira du néant qu'il "se dénonce avec et dans l'existant, en tant que celui-ci nous échappe et glisse dans tout son ensemble" (Heidegger, 1961:61). Comme si nous étions objet de répulsion par le néant et rejeté par l'étant. "Le néant n'attire pas à soi, [...] il est essentiellement répulsion". Un abîme pour nous, qui nous révèle à notre propre étrangeté (Heidegger, 1961:61-62), voilà la "répulsion" et l'"expulsion" qui prend le nom de néantir: "Se néantir ne se laisse mettre au compte ni d'un anéantissement ni d'une négation. C'est le Néant lui-même qui néantit" (Heidegger, 1961:61).

Dans son rapport à l'être, ce néant qui néantit est-il différence? Certes, il est différence qui nous remet à l'étant dans son ensemble, nous remet à l'être, différence qui loin de nous rejeter hors de l'être, nous réinscrit en son sein (Deleuze, 1972a: 71sq): être au milieu de, telle est la formule qui au contraire de la négation nous inscrit dans l'être. Et si "*c'est le néant qui est l'origine de la négation*", il n'institue pas pour autant la négation et s'en distingue en ce qu'il supporte le tout de l'étant, alors que la négation suppose une abstraction préalable prise comme catégorie de l'entendement. En d'autres termes, le néant est donné dans l'affect alors que la négation est transcendante à la chose, hors d'elle. Le Dasein se sépare du tout de l'étant en même temps qu'il y revient, dans l'être.

Le néant ici mentionné n'est pas le néant sous sa forme négative, le *nihil negativum*, le pur et simple rien se tenant en face de l'être ou se confondant avec dans la vacuité de son immédiateté et de son indétermination. Ce néant est au contraire le voile toujours voilé de l'être, le voile ou le voilement qui précède et qui accompagne sa vérité ou son être dévoilé, le voile enfin qu'il faudrait faire paraître ou dévoiler *comme voile* [...] (Birault, 1978:13).

Néantir est un événement interne à l'être avant d'être un rapport à l'étant, il appartient à

l'être comme détermination propre. Le néantir qui se révèle autre qu'un jeu de conscience intentionnelle, se joue au milieu de l'étant comme relation de l'être à l'être. Le néant n'est donc pas seulement une exclusion ou la négation de l'étant par l'être, de l'en-soi par le pour-soi, ni un événement lui-même qui serait exclu de l'essence de l'être; le néant renvoie bien plutôt à l'Être et à sa possibilité. "La puissance néantisante de l'être est l'essence de ce que j'appelle le néant." "L'être néantise en tant qu'il est l'être" (Heidegger in Birault, 1978:13).

Cette indivision de l'Être et du Néant n'est donc pas une simple juxtaposition, ni même une contiguïté; on est en présence d'une continuité assurée par l'Être lui-même dans son indivisibilité. Mais l'être s'affecte de néant en tant qu'Être. Ainsi, on voit bien comment Heidegger, comme le dira Birault, est loin, étranger au mouvement de la négativité et de la finitude des modernes, lui si attentif à l'histoire de la philosophie. Ce qu'on ne pourrait dire de Sartre.

Celui qui a appris à reconnaître ou à expérimenter dans l'angoisse du néant la libre amplitude (*Weitraumigkeit*) de ce que nous appelons l'être et la vérité ou le dévoilement de l'être, n'a pas une nouvelle fois et comme à son insu parcouru la *via negationis* des théologiens [...] Il ne s'agit pas ici du néant d'un être "excédentaire" devant lequel devrait s'annuler ou s'abîmer tout être en raison de sa propre infirmité, il ne s'agit pas non plus du néant qui entre d'une manière ou de l'autre dans la composition de toutes les choses finies pour les différencier de l'être infini, il ne s'agit pas enfin du non-être dont nous parle le *Sophiste* de Platon comme de cela seul qui autorise le discours des hommes, ni non plus de cette forme bâtarde de l'être que Sartre évoque à la fin de *L'être et le néant* pour désigner l'être du pour soi [...] (Birault, 1978:439).

La puissance du négatif est insuffisante, dira Birault, à reconnaître le "néantir originaire" d'autant plus que "la pensée du néant et la pensée du négatif sont bien loin d'être solidaires" (Birault, 1978:552): "le néant n'est pas à lui-même son propre principe puisque son essence relève du néantisant dans l'être" (Birault, 1978:552).

3.2 Sartre et Heidegger

Sartre reprendra le texte de la conférence de 1929 dans *L'Être et le néant* (Sartre, 1943:52) avec un argument parfois serré, parfois aussi un peu fragile. Après un court hommage à l'auteur de *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Sartre explicitera sa propre conception en dénonçant les conclusions qu'en tire Heidegger. Heidegger, en effet, en appelait à la pensée de l'Être qui veille sur la parole et sur tout l'ordre du langage, ce qui, sans doute, permet de comprendre la grande et positive influence du philosophe allemand sur la pensée française des années 70. Le Néant, loin d'opérer la coupure de l'Être et du Néant, soutient au contraire la réalité humaine sous la dépendance de l'Être et nous met en présence, au coeur de l'étant, de notre rapport à l'Être:

Penser sans négativité la puissance néantisante de l'être, car en vérité cette puissance néantisante abrite "le meilleur" de l'être [...] Le refus de la négation sans [...] l'élucidation] de ce qui rend non seulement possible mais nécessaire la négation n'est que le refus d'une conséquence sans prémisses [...] Pensée [...] suspensive (Birault, 1978:553).

Par là, le monde recevait ses concours et la réalité de l'homme sa question. Le propos, comme le confirmera la *Lettre sur l'humanisme*, n'est pas l'homme. La première critique de Sartre pour qui l'objet est précisément de centrer non pas tant l'homme que toute question sur l'être de l'homme en un humanisme radical, porte justement sur cette manifestation du néant et son rôle essentiel dans le pourquoi de l'existant comme tel, ce qui autorise à faire de *La Nausée* un roman philosophique par excellence. Non, le néant, dans sa pleine valeur et sa pleine lucidité dirions-nous, n'est pas simplement l'annonce de la question, et la couche paradoxale, son étrangeté est plus qu'un renouvellement du passage de l'inauthentique à l'authentique, de l'espace de la vérité de l'étant. *Le sérieux du néant* nous serait comme introjecté dans un miroir de l'être où l'homme serait prétexte (le berger), dans une sorte de face à face, de et avec l'angoisse, et par là seulement s'opérerait le dérèglement de la science (Heidegger, 1961:70) et de l'ontologie catégorielle:

Théorie signifie maintenant: supposition de catégories auxquelles n'est accordée qu'une fonction cybernétique, toute

signification ontologique leur étant déniée. Le caractère opérationnel et la référence au modèle de la pensée représentative et calculante en sont venus à régner en maître (Heidegger, 1976:117).

Même "l'historialité de l'homme a son fondement dans le destin de l'être [...] Penser l'histoire à partir du destin" (Birault, 1978:524-525). Voilà une lecture de Heidegger qui place Sartre aux antipodes, et fait de Heidegger l'"ultime avatar philosophique", et ce, par le plus respecté des disciples, P. Verstraeten (1972:318). La question est de savoir comment le néantir du néant peut supposer un rien sans que celui-ci ne s'origine en quelque sorte en une négation. Ou bien est-ce spoliation de l'Être sur lui-même?

En effet,

ce néant, la science voudrait bien le reléguer d'un geste supérieur [...] et] il nous devient manifeste par notre interrogation sur le Néant que cette réalité-humaine qui réalise la science n'est *possible que si*, d'ores et déjà elle se retient à l'intérieur du Néant [...] C'est uniquement parce que le Néant est révélé que la science peut faire de l'existant lui-même l'objet de la recherche... révélé dans le fond de la réalité humaine que la complète *étrangeté* de l'existant peut nous assaillir (Heidegger, 1961:70).

A nous "transir" de part en part, à nous retenir dans ce creux de l'être, nous ouvrant à la question de l'étant vers la question de l'être, cela ne se fait possible que si le néant est fondement d'une négation dans l'être. Mais l'être heideggerien a quelque chose d'absolu, valeur de fondement que n'attestera pas la primauté ontologique du cogito sartrien.

L'être heideggerien [...] se fonde lui-même dans la manière même dont il s'annonce à l'homme dans son obnubilation propre. Pourtant, il ne s'apparaît à lui-même que dans cette fausse apparition, dans ce retrait dévoilant: si l'homme est dépendant de l'Être, en retour celui-ci sera dépendant de l'homme; la possibilité de son apparition se constitue dans cette forme privilégiée de perte que l'homme en ressent. En ce sens l'Être échappe aussi bien à l'arbitraire d'une transcendance donnée qu'à la responsabilité humaniste d'une sécularisation immanente au monde. Il se fonde lui-même dans la nécessité d'une *apparition* à l'homme dont il ne sera pas le maître absolu, en même temps que cette *apparition* restera cependant toujours

aux mains de l'homme comme la dépouille allusive d'un fondement qui demeure inaccessible. L'Être a perdu la belle prestance et l'autarcie de l'Absolu philosophique, mais sans être pour autant restitué à la puissance pratique de l'homme. [...] Jamais le Dieu des philosophies [...] n'a eu comme l'Être heideggerien, à s'apparaître à *soi-même* [...] à réfléchir l'absoluité de son ipséité dans l'unilatérale apparition accomplie face aux hommes [...] (Verstraeten, 1972:318-319).

Usurpant le prestige de l'Être comme de Dieu, le néant sartrien est plutôt une arme bien aiguisée (Heidsieck, 1982:131-132). Puisque le néant est, et cela au "sein même de l'être en son coeur comme un ver", c'est que l'homme, rongeur rongé ("cette passion inutile") est "l'être par qui le néant vient au monde" (Sartre, 1943:55). Le néant, défaut de la vision heideggerienne battue en brèche par Hegel (Sartre, 1943:54), ne se présente pas comme le "corrélatif intentionnel de la transcendance" d'autant que Heidegger l'aurait "déjà inséré dans la transcendance même, comme sa structure originelle" (Sartre, 1943:55).

Il s'agit plutôt pour Sartre de fonder l'activité ("conduite") de néantir et de nier "sur un être négatif". Le questionnement sartrien se fait plus dans l'ordre de la chevalerie du néant (Heidsieck, 1982:132), son humanisme, que comme positionnement de l'être. La question de l'être nécessite le positionnement ontologique du cogito. On dira, bien sûr, qu'il est impossible, même à une telle phénoménologie, de décrire ce néant en tant que tel, parce que justement la description le suit dans le mouvement, dans le glissement à la surface de l'être, ce trou dans l'être (Heidsieck, 1982:133):

Le néant ne peut rendre les services que Sartre en attend que s'il n'est ni seulement du côté de l'En-soi (qui est toute positivité), ni seulement du côté du Pour-soi [...] le néant *glisse* à la surface de l'être, [...] il est *papillotement* faisant surgir la forme (*Gestalt*) qui se détache sur le fond [...] le néant hante l'être (Heidsieck, 1982:133).

Il se caractérise donc comme cette "transcendance dans l'immanence", essence de ma liberté, moteur de mon cogito et du champ des possibles qui constitue mon horizon, puisque c'est le néant qui joue l'arrachement de la conscience à elle-même, la sépare de ses motifs :

C'est en se produisant elle-même comme immanence que la conscience néantise le rien qui la fait exister pour elle-même comme transcendance. Mais, l'on voit que ce néant, qui est la condition de toute négation transcendante, ne peut être élucidé qu'à partir de deux autres néantisations primordiales: 1- la conscience *n'est pas* son propre motif en tant qu'elle est *vide* de tout contenu. Ceci nous renvoie à une structure néantisante du *cogito* pré-réflexif; 2- la conscience est en face de son passé et de son avenir comme en face d'un soi qu'elle est sur le mode du n'être pas (Sartre, 1943:72).

Le néant est le fondement et à proprement parler, le véritable propos de la liberté, en même temps que mouvement de surrection de l'être. Puisque la conscience est arrachement, ce procès de néantisation où elle s'esquisse dans l'avenir de Soi, cette pointe infinitésimale, à l'instar du point sur une ligne, inexistant, mais mouvement de l'être, montre bien l'échec pour Sartre de toute compréhension de la réalité humaine comme essence pré-judicative, puisque c'est d'un même mouvement que la conscience existe, se porte au loin, juge. Le pré-réflexif est déjà réflexion, trop instantané pour être porté devant, trop essentiel pour ne pas s'esquisser dans la permanence du projet. Le néant heideggerien ne répond pas à l'attente d'une fondation. Il anticipe sur notre être dans son étantité en la retenant dans l'ouverture d'une question¹⁶; il présage donc de l'ouverture de l'ouvert et cela, sans chercher, du moins dans les termes de la position prévalente, à fonder l'empreinte du rapport de l'homme à lui-même¹⁷. Alors, autant chez Hegel que chez Heidegger, "on nous montre une activité négatrice et l'on ne se préoccupe pas de fonder cette activité sur un être négatif" (Sartre, 1943:55).

Bien sûr, Heidegger a pu dénoncer malentendus et contresens sur sa philosophie.

Le Ne-Pas heideggerien renvoyait, non pas au négatif dans

16 "Poser la question de la tâche de la pensée, cela signifie, dans l'horizon de la philosophie, déterminer ce qui concerne la pensée, ce qui pour la pensée ne cesse d'être question, ce qui est le point même de la question" (Heidegger, 1976:120-121).

17 On pourra se demander si quelque chose ne s'est pas arrêté là (Heidegger, 1976:122; Verstraeten, 1972:319-320).

l'être, mais à l'être comme différence; et non pas à la négation, mais à la question. Quand Sartre, au début de *L'être et le néant*, analysait l'interrogation, il en faisait un préliminaire à la découverte du négatif et de la négativité. C'était en quelque sorte le contraire de la démarche de Heidegger. Il est vrai qu'il n'y avait là nul malentendu, Sartre ne se proposait pas de commenter Heidegger (Deleuze, 1972a:90-91).

Bien qu'il soit proche à certains égards de Heidegger, le reproche vient vite

de manquer cette saisie directe et concrète qu'il tient pour possible. En effet "la caractéristique de la philosophie heideggérienne, c'est d'utiliser pour décrire le "Dasein" des termes positifs qui masquent tous des négations implicites" (Sartre, 1943 in Heidsieck, 1982: 134). Alors "à quoi sert d'affirmer que le néant fonde la négation, si c'est pour faire ensuite une théorie du non-être qui coupe, par hypothèse, le Néant de toute négation concrète?" (Sartre, 1943:in Heidsieck, 1982: 134) [...] Sartre est donc légitimement conscient, sur ce problème, de son originalité. Il ne dépend pas de Hegel ni de Heidegger. Il se situe en s'y confrontant, et poursuit seul, lorsqu'il s'agit d'assigner l'*origine du néant*" (Heidsieck, 1982:134).

L'origine chez Sartre, c'est l'homme. Le rassemblement d'autorités dont Sartre s'entourera et la faiblesse du propos les concernant ne doivent pas nous faire oublier la spécificité de son entreprise (Heidsieck, 1982:134; Philonenko, 1987:509). Le néant est au coeur de l'être parce que porté par l'homme dont l'essence constitutive et constituante est la liberté (Sartre, 1943:60-61).

Sommes-nous sortis d'une philosophie de la Représentation? (Heidsieck, 1982:147). Le rattachement à Descartes nous permet d'en douter et ce, malgré, mais peut-être plus encore *en vertu*, de retranchements significatifs dont le déplacement de la liberté, de Dieu, figure anthropomorphe selon Sartre, à l'homme, le relais de tout anthropocentrisme¹⁸, ainsi que

18 "Simplement, par une sorte de glissement, mais qui ne modifie en rien le statut même de la liberté, Descartes a "donné à Dieu ce qui nous revient en propre". C'est pourquoi, tout comme l'homme selon Sartre est le plus libre qu'un philosophe ait jamais conçu, "le Dieu de Descartes est le plus libre des Dieux qu'a forgés la pensée humaine". Aussi le sens de la doctrine [...] ne se dévoile-t-il [...] que dans les fameuses lettres à Mersenne de 1630, où Descartes a véritablement montré que "liberté et création ne faisaient qu'un" (Grimaldi, 1987:78; aussi Saint-Sevrin, 1989:107; Brun, 1989:682).

l'a si bien vu Nietzsche (1974:88-96). Nous serions d'ailleurs en droit de nous demander si le rattachement à la phénoménologie qui vise à dépasser la Représentation, comme on le voit chez Merleau-Ponty (Lebrun,1972:78-79; Heidsieck,1982:134,147) et même chez Levinas à propos de Husserl (Levinas,1982d), n'est pas le symptôme de ne pouvoir en sortir. D'ailleurs, le problème du néant chez Sartre prend tout son relief dès lors que nous le rattachons à la réduction phénoménologique dont il est l'opérateur. C'est justement cette réduction qui innove véritablement et qui est à l'origine des théories critiques et romanesques de Sartre¹⁹. Et si Sartre va en quelque sorte renouer, sans qu'il n'y ait jamais eu rupture, avec *L'Imaginaire* dans le *Saint-Genet* et le *Flaubert*, c'est toujours sur la base principielle que l'on ne saurait envisager l'irréalité sans la réalité et la réalité sans le néant, sur fond de finitude. Ce n'était, semble-t-il, pas là le thème de l'égoïe en ce sens que celui-ci a bien pu donner l'impression de ne pas tenir compte de la néantisation, ne gardant dans l'exposition de la thèse que l'affirmation de la conscience. Mais ce serait ignorer que la visibilité de l'Ego est justement rendue possible par la néantisation, terme nécessaire à la réduction phénoménologique qui, à l'inverse de Husserl et peut-être même de Merleau-Ponty, n'est pas une approche progressive de l'être (Thévenas,1966).

3.3 Merleau-Ponty

L'approche sartrienne serait "une ontologie en tant que phénoménologie". Chez Sartre, rappelons-le, la chose se donne d'emblée (Contat,Rybalka,1970:78), d'où sans doute l'importance de l'anecdote de la rencontre avec Aron (Sartre,1977:39-40). Merleau-Ponty est parti d'une telle conception positiviste: "Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer" (Merleau-Ponty,1945:IV), mais, c'est sans doute lui qui est demeuré, dans l'entourage, le plus sceptique par rapport au subjectivisme de Sartre (Heidsieck,1982:141), et particulièrement en ce qui concerne le problème central du néant, centre de la "réduction", même s'il faut admettre qu'il y a là une originalité à la base des thèmes critiques et

19 A ce sujet, Suhl,1971:19sq,221sq;Burgelin,1972:115sq, 120; Doubrovsky,1979:67-73;Curtis,1973:65sq;Magny,1973:147-148.

romanesques (Verstraeten,1972). Dans la philosophie post-kantienne, et bien que de manières différentes, l'Être est présent à l'ego transcendantal ou à la conscience, tant chez Kant que chez Husserl, alors que chez Sartre, le pour-soi nécessite l'en-soi, et bien qu'il y ait redoublement dans le circuit de l'ipséité, il s'agit d'une rencontre. Précisons notre thèse.

Si l'on peut dire que

le pour-soi est ainsi présence "à tout l'être-en-soi" (p. 166), [qu'il] s'inscrit dans la réalité [...] Le pour-soi [...] est inconcevable sans l'en soi. Il parle même de *sacrifice* (p. 166) du Pour-soi, voulant dire que vivant au présent, vivant son présent, le Pour-soi renonce au rêve et au fantasme, consent à ne pas exister tout seul mais unit à soi les êtres co-présents, ses contemporains dans le monde (Heidsieck,1982:143. Les chiffres entre parenthèses renvoient à Sartre,1943),

c'est dire, en d'autres termes, qu'il y a antériorité ontologique de l'en-soi sur le pour-soi; mais cette antériorité masque la primauté ontologique du pour-soi, ce que d'ailleurs révèle l'analyse ontologique de la temporalité, en ce qu'elle nous présente une unité, alors que l'analyse phénoménologique nous renvoie à une diversité, l'extase temporelle que permet l'en-soi dans son unité. D'où vient cette dernière, sinon de l'unité du pour-soi qui fait qu'il y a un monde? Ce que finit par admettre Heidsieck, toujours à propos de la temporalité, "c'est maintenant l'en-soi qui subsiste, pourrait-on dire par métaphore, à l'heure du pour-soi. L'existentialisme rejoint ainsi paradoxalement une sorte d'idéalisme" (Heidsieck,1982:144). Cette *ontologie massive* (Merleau-Ponty,1964:78) qui prend origine dans l'écart qui sépare *Être* et *Néant* et où la conscience est arrachement à l'être - ce qui caractérise son être, son essence en même temps que sa parfaite adéquation aux choses - apparaîtra plus que discutabile d'un point de vue épistémologique. D'ailleurs, et bien que sa mort prématurée ne nous permette pas de porter un regard définitif sur les orientations de son oeuvre, il demeure certain que Merleau-Ponty s'est éloigné des *a priori* épistémologiques et ontologiques de Sartre; il s'est à tout le moins montré fort critique et ce, particulièrement dans *Le Visible et l'invisible*. Voyons l'essentiel de cette distanciation.

Au demeurant, Merleau-Ponty mesure que la philosophie du néant interdit la *philosophie* puisque celle-ci

interroge la foi perceptive [...] La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même [...] elle est foi *parce qu'elle* est possibilité de doute, et cet infatigable parcours des choses, qui est notre vie, est aussi une interrogation continuée (Merleau-Ponty, 1964:139-140).

En inversant les positions de la philosophie réflexive, qui mettait tout le positif au-dedans et traitait le dehors comme simple négatif, en définissant au contraire l'esprit comme le négatif pur qui ne vit que de son contact avec l'être extérieur, la philosophie du négatif passe le but [...] elle rend impossible cette *ouverture à l'être* qui est la foi perceptive (Merleau-Ponty, 1964:121-122).

Voilà la grande leçon, en continuité avec la *Phénoménologie de la perception*, de cette sortie contre Sartre, une positivité qui annonce peut-être la philosophie des années '70, particulièrement Foucault (Eribon, 1989) et Deleuze, positivité restée inachevée par la mort prématurée de son auteur, et qui ouvrirait sur l'idée d'une réversibilité de la chair, d'une sorte de connivence originelle du corps sentant et du corps sensible (Merleau-Ponty, 1945:173-179, 266-280), connivence éclatante selon laquelle la primauté ontologique d'une conscience se découd dans la phénoménalité:

La philosophie n'est pas [...] *prise de conscience*: il ne s'agit pas pour elle de retrouver dans une conscience législatrice la signification qu'elle aurait donnée au monde et à l'être par définition nominale [...] mais, un univers d'être haut et de coexistence auquel nous étions déjà jetés quand nous avons parlé et pensé (Merleau-Ponty, 1964:137).

On a l'impression qu'il y aurait comme une sorte de phénoménalité du monde sur lui-même et qu'il faille abandonner tout dualisme au profit de ce qui deviendra plus tard, dans le structuralisme, une isomorphie (Petitot, 1988b; Pomian, 1988). C'est en tout cas abandonner l'idée d'une conscience de survol et son corrélat déposé devant soi, l'égologie, pour chercher à restituer l'existence corporelle dont l'idée même de chair incarne une continuité incontournable. La leçon, Sartre va sembler la retenir dans *L'Idiot de la famille* (Sartre, 1971b:1849-

1850). Mais ici, Merleau-Ponty pose un enchaînement continu pour contrer l'arrachement d'un être à l'être, fût-il néant et *a fortiori* néant, continuité du voyant au visible et du visible au voyant puisque tout voyant est en même temps visible, tout visible voyant (Lefort, 1978: 213). Ce principe de réversibilité à charge d'une théorie du symbolique autorise la différence, comme le dira Deleuze, sans retenir toutefois la charge symbolique, plutôt une nouvelle positivité, le désir, et où la vision baigne, tel un flux du champ phénoménal, incernable parce que indéfiniment ouvert. Là, peut-être, le champ transcendantal est-il libéré.

Chez Sartre, le positivisme du pour-soi est corroboration du néant, puisque tout se passe comme si l'ipséité enfermait en soi tout rapport dans un rapport à soi, et même le temps se définit dans des synthèses d'identification toujours ramenées à l'unité synthétique d'un soi infinitésimal, puisqu'il n'est pas dans son être; pas question d'affirmer un temps de réconciliation avec le soi du pour-soi. Sartre est-il revenu sur ce point? Heidsieck verra dans *Les Mots* le principe d'une "autocritique" (Heidsieck, 1982:141):

Ce n'est qu'en apparence qu'on réconcilie la conscience immanente et la transcendance de l'être par une analytique de l'Être et du Néant: ce n'est pas l'être qui est transcendant, c'est moi qui le porte à bout de bras par une sorte d'abnégation; ce n'est pas le monde qui est épais, c'est moi qui suis assez agile pour le faire être là-bas (Sartre in Heidsieck, 1982, 141).

Pourtant, de l'avis même de Heidsieck, Sartre ne cessera de porter à bout de bras "sa doctrine de la conscience et du monde". On retombe ainsi sur le primat d'une subjectivité rendue possible dans la mesure où l'on pense la temporalité à partir du présent et de la "présence à soi du vécu [...] dans le présent comme maintenant" (Derrida, 1967c:66,67sq; 1972:129sq). L'ipséité fondamentale, essentielle, est ce lieu de la réduction phénoménologique; Sartre se donne les moyens de la fin poursuivie, ce que confirme Heidsieck.

La conclusion que tire Sartre, c'est que le Monde est "la passion du Pour-soi". Il ne s'y perd, commentons-nous, que pour mieux s'y retrouver. Loin de s'oublier dans le monde, le Pour-soi connaît l'Être "tel qu'il est" (p. 270) et ce redoublement réflexif, cet "infime doublet", dira Merleau-Ponty, est bien l'opération du Pour-soi (Heidsieck, 1982:148,129).

L'oeuvre de Sartre est cette permanente conversion de l'Être au pour-soi. Entendons que tout déterminisme devra tourner autour de l'ipséité pour laquelle le monde est. Nous verrons d'ailleurs cette odeur de néant régner dans *L'Idiot*, comme ouverture aux choses et *a fortiori* à l'écriture, aux *Mots*. L'écoulement temporel, c'est ce soupçon de néant qui donne aux choses, aux visages, une continuité qui n'est pas *pour soi* ou plutôt si, mais hypertrophiée. L'existence relève du fini, une finitude non choisie, à peine maîtrisée, par où paradoxalement le sujet a à choisir sa finitude, *soi*. C'est un des paradoxes de l'étude sur Flaubert, la preuve du degré d'adaptation de la théorie de l'ipséité aux marges complexes de la matérialité de l'existence à travers le vécu et l'imaginarité, du fait que Flaubert n'est pas une chose, thème majeur de la *Critique*, redoublement toujours renouvelé du pour-soi signifiant, puisque à chaque instant, "l'imaginaire" représente "le sens implicite du réel", ce qui implique une primauté ontologique autre que celle affirmée, comme si celle-ci en cachait une autre: une teinte d'idéalisme dont l'auteur n'arriverait pas à sortir.

4.0 Primauté ontologique: en-soi ou pour-soi?

Pour établir son principe ontologique de liberté, d'irréductibilité du pour-soi²⁰, Sartre a paradoxalement cru devoir inscrire l'en-soi comme primauté ontologique, base phénoménologique de sa théorie de l'intentionnalité. La thèse tient-elle à l'examen ou n'est-elle pas le lieu d'un sophisme, à tout le moins d'un paradoxe ou même d'un prétexte? Pour affirmer sa position, Sartre est parti d'un réalisme ("l'être tel qu'il est" (Sartre, 1943:270)) alors qu'il affirme repousser "la solution réaliste" (Heidsieck, 1982:146; Sartre, 1943:219); par là, il rejoint peut-être la solution idéaliste, tout autant refusée.

20 Terme utilisé pour marquer, à l'opposé de l'en-soi, cette "présence à soi", ultime constituante ontologique de la conscience et sur la base de laquelle vont s'établir tous les paradoxes ultérieurs de la liberté-nécessité propres à la *Critique*, paradoxes qui auraient pu faire croire, pour une lecture inattentive comme celle de Girard (Girard, 1968:227), à un deuxième Sartre. On en trouvera un exemple dans *L'Être et le néant*. "Je ne puis être infirme sans me choisir infirme, c'est-à-dire choisir la façon dont je constitue mon infirmité [...] cet insaisissable corps, c'est précisément la nécessité qu'il y ait un choix, c'est-à-dire que je ne sois pas tout à fait" (Sartre, 1943:393,457,174).

Nous avons vu qu'il serait absurde de se demander pourquoi l'être est autre, que la question ne saurait avoir de sens que dans les limites d'un pour-soi et qu'elle suppose même la priorité ontologique du néant sur l'être, alors que nous avons démontré la primauté de l'être sur le néant (Sartre, 1943:713).

La primauté de l'en-soi, c'est cette nécessaire médiation par l'altérité pour que la conscience se réalise, se révèle à soi. Sommes-nous éloignés de la mise entre parenthèses de la thèse du monde par le doute cartésien? En fait, le procédé est analogue puisque dans les deux cas, le prétexte sert à fonder ce qu'on a déjà trouvé. Il s'agit de sauvegarder la liberté, de lui donner un caractère signifiant et plus encore, de montrer que le mouvement de néantisation qui l'anime est gage de son absoluité, au fond, son propre fondement.

Si le rocher, même, se révèle comme "trop difficile à gravir", et si nous devons renoncer à l'ascension, notons qu'il ne s'est révélé tel que pour avoir été originellement saisi comme "gravissable"; c'est donc notre liberté qui constitue les limites qu'elle rencontrera par la suite (Sartre, 1943:562).

Qu'est-ce à dire sinon qu'en son être, la liberté demeure inaltérable. Echappe-t-on à toute détermination? Dans la mesure où la liberté prend son sens sur la base de sa "situation", c'est la situation qui révèle à la liberté ce qui fait son être, un *être perpétuellement projeté* "pro-jet". Autant l'en-soi est nécessaire formellement à l'apparition du pour-soi, autant la situation est nécessaire à l'éclairage de la liberté. Le plan demeure parfaitement symétrique, de l'en-soi - pour-soi à la réalité du monde-liberté.

En sorte que les résistances que la liberté dévoile dans l'existant, loin d'être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté. Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens (Sartre, 1943:563).

D'une manière similaire au centrage cartésien à l'époque où l'homme se voit de plus en plus décentré, un mouvement de décentrement que poursuivra, en plein dans le champ de l'ontothéologie, Kant, on voit que Sartre, en pleine époque de constitution des sciences de l'homme, redouble ce dernier comme centre de gravité. Le souci ontologique, dissimulé

sous la primauté ontologique de l'en-soi, se base sur le fondement même du cogito, sauvegardé par son caractère pré-réflexif, qui fait de la conscience cet absolu non substantiel. "On ne saurait pas plus séparer l'intention de l'acte que la pensée du langage qui l'exprime et, comme il arrive que notre parole nous apprend notre pensée, ainsi nos actes nous apprennent nos intentions [...] en [...] une conscience non thétique" (Sartre, 1943:564).

Quelque soit la structure, je demeure libre²¹; la situation, répétons-le, la révèle à elle-même, ce qui ne signifie pas que le pour-soi soit son propre fondement, ce que Sartre souligne par l'idée de "préséance ontologique de l'en-soi sur le pour-soi" (Sartre, 1943:564). En fait, le donné est nécessaire à la néantisation (Sartre, 1943:561)²², à la révélation d'un être qui y prend sa grandeur, je dirais, pour employer un terme fondamental à l'ontologie sartrienne, *sa valeur*²³:

Le coefficient d'adversité des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin que surgit ce coefficient d'adversité (Sartre, 1943:562)²⁴.

Dire que la liberté n'est pas à elle-même son propre fondement absolu, mais qu'elle se choisit, c'est l'absolutiser puisque, pour reprendre une formule qui s'est popularisée, nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être

21 Prenons l'exemple du prisonnier libre de songer ou non à s'évader et qui, formellement, sera la constituante épistémologique du *Saint-Genet* et du *Flaubert* (Sartre, 1943:563-564).

22 Le donné "n'est autre que la facticité même du pour-soi".

23 Nous l'avons suggéré plus haut en nous rattachant au commentaire de Philonenko, cela nous semble la pierre angulaire sinon le iapsus essentiel de tout rattachement à Sartre comme c'est le cas chez des disciples comme Jeanson (1965:188-190), Verstraeten (1972) et plus près de nous, P. Knee (1985:225-238): comme si la philosophie devait vivre du règne de la conscience, comme si, malgré les revirements, il fallait vivre à contre-courant des changements épistémologiques. Mais le lapsus sur la morale prend là sa véritable signification, comme si c'était là le seul objet qui (ou que) puisse servir la philosophie (Knee, 1985:231).

24 L'esprit qui anime cette question trouve sa paternité chez Descartes: "Descartes, le premier, reconnaissait à la fois que la volonté est infinie et qu'il faut "tâcher à nous vaincre plutôt que la fortune"" (Sartre, 1943:562).

libres: nous sommes condamnés à la liberté [...]. Si l'on définit la liberté comme l'échappement au donné, au fait, il y a un *fait* de l'échappement au fait. C'est la facticité de la liberté (Sartre, 1943:565).

L'être est supposé (Sartre, 1943:566), mais seule la liberté le pose et lui donne sa signification. L'homme est un être de valeur, la liberté ("choix") et le néant sont la condition du surgir au monde. "Le néant ne [peut] apparaître nulle part si ce n'est au cœur de l'être [...] on ne s'échappe pas d'une geôle où l'on n'était pas enfermé" (Sartre, 1943:506).

Aussi, seul cet être qui n'est pas, c'est là son être, constitue à la mesure de ses fins, imaginaires, réelles, ses propres restrictions: "La liberté crée elle-même les obstacles dont nous souffrons [...] il ne saurait y avoir de liberté que *restreinte*, puisque la liberté est choix, choix de la finitude" (Sartre, 1943:576).

La pensée sartrienne culminerait ainsi en une économie narrative (l'autobiographie), un véritable procès de mise en valeur. Ce que confirme F. Heidsieck.

Le lien qui attache la théorie du pour-soi et la théorie du néant apparaît en pleine lumière dans le rapport du pour-soi à la valeur. Le pour-soi se détermine perpétuellement à n'être pas l'en-soi, il se néantise, s'affectant d'une négation *interne* [...] Ce vers quoi je me dépasse c'est la *valeur* (Heidsieck, 1982:139).

L'adversité, poids de ma facticité et qui menace ma puissance de choix, ne mine pas ma pleine liberté, la relève plutôt, au sens hégélien. A la limite²⁵, elle sera "l'occasion du changement de mon projet" (Sartre, 1943:587) qui demeure, puisque je suis projet.

De la magie, rien derrière, tout devant.

Cela ne signifie pas qu'il soit toujours *possible* de tourner la difficulté, de réparer le dégât, mais simplement que *l'impossibi-*

25 La notion de limite va se complexifier dans les ouvrages ultérieurs de Sartre, intégrant des éléments du matérialisme, de la psychanalyse... mais les *intégrant*, c'est-à-dire que la liberté demeure le sens même des projets de constitution tant de Genet que de Flaubert.

lité même de continuer dans une certaine direction doit être librement constituée; elle vient aux choses par notre libre renonciation au lieu que notre renonciation soit provoquée par l'impossibilité de la conduite à tenir (Sartre, 1943:587).

Liberté sans faille puisque je puis choisir l'imaginaire à défaut de tenir mon projet. La maladie mentale, comme la passion, est conduite et pose mon être par devant-moi, vers l'Ego, qui est mien sans être moi puisque je suis *soi*. Soit, c'est cette pointe infinitésimale qui me rend irréductible dans les tournoisements de l'être qui me traversent sans me transir puisque ma liberté demeure le sens véritable.

Aussi, lorsque Sartre affirme que "le surgissement de la liberté est la cristallisation d'une fin à travers un donné" (Sartre, 1943:590) ne fait-il pas du donné, qui est comme détaché de la *métaphysique de l'en-soi par le pour-soi*, un prétexte, une nécessité quasi instrumentale? Dire qu'elle est "découverte d'un donné à la lumière d'une fin", n'est-ce pas rejoindre Descartes et ses lumières naturelles²⁶, pour s'accommoder ainsi de son époque, sauver les prémisses de la conscience?

C'est la contingence de la liberté et la contingence de l'en-soi qui s'expriment *en situation* par l'imprévisibilité et l'adversité des entours. Ainsi suis-je absolument libre et responsable de ma situation. Mais aussi ne suis-je jamais libre *qu'en situation* (Sartre, 1943:591).

Pour peu qu'on y réfléchisse ici, on voit bien que la perspective d'une prise de conscience de l'aliénation ne peut se faire que sur fond de liberté. C'est là la nécessité du paradoxe: l'idée même d'aliénation renvoie à la liberté du Sujet (Sartre, 1943:321sq)²⁷.

C'est *dans ce monde-là* et dans nul autre que sa liberté est un

26 L'analogie, nous le soulignons, semble fort significative, symptomatique. Car, ou bien les mots sont anodins, ce que nierait Sartre, et alors tout est hasard, ou bien leur utilisation est significative et on comprend le grand attachement de Sartre à Descartes, comme le montre son article *La Liberté cartésienne* et la référence première, récurrente même, qu'il y trouve, contre tout *ethos*. Sur la *lumière*, Sartre, 1943:567-568, 580, 590; Lebrun, 1972:41, 382sq.

27 Et c'est bien là le motif principal du refus althusserien de l'aliénation comme renvoyant à une conception pré-marxiste, feuerbachienne (Althusser, 1965:29).

jeu [...] être libre n'est pas choisir le monde historique où l'on surgit [...] mais se choisir dans le monde, quel qu'il soit (Sartre, 1943:604).

L'aliénation ne saurait altérer la pureté de mon cogito²⁸ puisque je suis devant moi. La théorie de l'ego a nettoyé tout avatar du déterminisme pour laisser place à l'ipséité, l'échappement vers. Aussi, si je rencontre le regard d'autrui, mode abstrait d'une aliénation, je vis alors "une aliénation subtile de toutes mes possibilités qui sont agencées loin de moi, au milieu du monde, avec des objets du monde" (Sartre, 1943:323)²⁹. Par autrui, le pour-soi ne saurait être modifié dans la structure profonde de son indétermination sinon par lui-même. Et s'il y a altération du champ de mes possibles, obligeant (librement) la réorientation de mes choix ou à la limite le choix de mon aliénation, jamais l'aliénation n'altérera la possibilité d'un champ³⁰. On peut toujours agir c'est-à-dire que l'arrachement à soi vers soi est mon recours perpétuel, ce mouvement que je ne peux choisir puisqu'il est le maillon de mon être. La liberté est un absolu. C'est ce que démontrera l'ontologie de l'âne.

Tout effort de l'âne pour happer la carotte a pour effet de faire avancer l'attelage tout entier et la carotte elle-même qui demeure toujours à la même distance de l'âne. Ainsi courrons-nous après un possible que notre course même fait apparaître, qui n'est rien que notre course et qui se définit par là-même comme hors d'atteinte. Nous courons vers nous-mêmes et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut pas se rejoindre (Sartre, 1943:253).

Que dire de plus sur cette "image vulgaire", véritable métaphore de l'existentialisme sartrien, sinon que Sartre a tout fait, sinon pour éliminer, du moins pour réduire au minimum, le

28 La thèse va constituer le formalisme épistémologique de la *Critique*.

29 On se rappellera que l'aliénation renvoie toujours à la liberté d'autrui.

30 On peut noter ici que Sartre réduira la largeur matérielle du champ des possibles (Sartre, 1972d:100) sans jamais réduire le possible du champ: "Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que je donnerai aujourd'hui de la liberté: ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement" (Sartre, 1972d:101-102). Dans les mêmes entretiens, en continuité avec son ontologie, Sartre dira que "tout homme est une fuite de gaz par laquelle il s'échappe dans l'imaginaire" (Sartre, 1972d:118).

poids de la charrette. C'est d'ailleurs pourquoi la théorie de l'aliénation épargne le sujet de toute contrainte qui limite sa souveraineté³¹.

Ce fait insaisissable de ma condition, cette impalpable différence qui sépare la comédie réalisante de la pure et simple comédie, c'est ce qui fait que le pour-soi, tout en choisissant le *sens* de sa situation et en se constituant lui-même comme fondement de lui-même en situation, ne *choisit pas* sa position. C'est ce qui fait que je me saisis à la fois comme totalement responsable de mon être, *en tant que j'en suis le fondement*³², et, à la fois comme totalement injustifiable (Sartre, 1943:126).

Ma facticité, ajoute-t-il, c'est ma condition matérielle, mais en aucune façon elle ne me détermine, ne me donne un être, ne "me constitue comme *étant* bourgeois ou *étant* ouvrier. Elle n'est même pas [...] une *résistance* du fait, puisque c'est en la reprenant dans l'infrastructure du *cogito préreflexif* que je lui conférerai son sens et sa résistance" (Sartre, 1943:126)³³.

Il semble bien que la notion même de situation soit une subtile esquivé de toute la problématique de l'*ethos* en ce qu'elle sert à euphémiser le poids des conditions: "C'est dans son effort pour se choisir comme soi personnel que le pour-soi soutient à l'existence certaines caractéristiques sociales et abstraites qui font de lui *un homme*" (Sartre, 1943:102). L'homme est un quasi-Dieu créateur, ce qui tombe sous le coup de la critique anti-humaniste, notamment celle qui avait vu chez Feuerbach (1967) la simple opération visant à constituer l'homme comme centre (Althusser, 1965:40), à la case laissée par Dieu, puisqu'ici, "le pour-soi, pour se choisir *personne*, fait qu'existe une organisation interne qu'il dépasse vers lui-même" (Sartre, 1943:602). A la rigueur, le monde sera "indicateur" de mes fins et puisque la "totalité" de ma temporalité, tant que je vis, "n'est jamais achevée, elle est totalité qui se

31 N'est-ce pas le propre, comme le verra Althusser, de toute théorie de l'aliénation?

32 C'est moi qui souligne.

33 Problématique qu'il sera facile de taxer d'idéalisme, comme le fera Bourdieu (1979:229,493-494n), lui opposant une véritable théorie de l'*ethos* qui démantèle le champ de la conscience intentionnelle.

refuse et qui se fuit, elle est arrachement à soi dans l'unité d'un même surgissement" (Sartre, 1943:196).

Il devient d'autant plus aisé de voir que la primauté affirmée plus haut de l'en-soi sur le pour-soi (Sartre, 1943:713) est de la poudre aux yeux, le réalisme cache effectivement la tentation d'idéalisme, si, en se plaçant sur le terrain même de l'ontologie, on remarque que pour Sartre, "'il y a" de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être" (Sartre, 1943:713).

Il n'est pas difficile de soutenir par la suite que la conscience est source de toute signification. Lorsqu'on affirme dans une perspective qui sera certes relativisée par la suite, notamment dans la *Critique* et le *Flaubert*, que "la liberté c'est l'être humain mettant son passé hors-jeu en sécrétant son propre néant" (Sartre, 1943:65), il est aisé d'en faire un centre (Sartre, 1943:38sq, 68-69, 387, 391-392, 601-602) producteur de toute signification. C'est par le caractère propre de son ipséité, de la séparation, du manque qui le constitue que "cette apparition du soi par-delà le monde, c'est-à-dire de la totalité du réel, est une émergence de la réalité humaine dans le néant" (Sartre, 1943:53). Cette totalité dé-totalisée (Sartre, 1943:346, 653, 196-197) - terme cher à la *Critique* - qui est l'homme, porte en elle le non-être et le porte au monde par ses questions (Sartre, 1943:38): voilà le "sens profond de la relation homme-monde". Mais le monde est-il seulement signifié, non signifiant par lui-même si c'est "moi par qui les significations viennent aux choses" (Sartre, 1943:592)? Le monde est "déjà signifiant", mais dans la mesure seulement où il renvoie déjà à tout l'homme. D'ailleurs, "ces significations, tout en étant profondément imprimées dans les choses et tout en participant à leur extériorité d'indifférence [...] n'en sont pas moins des indications de conduites à tenir qui me concernent directement" (Sartre, 1943:593), et cela, d'autant plus que je suis libre de reprendre ou non ces significations qui manifestent mon appartenance à l'espèce, appartenance qui se soutient d'une conscience absolue.

Contre toute idée de nature humaine, contre tout réductionnisme semblable aux tentatives "scientifiques" de Lévi-Strauss, on admettra, bien sûr, "quelque chose comme une vérité"

que seule fournit "l'espèce humaine", mais une vérité de l'espèce qui n'enlève rien à ma réalité d'individu (Sartre, 1943:601), au contraire puisque:

C'est dans son effort pour se choisir comme soi personnel que le pour-soi soutient à l'existence certaines caractéristiques sociales et abstraites qui font de lui *un homme*; et les liaisons nécessaires qui suivent les éléments de l'essence d'homme ne paraissent que sur le fondement d'un libre choix, en ce sens, chaque pour-soi est responsable dans son être de l'existence d'une espèce humaine (Sartre, 1943:602).

Ma liberté est plénière³⁴ et si je me découvre dans l'aliénation, ce n'est pas en vertu d'un quelconque sens du réel qui m'échapperait par nature, mais, dans une perspective qui annonce la perspective de la *Critique*, c'est "justement [que le pour-soi] se trouve en présence de *sens* qui ne viennent pas au monde par lui. Il surgit dans un monde qui se donne à lui comme déjà *regardé* [...]" (Sartre, 1943:603; 1960:446,542,597,745).

L'homme se retrouve ainsi au milieu du langage qu'il reprend et sans que le sens même ne renvoie à une réalité pratique autre que d'être signifiante pour et par lui. Et lorsque Sartre écrit "je suis langage" (Sartre, 1943:441), nous n'entendons pas que je suis porté par le langage, mais bien plutôt qu'il fait "partie de ma condition humaine" (Sartre, 1943:441); comme la vérité et la signification, il renvoie à une "organisation synthétique" qui a le pour-soi comme centre, ce que réaffirmera avec plus de force la *Critique* quoique de manière paradoxale.

Le langage, à l'instar de ma situation, me révèle l'ustensilité du monde, le révélant-révélé, dans la mesure même où l'en-soi sort le pour-soi du néant qu'il serait si une altérité quelconque ne le révélait à lui-même, se produisant comme il constitue son être dans le monde,

34 Aussi, "Flaubert n'avait pas "reçu" son ambition. Elle est signifiante, donc elle est libre. Ni l'hérédité, ni la condition bourgeoise, ni l'éducation ne peuvent en rendre compte" (Sartre, 1943:647-650). Cela, par le fait *irréductible* de sa pleine reprise signifiante. *L'ontologie phénoménologique* nous met ici en présence d'une conception de l'irréductibilité maintes fois affirmée. Pourtant, à la première page du Flaubert, Sartre affirmera que "l'irréductibilité n'est qu'apparente". Rupture d'avec son ontologie? Que non, un changement de perspective qui n'enlève rien à la vérité de l'ontologie.

comme ego qu'il dépasse parce qu'il est fuite, échappement et reprise signifiante. C'est ce qui rend l'*en-soi* tributaire, contrairement à l'affirmation de sa *primauté ontologique*: cette *reprise signifiante* est ce sans quoi l'univers serait pure inertie. Bien sûr, la *Critique* admettra l'inertie mais relevée par les fondements de l'ontologie qui assurent que l'homme est *animal pratique et signifiant*, et parlera de *pratico-inerte*: rien qui ne soit médié par l'homme. Tout renvoie au sujet: langage, etc., puisque le projet est un seuil signifiant. Nous sommes loin des Jakobson, Ducrot et autres linguistes qui ont constitué le champ de la linguistique contemporaine (Ducrot, Todorov, 1972). Le champ transcendantal a été libéré pour créer un tourbillon où l'univers devient périphérique. Rien ne traverse la conscience, l'univers est extériorité "pour", en-soi. Et puisque la théorie de l'intentionnalité refuse, on l'a vu, tout substrat qui menace l'autonomie du cogito,

l'unité verbale étant la phrase signifiante, celle-ci est un acte constructif qui ne se conçoit que par une transcendance qui dépasse et néantise le donné vers une fin (Sartre, 1943:597).

La phrase est un projet qui ne peut s'interpréter qu'à partir de la néantisation d'un donné (celui-là même qu'on veut *désigner*) à partir d'une fin posée (sa *désignation*), qui elle-même suppose d'autres fins par rapport auxquelles elle n'est que moyen (Sartre, 1943:518).

Le néant, c'est ce qui préserve la spontanéité du pour-soi, le met hors d'atteinte puisque pour lui, le monde *est*. Voilà le prétexte à la conquête de soi jugée impossible, ce qui paradoxalement assure le soi contre toute emprise. Voilà la raison d'avoir mis l'ego dans le monde comme quasi-instrumentalité "pour-soi". L'échec ontologique est la condition paradoxale de nécessité d'une liberté que rien ne saurait réduire dans son principe; fût-elle pointe infinitésimale, rien ne saurait atteindre *ce qui n'est pas*. C'est ce qui autorise la conscience à être perpétuellement reprise signifiante en même temps qu'arrachement parce que sans intériorité, ou simplement intériorité pure. La liberté ne saurait en aucune manière être plus libre qu'*en situation* puisque justement la situation est ce qui permet la transcendance. Sinon, la liberté serait transcendant-transcendance, un vide de rien alors que le néant se doit d'être néant de quelque chose. Sartre a dû mettre fin au doute cartésien pour assurer à l'homme le vertige de la transcendance. Aussi, le monde devait se présenter à lui, lui

révéler sa condition afin qu'il la dépasse et la définisse, enfin qu'il se révèle à soi-même comme être des valeurs³⁵; pas de nature humaine et donc pas de lois, de règles qui préexistent comme organisations signifiantes ou schèmes d'intelligibilité, schèmes d'organisation aux rapports consciencieux (Bourdieu,1979)³⁶. Sartre a maintenu la nécessité d'un projet synthétique, libre, centré, afin par exemple "que s'organisent les lois du langage" puisque, rapporte-t-il, "c'est en parlant que je fais la grammaire; *la liberté est le seul fondement possible des lois du langage*" (Sartre,1943:599). Il n'y a de significations que produites par la loi de l'intentionnalité d'une conscience³⁷, de la même manière qu'on ne saurait concevoir d'ego qu'à l'horizon de cet être qui n'est pas. Le symbolique? Il demeure à l'horizon de l'intentionnalité, loin et surprotégé des perspectives qui nous ont définis à l'horizon du champ symbolique (Fossaert,1983:57sq)³⁸. Une perspective inversée, pré-saussurienne. La pensée pré-existe formellement au langage même si elle s'y dévoile. C'est pourquoi le pour-soi garde sa primauté sur l'en-soi bien qu'il l'exige pour s'y découvrir. Antériorité ne signifie pas ici primauté. Le champ de la matérialité est ainsi réduit à matérialité "pour". Aussi, si Sartre reconnaît l'existence de schèmes³⁹, ceux-ci ne sauraient pré-exister aux individus non

35 Aussi, les pages sur "Le pour-soi et l'être des valeurs" esquissent-elles le projet annoncé à la fin de l'ouvrage, un problème de morale comme l'a bien analysé F. Jeanson, quoique dans une perspective qui anticipe le propos du maître. A ce sujet, préface à Jeanson, 1965.

36 C'est dans une tout autre perspective que Bourdieu, et bien qu'il maintienne la nécessité d'une théorie des pratiques, va développer son épistémologie critique. Mais la conscience est décentrée à partir de schèmes d'intelligibilité: ainsi par exemple, "La communication des consciences présuppose la communauté des inconscients" (Bourdieu,1980).

37 On trouvera chez J. Petitot (1985) le développement d'une *morphogenèse du sens* rattachée à la phénoménologie de Husserl, mais qui s'accommode bien de l'inconscient.

38 "La loi symbolique est inscrite dans le sujet, par une empreinte ineffaçable, et elle n'a nul besoin d'être effacée ou surclassée "de l'extérieur" (Fossaert,1983:73).

39 Le schème chez Sartre est toujours extérieur à la conscience, comme transcendant, ce qui éloigne le philosophe de la logique transcendantale. A l'inverse chez Bourdieu, le schème est inhérent à la subjectivité, "incorporé" (Bourdieu,1979:190-191,122,127), plus proche en cela d'une philosophie du corps (Merleau-Ponty,1945:106sq), bien que l'auteur vise une théorie des dispositions sociales (Bourdieu,1979:12,89sq;1972:187) se situant entre l'objectivisme et le subjectivisme (Bourdieu,1972:153;1980b:59,71sq,76-77): "Structure structurante, qui organise les pratiques et la perception des pratiques, l'habitus est aussi structure structurée: le principe de division en classes logiques qui organise la perception du monde social est lui-même le produit de l'incorporation de la division en

plus qu'aux phrases. Bien au contraire, ils sont "incarnés et soutenus dans leur incarnation même par une liberté" (Sartre, 1943:601); rien ici pour faire progresser une linguistique. Le champ transcendantal conserve la pureté d'être de la conscience qui pose ses fins, source originaire mais combien imaginaire de toute signification.

Tout se passe comme si Sartre s'était empressé de répondre à un problème qu'il ne s'était pas vraiment posé, trop pris à conjurer les sorts jetés dans le dos du cogito. Dans le même sens, on pourra se demander si ce n'est pas là, de la même façon "qu'on ne peut expliquer Kant et les post-kantiens à la manière dont on explique les philosophes classiques" (Lebrun, 1972:15), l'indice que Sartre se rapproche évidemment plus de ces derniers qui "appartiennent avant tout à une tradition de discours que leurs ruptures déclarées ne parviennent pas à interrompre ni à entamer" (Lebrun, 1972:15) que de ceux qui, comme Merleau-Ponty⁴⁰, ont cherché à l'instar des philosophies issues du criticisme "à prendre du recul", à constituer un véritable "projet clinique" (Lebrun, 1972:16).

A l'inverse d'une perspective propre au *criticisme*, il nous semble que la *mise en valeur* constitue le véritable fil conducteur du procès narratif sartrien. Sa condition, c'est le sens de la "situation", le *sens* étant le choix que la conscience fait d'elle-même. C'est ici que le thème du pré-réflexif révèle toute son importance: assurer son plein droit à la *réflexion*. Le

classes sociales. Chaque condition est définie, inséparablement, par ses propriétés intrinsèques et par les propriétés relationnelles qu'elle doit à sa position dans le système des conditions qui est aussi un *système de différences*, de positions différentielles [...] " (Bourdieu, 1979:191).

40 Ainsi, Merleau-Ponty, avec une orientation manifestement à l'inverse de son collègue des *Temps modernes*, et laissant ouverte la question de savoir "par quel miracle notamment à la généralité naturelle de mon corps et du monde vient s'ajouter une généralité créée, une culture, une connaissance qui reprend et rectifie la première. Mais, de quelque façon que nous ayons finalement à la comprendre, elle fuse déjà aux articulations du corps esthésiologique, aux contours des choses sensibles, et, si neuve qu'elle soit, elle se glisse par des voies qu'elle n'a pas frayées, transfigure des horizons qu'elle n'a pas ouverts, elle emprunte au mystère fondamental de ces notions "sans équivalent" comme dit Proust, qui ne mènent dans la nuit de l'esprit leur vie ténébreuse que parce qu'elles ont été devinées aux jointures du monde visible (Merleau-Ponty, 1964:200). Contrairement à Sartre, "le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs... S'il est permanent, c'est d'une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse [...]" (Merleau-Ponty, 1945:108).

choix que la conscience fait d'elle-même, à travers la situation, lui fait perdre de vue le *sens* dont elle est l'origine. Trop occupée à être, elle oublie qu'elle n'est point (néant), mieux, elle oublie ce qu'elle fait d'elle-même⁴¹. Bref les choses se passent comme si l'aliénation était un jeu de conscience. Aussi, l'engluement est-il normal, voire essentiel⁴², mais la conscience ne perd jamais de vue, par le pré-réflexif, le sens qu'elle porte. Fétichiste de la conscience, Sartre peut parler⁴³ de "la conscience en s'incarnant [...]" "[...] se saisissant", puisqu'il s'agit d'une pure transcendance.

Un projet du Pour-soi ne peut exister que sous forme consciente. Simplement il existe comme intégré à une structure particulière dans laquelle il se fond" (Sartre, 1943:478).

Et déjà, dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre présentait l'émotion comme l'une des formes de "l'empâtement de la conscience" dans les transformations que celle-ci opère sur "sa propre façon d'être présente au monde" (Sartre, 1943:521,461; 1965a:53sq). Dès les premières oeuvres, il a comme fourni la preuve de son "projet originel", plus exemplaire en cela que ses sujets d'étude.

L'émotion, c'est le magique, une conduite de fuite, la néantisation de la situation présente, une conduite de solution. Magique: comment et surtout "pourquoi certaines personnes se mettent dans des états de ce genre?" C'est précisément ce caractère de "chute", de "dégradation de conscience", et qui a comme propriété l'irrationnel (Sartre, 1943:525), qui manifeste le mieux l'hypostase de la conscience sur le monde. Le terme magique est consacré. Comme le désir est "conduite d'envoûtement" (Sartre, 1943:463), l'émotion "n'est pas un orage physiologique: c'est une réponse adaptée à la situation" (Sartre, 1943:521). Le magique consacre donc la primauté ontologique du pour-soi sur l'affectif.

41 C'est d'ailleurs le sens des descriptions dans la *Critique*.

42 Pour le désir par exemple (Sartre, 1943:467).

43 A propos justement du désir, du corps: Sartre, 1943:458-461-569. C'est par le pour-soi que "la sexualité vient au monde" (Sartre, 1943:478). Par le désir, la conscience s'alourdit, se pâme (Sartre, 1943:457,461sq).

La conscience qui découpe le motif dans l'ensemble du monde a déjà sa structure propre, elle s'est donnée ses fins, elle s'est projetée vers ses possibles et elle a sa manière propre de se suspendre à ses possibilités: cette manière propre de tenir à ses possibles est ici, l'affectivité (Sartre, 1943:525).

C'est par le pour-soi que "le monde se dévoile comme magique et rationnel, c'est-à-dire qu'il doit, comme libre projet de soi, se donner l'existence magique ou l'existence rationnelle" (Sartre, 1943:521), lui seul désigne et décide des conduites. N'est-ce pas "la conscience qui s'affecte elle-même de tristesse comme recours magique" (Sartre, 1965a in 1943:101)⁴⁴, n'est-elle pas l'objet d'une "perpétuelle décision" issue de la haute instance, du régime de conscience, *a fortiori* si même le corps ne saurait altérer ma spontanéité? En effet,

en tant que le corps est la matière contingente et indifférente de tous nos événements psychiques, le corps détermine un *espace psychique*. Cet espace n'a ni haut ni bas, ni droite ni gauche, il est encore sans parties en tant que la cohésion magique du psychique vient combattre sa tendance au morcellement d'indifférence (Sartre, 1943:403-404)⁴⁵.

Tout ce qui serait susceptible d'"analyse" au sens régressif d'établir les conditions de production, de réduire, est conduit par Sartre sous une espèce de guérilla de l'irrationnel, du "magique". Une fois assurée l'ontologie, il s'autorisera à des *regressus*, notamment dans *Questions de méthode* et dans le *Flaubert*. En attendant, le déterminisme est combattu sous tous ses angles par un terrorisme du cogito (Canguilhem, 1967) pour qui toute explication (opposée à explication) est réduction, sur quoi nous pourrions suivre mais dans un projet de désontologisation, nullement par un fétichisme de l'irrationnel⁴⁶.

44 Sur la peur comme conduite magique: Sartre, 1943:356.

45 Un originaire préservé et dont on retrouvera l'écho lointain lorsque Merleau-Ponty écrira que "l'originaire" n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous [...] L'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation" (Merleau-Ponty, 1964:164).

46 Lequel est dépassé en apparence dans les oeuvres ultérieures, mais en apparence seulement, dans la mesure où l'obligation de garder un sujet comme centre de gravité nécessite l'infini des médiations, rend l'analyse plus descriptive qu'explicative parce que l'explication se bute justement sur l'irrationnel.

Il faut renoncer à réduire l'irrationnel de la causalité psychique: cette causalité est la dégradation en magique, dans un en-soi qui est ce qu'il est à sa place, d'un pour-soi ek-statique qui est son être à distance de soi. L'action magique à distance et par influence est le résultat nécessaire de ce relâchement des liens d'être. Le psychologue doit décrire ces liens irrationnels et les prendre comme une donnée première du monde psychique (Sartre, 1943: 217).

Toutefois, on est en droit de se demander s'il ne s'agit justement pas là d'une réduction du psychisme, soutenir par exemple cette "irrationnalité magique des relations qui soutiennent entre eux les objets psychiques" (Sartre, 1943:217). Il nous faut en tout cas y voir une parfaite similitude de vue entre la théorie de l'ego qui fait sa place à la conscience et la théorie de l'émotion qui ruine en apparence tout "par en arrière" de la conscience, le corps, le désir et l'imaginaire.

L'acte d'imagination est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire de façon qu'on puisse en prendre possession. Il y a dans cet état toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance, des difficultés [...] (Sartre, 1966:239).

L'analyse descriptive devrait nous faire découvrir une conduite incantatoire, originaire et qui fasse produire le désir, l'image, l'émotion, l'objet imaginé. Le monde implique pour la conscience des dégradations de ses actes réflexifs, en quelque sorte des renoncements. Mais ces renoncements renvoient toujours à cette clarté d'âme qui marque l'ouverture de la conscience à elle-même. Il n'y a pas, pour ainsi dire, de limites *a priori* aux conduites humaines, l'*imaginaire* en est un exemple éloquent, puisque, tout comme l'émotion, il est conduite. Aussi l'intentionnalité qui est sa structure le rend à la fois irréductible et imprévisible autrement que sur le tremplin d'un projet; la conscience saute le réel. Les conduites sont des actes qui renvoient à la structure synthétique de la conscience dans son rapport "nécessaire" au champ de l'en-soi, pas à autre chose qu'à elles-mêmes, une liberté qui s'unifie en se faisant soi comme "présence à soi". L'ontologie de la "présence à soi" résume toute la pensée sartrienne, comme le montre la *mauvaise foi*.

Libérer le champ transcendantal comme nous l'avons vu, c'était libérer la conscience de toute présence et davantage préserver l'imaginaire de toute production autre que consciencielle:

Sans doute (dans la psychologie), on a remplacé les lourdes pierres de Taine par de légers brouillards vivants qui se transforment sans cesse. Mais ces brouillards n'ont pas cessé d'être des choses. Si l'on avait voulu rendre l'image homogène à la pensée, il n'aurait pas fallu se contenter de la rendre diaphane, mouvante, presque transparente. C'est à son caractère même de chose qu'il fallait s'attaquer (Sartre, 1969:69).

L'homme de Sartre rejoint le "circuit narratif" de Descartes (Bordron). La conscience, en effet, n'est rien en dehors du fait d'être conscience. C'est dire que l'expérience de la réalité ne peut être pensée que dans le circuit même et exclusif de son être (Néant). On retombe ainsi dans l'idéalisme (Merleau-Ponty) par cette réduction qui n'a rien à envier au réductionnisme. La théorie de l'ipséité nous livre à l'idéalisme : la conscience est sa propre nécessité. La grande subtilité de ce cartésianisme n'est-elle pas, pour parer à tout *ethos*, de désubstantialiser la substance pensante pour permettre au cogito de vivre sous le mode intentionnel⁴⁷ ses états pré-réflexifs, laissant par là son *droit* à la réflexion (Sartre, 1943:197,204)? La thèse de *La Transcendance de l'ego* est la prothèse de la conscience en ces temps de "déconstruction du sujet". On désubstantialise le cogito pour mieux affirmer de manière sophistiquée la substance même de son irréductibilité, un néant qui a toute la valeur d'un être, si l'on admet que la thèse est stratégique, seule manière de contrer les pensées de l'*ethos* post-cartésien, de réaffirmer le cogito.

47 "Il n'existe pas d'états affectifs, c'est-à-dire de contenus inertes qui seraient charriés par le fleuve de la conscience et se fixeraient parfois au hasard des contiguïtés, sur des représentations. La réflexion nous livre des consciences affectives. Une joie, une angoisse, une mélancolie sont des consciences. Et nous devons lui appliquer la grande loi de la conscience: toute conscience est conscience de quelque chose. En un mot, les sentiments ont des intentionnalités spéciales, ils représentent une façon - parmi d'autres - de se transcender... Le sentiment vise un objet, mais il le vise à sa manière qui est affective [... il] se donne comme tel à la conscience réfléchissante dont la signification est précisément d'être conscience de sentiment. Mais le sentiment de haine n'est pas conscience de haine. Il est conscience de Paul comme haïssable; l'amour n'est pas avant tout conscience de lui-même: il est conscience des charmes de la personne aimée" (Sartre, 1966:138).

Pureté ontologique de l'être qui n'est que pour-soi, "été" par l'en-soi, dévoilé comme ce qu'il n'est pas, le pour-soi soutient ses états d'âme. Dans son étude de l'image, Sartre va tenter de montrer par la "réduction éidétique" que toute image renvoie dans son essence à une conscience qui imagine, méthode purifiante, nous dit le philosophe. On veut dégager tous les traits signifiants et les ramener à l'ultime réseau signifiant. La conscience ne saurait être un lieu d'événements puisqu'elle est conduite, et donc, dans le cas de l'imagination, elle ne saurait être parcourue d'images⁴⁸. L'intentionnalité seule est présentée pour nous faire sortir de la *représentation*, sans toutefois toucher au sujet représentatif, d'autant plus représentatif que l'archétype sur lequel il repose est le modèle de la vision-lumière (Lebrun, 1972:41,379-380).

5.0 L'imaginaire : l'intentionnalité

La théorie de l'imaginaire se situe au coeur de la pensée sartrienne. Non pas qu'elle enveloppe la totalité des thèses, encore moins des options du philosophe, mais elle possède un caractère indicateur, à titre symptomal pour parler un langage althusserien. Elle s'attaque aux derniers retranchements de la *représentation*, mais aussi, paradoxalement, à tout ce qui rendrait vacillante l'entreprise du sujet⁴⁹; l'entreprise du sujet, à l'instar de l'instauration cartésienne de l'ordre des raisons, constitue la clé de voûte de l'ontologie et par la suite de la dialectique sartrienne. Le problème de l'inconscient doit être abordé par ce biais, même et *a fortiori* pour comprendre l'impression de rupture, de dégagement de l'idéalisme dans la

48 Irrationalisme évident, véritable obstacle épistémologique comme l'avait si bien circonscrit en son temps Bachelard. Comment en effet, avec un tel psychologisme (Philonenko), passer à l'analyse du psychisme dans des termes qui exigent la déconstruction théorique du sujet, mais aussi qui s'appliquent à montrer la réalité de l'objet mental? (Changeux, 1983: chap V). Ce qui n'implique pas que le cerveau soit la pensée (Laborit, 1968), forme simpliste qui contrevient au principe des combinatoires, mais on imagine mal la pensée en dehors de son organisation neuronale comme *niveau d'organisation* (Danchin, 1983:185sq,196-197,202-207).

49 Nous pourrions dire en ce sens que Sartre reste prisonnier du sujet qui centre le champ de la Représentation. Nous verrons plus loin que c'est en effet une entre-prise et qu'on ne sort pas ainsi de la Représentation, qu'on la réintroduit plutôt, puisqu'un *tel* sujet est sous le régime de la Représentation.

suite du *Saint-Genet* et surtout de *L'Idiot*. C'est à un substitut euphémisant que l'ontologie s'accroche, la *mauvaise foi*, "coeur du traité" (Philonenko, 1987:503).

5.1 *Le symbolique et l'image*

Selon sa théorie phénoménologique, Sartre se demande, avec un accent qui aurait pu laisser entrevoir qu'enfin va se trouver une assise aux productions symboliques:

Mais peut-on distinguer savoir et mouvement? En fait il n'y a pas, d'une part, un savoir directeur et, d'autre part, une série de mouvements qui obéissent. Mais, de même que, très souvent, on se rend compte de sa pensée en la *parlant*, de même on se rend compte de son savoir en le jouant; ou plutôt c'est le savoir qui, sous forme de pantomime, prend conscience de soi. Il n'y a pas deux réalités, le savoir et les mouvements: il n'existe qu'une chose, le mouvement symbolique (Sartre, 1966:42).

Evitons de nous méprendre sur ce "mouvement symbolique", et pour mieux saisir la notion de symbolique chez Sartre, il nous faut passer par l'analyse de l'image pour constater que la notion de symbolique n'est au fond qu'une modalité de la conception sartrienne de l'image. Nous allons une fois de plus retrouver la prémisse de départ: l'analyse de l'image s'appuie, en effet sur la primauté de la conscience, "l'image est un acte synthétique" (Sartre, 1966:19), entendons une conduite et, *a fortiori*, pas de surprise pour le pré-réflexif: l'objet qui se meut n'est pas vivant, *il ne précède jamais l'intention* mais il n'est pas non plus inerte, passif, "agi" du dehors comme une marionnette: *la conscience* ne précède jamais l'objet, l'intention se révèle à elle-même en même temps qu'elle se réalise, dans et par sa réalisation (Sartre, 1966:22).

"Ce qui constitue l'image et supplée à toutes les défaillances de la perception, c'est l'intention" (Sartre, 1966:46).

Le centre de référence principal de la théorie et qui constitue l'unité de la pensée sartrienne jusqu'à l'étude sur Flaubert, c'est bien le régime de conscience pour qui l'imagination n'est

que "l'une des deux grandes fonctions". La conscience, écrit-il au début de l'ouvrage, ne peut cesser "d'être transparente pour elle-même" (Sartre,1966: 16) et, nous l'avons vu, la conscience est vide, sans contenu⁵⁰. Aussi Sartre s'emploie-t-il à démontrer comment cette conscience s'actualise: "Percevoir, concevoir, imaginer, tels sont en effet les trois types de conscience par lesquels un objet peut nous être donné" (Sartre,1966:18). L'unité en question s'assure dans sa pure transcendance de la transparence mise en place dès la théorie de l'ego⁵¹:

On ne saurait étudier à part l'image mentale. Il n'y a pas un monde des images et un monde des objets. Mais tout objet, qu'il soit présenté par la perception extérieure ou qu'il apparaisse au sens intime, est susceptible de fonctionner comme réalité présente ou comme image, selon le centre de référence qui a été choisi. Les deux mondes, l'imaginaire et le réel, sont constitués par les mêmes objets; seuls le groupement et l'interprétation de ces objets varient. *Ce qui définit le monde imaginaire comme l'univers réel, c'est une attitude de la conscience* (Sartre,1966:34).

En fait, l'ontologie substantialiste⁵² est combattue sans que toutefois son formalisme soit annulé. C'est qu'on annule le décor sans annuler les effets. L'intentionnalité consiste à soutenir que l'image n'est pas une chose, quelles que soient les caractéristiques de cette chose "représentée", mais un "rapport", une "tension" de la conscience vers un objet qui lui demeure transcendant. Contre l'"illusion d'immanence" (Sartre,1943: 16,84), Sartre parlera d'"activité imageante" sans contenu.

Une conscience ne possède pas de surface opaque et inconsciente par où on pourrait la saisir et l'attacher à une autre conscience. Entre deux consciences, le rapport de cause à effet ne joue pas. Une conscience est tout entière synthèse, tout entière intime à elle-même (Sartre,1943:41).

50 "L'image est une conscience" (Sartre,1966:14).

51 Cette mise en place nous semble tout à fait symétrique aux *Regulae* de Descartes, comme s'il s'agissait d'un programme.

52 Contre l'illusion substantialiste: Sartre,1943: 127,279sq.

Pour préciser cette dimension de la conscience qui est d'être support de ses activités, on n'a qu'à déterminer ce que c'est que cet objet-image. L'activité en question se donne comme une sorte de pendant de l'objet, un "anologon":

Couleurs, sens, mots, tout ce qui est chose et peut être perçu comme tel - qui invite la conscience [à devenir "conscience" [...] mais sans jamais faire violence⁵³, à sa spontanéité, à imaginer l'irréel, le réel fonctionnant comme un analogon lorsqu'il cesse d'être perçu pour lui-même (Dufrenne, 1953:260).

Si l'émotion peut être entendue comme *dégradation de conscience*, l'image peut être comprise comme dégradation du réel. Il s'agira d'éviter le piège consistant à prendre l'analogon pour l'image, quand justement l'image n'est que sa constitution même, en d'autres termes, la signification que la conscience donne à cet analogon en le constituant en tant que tel⁵⁴. L'analogon est une sorte d'indicateur que se donne la conscience pour atteindre l'objet intentionnel. Par là, on s'assure que la conscience sait en même temps que ce donné n'est effectif que parce qu'il est soutenu à l'être par une "synthèse intentionnelle" effectuée par elle-même comme conscience imageante:

L'intention est au centre de la conscience: c'est elle qui vise l'objet, c'est-à-dire qui le constitue pour ce qu'il est. Le savoir, qui est indissolublement lié à l'intention, précise que l'objet est tel ou tel, ajoute synthétiquement des déterminations (Sartre, 1966:22).

Mais voilà, il y a une "pauvreté de l'image" en son essence même (Sartre, 1966:20), alors que l'objet de la perception "déborde constamment la conscience" (Sartre, 1966: 20): "Ma perception peut me tromper, mais non mon image" (Sartre, 1966:21), puisque je n'y trouve jamais que ce que j'y ai mis. Comprenons bien qu'on doit à la nature intentionnelle de la conscience que ce soit un même acte de révéler l'objet et de se révéler à soi-même.

53 Au sens du déterminisme.

54 On lira avec intérêt sur la théorie de la signification: Sartre, 1966:35sq.

A travers l'analogon, la conscience saisit les qualités de l'objet visé mais, dans le circuit de son ipséité, ne trouvant que ce qu'elle y met. Pas de surprise, avons-nous écrit plus haut, sinon qu'elle peut se surprendre elle-même puisque c'est la structure première de la conscience, le pré-réflexif, l'assurance de pouvoir se jouer d'elle-même, ce que montre la théorie de la mauvaise foi. Il s'agit d'un jeu de "comme si" où la conscience se donne en complicité avec l'analogon - ou le mensonge pour ce qui touche à la mauvaise foi - qui se présente comme objet qu'*elle se* donne. L'immanence est illusion? Pas si sûr. Notons que cette complicité ne sera pas disloquée par l'attitude réflexive comme c'est le cas pour l'émotion et le désir. Ici, la réflexion va saisir un véritable rapport de constitution. La conscience ne saurait être inconsciente d'elle-même. C'est elle qui soutient à l'être ce quasi-objet qu'est l'image: l'image, répétons-le, n'est pas un objet *dans* mais *de* la conscience puisqu'il s'agit d'un rapport. Bien sûr, il y a une différence de nature entre l'image et la perception, bien que ce soient là des modalités différentes *d'une même conscience*. L'essentiel est de comprendre que l'image n'est pas une perception interne et que seule l'intentionnalité permet au philosophe de soutenir leur différence de nature et cela, bien que certaines images semblent traverser la conscience et nous apparaître dans une étrangeté qui ressemble à l'étrangeté d'"un météore qui traverse un espace".

Pouvons-nous parler d'une conjuration du hasard, du déterminisme, de l'inconscient, qu'il soit imaginaire ou symbolique? Le hasard est en effet réservé à ma contingence métaphysique, et l'inconscient refusé absolument. Quant au symbolique, il se constitue à l'horizon des consciences, et si le cogito rencontre quelque chose comme son altérité propre et y découvre son aliénation, cela lui vient du fait que d'autres consciences agissent dans ce monde. N'oublions pas ce que nous avons rencontré plus haut, ces aspects "magiques" qu'autorise le pré-réflexif: nous les retrouverons à propos de Flaubert. Sartre écrit dans *L'Être et le néant* que "si le fait psychique est coextensif à la conscience" (Sartre, 1943:658), nous n'avons pas besoin de recourir à la notion d'inconscient qui ne ferait qu'obscurcir la réalité même du psychisme, développée et élargie par le "vécu" dans les oeuvres ultérieures. Le problème se posera notamment sur la question de la biographie à constituer, à savoir doit-on ou non "renoncer aux irréductibles de détail", ce que l'étude sur Flaubert refusera, au

contraire de *L'Être et le néant*, allant plutôt vers la multiplication des détails, comme si la régression était infinie, mais pour retrouver paradoxalement la perspective essentielle de l'ontologie, et rendre possible la *psychanalyse existentielle*, c'est-à-dire de donner sa vérité à la réflexion qui "jouit de tout, saisit tout", "en pleine lumière" (Sartre, 1943:658). *L'Être et le néant* nous apparaît comme si Sartre avait voulu annoncer près de vingt ans à l'avance, le projet du *Flaubert*, comme s'il avait voulu donner une preuve supplémentaire à l'idée du "projet originel". Il écrira d'ailleurs que

cette unité qui est l'être de l'homme considéré est *libre unification*. Et l'unification ne saurait venir *après* une diversité qu'elle unifie. Mais *être*, pour Flaubert comme pour tout sujet de "biographie"⁵⁵, c'est s'unifier dans le monde. L'unification irréductible que nous devons rencontrer, qui *est* Flaubert et que nous demanderons aux biographes de nous révéler, c'est donc l'unification d'un *projet originel*, unification qui doit se révéler à nous comme un *absolu non substantiel* (Sartre, 1943:648).

La biographie devra fournir le détail des qualités dans l'unité du *projet* d'unification, que le *Flaubert* appellera "personnalisation" : l'identité du sujet se constitue dans l'unité du projet, la pleine lucidité du néant, au contraire de toute vision analytique où joueraient des traits de caractères ou des tendances psychologiques: "En chaque tendance, en chaque conduite du sujet, une signification qui la transcende" (Sartre, 1943:650), bref l'unité du pour-soi sur quoi repose toute signification, "pour qui sait la lire, le rapport global au monde par quoi le sujet se constitue comme un soi-même" (Sartre, 1943:650).

Nous voilà ramenés à la finitude de cet être qui n'existe que comme totalisation et qui fait, nous le verrons, que par lui seul, l'histoire a un sens. Lorsque Sartre parle d'échec ontologique, c'est-à-dire, de l'échec relatif à toute entreprise de vivre, il s'agit de la nécessité d'avoir à faire jouer cette finitude sur le plan d'une diachronie toujours à faire. Fausse

55 On connaît l'intérêt lié à la biographie qui n'est autre que le projet de totalisation, et plus profondément peut-être, l'autobiographie.

finitude, toutefois, qui renvoie plus encore au fini cartésien (Frankfurt, 1987:395-411,410)⁵⁶ qu'à la finitude problématisée que le philosophe de Königsberg ouvrira comme l'aporie incontournable par où le cogito se voit atteint d'une fêlure qui est peut-être la condition première de toute analyse transcendantale⁵⁷. Sans doute est-ce là ce qui place Sartre aux antipodes des théories du décentrement du sens, un "cogito vide" (Petitot, 1985:285), "une réactivation du motif transcendantal" (Petitot, 1985:281), où il s'agira de "*briser le cercle herméneutique par cette véritable métaphore transcendantale du Sens vers son Autre qu'est l'a priori spatio-temporel*" (Petitot, 1985:83). Aussi, à l'inverse de la narrativité sartrienne, devra-t-on reconnaître chez Lévi-Strauss, par exemple, la nécessité pour sortir de la Représentation (Petitot, 1985:221,260), de "transférer à la narrativité le modèle phonologique et donc de postuler une dimension paradigmatique non manifeste à l'origine de la syntagmatique narrative" (Petitot, 1985: 204,209sq).

Au moins atteint-on la "problématicité" du Sens (Meyer, 1989:690), contrant ainsi le cercle cartésien (Meyer, 1989:689) et nous rappelant qu'"il appartient à notre temps de lier intimement la réalité de la pensée à l'effectivité du procès de signification et celle-ci à la spécificité du discours et de ses modes" (Jacques, 1989a:493; Kristeva, 1983:223sq). Sartre, on le sait, se donne le sens d'emblée, dans l'unité du projet; un sens que l'analyse ne peut que dévoiler comme en une herméneutique où justement le sens, le terme et l'aboutissement sont donnés comme condition nécessaire de sa propre "compréhension et intelligibilité", une série d'évidences dont la signification repose non pas sur un sens, mais sur un signifiant ultime. C'est là la méthode analytique et dialectique, régressive et progressive qui joue dans les ouvrages que sont le *Saint-Genet*, le *Flaubert* et la *Critique*. A chaque fois, on dira que

56 "L'infini ne s'ajoute pas - quant à Dieu - à la substance; c'est la substance qui résulte de l'infini originaire en Dieu et, ainsi seulement, lui convient" (Marion, 1986:239). "La raison humaine, en se heurtant à l'incompréhensibilité divine, se surpasse véritablement elle-même et transcende le fini qu'elle est vers l'infini qui est" (Marion, 1986:243-244). En fait, on pourrait rapprocher le problème de l'infinésimal qui connote la liberté-néant et dire avec Koyré "qu'un point, une valeur, représente la limite d'une série, c'est dire précisément que, si proche qu'on soit de la limite, aussi minime que soit l'intervalle qui nous en sépare, on y trouve toujours une infinité de points [...] d'éléments, de cette série" (Koyré, 1971:26).

57 "La proscription du transcendantal est un désastre théorique et pratique" (Petitot, 1985:21).

rien ne prouve le bien fondé de l'analyse sinon la recherche elle-même et, à chaque fois, on cherchera à nous montrer que rien n'est irréductible ("l'irréductibilité n'est qu'apparente" (Sartre, 1971a:7)) dans la mesure où chaque élément de la réalité à constituer se comprend dans une sorte de holisme qui trouve curieusement sa valeur de signification dans l'unification d'un projet, d'un être qui n'est jamais tout à fait ce qu'il est [...] bref, *l'universel singulier* qui est "totalisé et par là même, universalisé par son époque [qu'] il retotalise en se reproduisant en elle comme singularité" qui, elle, demeure *irréductible*. La vie devient ainsi un livre ouvert, et plutôt que de penser l'irréductibilité de l'espace comme *a priori transcendantal*, on conçoit "la convergence de tout l'espace vers un point central, l'oeil unique de la conscience spectatrice" (Court,1989: 636), bref sous le régime de la Représentation où c'est une "unité organisatrice qui commande tout développement [et] où la différence a pour fin première de manifester l'identité fondamentale du *même* posé au départ" (Court,1989:636).

On conjure ainsi le hasard, l'aléatoire pour parler comme Foucault (Foucault, 1971a:22sq), qui menacerait l'univalence du signifiant-conscience par quelque "polyvalence structurale". Aussi peut-on comprendre que la phénoménologie sartrienne puisse s'autoriser, en ce qui concerne par exemple l'imaginaire, de lui attribuer des chutes, sortes de "dégradation de conscience" pour employer une expression de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Sartre dira en effet à propos de Genet que

la réalité humaine ressemble curieusement aux atomes de la mécanique ondulatoire et paraît faite, elle aussi, d'un corpuscule lié à un train d'ondes: quand elle a coulé à pic dans ses manies, dans ses soucis, dans ses ruminations stéréotypées, elle est déjà dehors, très loin en avant d'elle-même (Sartre,1952:447)⁵⁸.

Alors ces ruptures, ces discontinuités dans le psychisme, que sont-elles sinon un "arrachement à soi" que seule autorise une ontologie du manque? Aussi, si le pour-soi se voit affecté d'imaginaire, c'est qu'encore une fois, une conscience intentionnelle prend partie par

58 "Mon esprit s'active à me masquer à la réalité" (Sartre,1952:446).

rapport au réel. D'un point de vue anthropologique⁵⁹, l'homme est totalité signifiante, il est *sujet*. Pas un geste, dira Sartre, pas une parole, pas un acte qui ne renvoie à l'homme comme totalité et unité signifiante. Aussi ne faut-il pas voir l'image comme une quelconque "forme d'expression errante, livrée à une sorte de hasard et née d'une association dont nous nous efforcerions en vain de formuler les lois, non plus qu'un déterminisme d'un monde, tout fait d'avance, concevable seulement et inaccessible à l'imagination" (Sartre, 1969:134-137), mais au contraire, comme une sorte de radicale extériorité (Sartre, 1966:15sq), qui, sans être chose (Sartre, 1943:63), demeure dans l'espace imaginaire, "transcendante", au même titre que l'objet de perception. Une différence toutefois que nous avons relevée plus haut, ce dernier déborde "en une infinité de rapports" (Sartre, 1966:24). Il possède par le fait même un "caractère inépuisable". A l'inverse, pauvreté de la fonction imageante⁶⁰, l'objet imaginé se donne à moi en bloc sans rien m'apprendre de plus que ce que j'y mets moi-même: mon rapport à l'objet se limite à sa manifestation initiale: l'image ne possède que les déterminations que la conscience lui confère en la formant.

J'ai expliqué ailleurs comment l'imagination s'empare d'objets présents pour viser à travers eux des absents et comment l'acte imaginaire produit d'un même mouvement une "présentification" de l'absence et une "absentification du présent"; j'ai nommé *analogon* un être présent en proie à une absence. Ainsi la volonté nietzschéenne livre le monde aux fantômes, transforme l'état présent en *analogon* de lui-même et le fait ronger par sa propre absence (Sartre, 1952:387).

Faveur accordée ici au réel, dans le sens même de l'en-soi sur le pour-soi, l'imaginaire semble pris pour assumer au deuxième degré l'écart qui le sépare du réel. Mais c'est encore

59 "Quelles que soient les ruptures marquées par cette anthropologie hégéliano-husserliano-heideggerienne au regard des anthropologies classiques, une familiarité métaphysique n'est pas interrompue avec ce qui, si naturellement, rapporte le *nous* du philosophe [...] au nous dans l'horizon de l'humanité [...] L'histoire du concept d'homme n'est jamais interrogée. Tout se passe comme si le signe "homme" n'avait aucune origine, aucune limite historique, culturelle, linguistique (Derrida, 1972b:137)." Nous verrons plus loin l'ontologie doublée d'une perspective où l'aliénation attend l'homme. Mais ontologiquement, encore ici, celui-ci est signifiant avant que d'être signifié. Antériorité n'est pas primauté.

60 Répétons-le, il s'agit bel et bien d'une fonction de la conscience. Sartre veille à apprivoiser ainsi tout le champ de l'imaginaire.

une antériorité du réel qui assure à ce par quoi il y a dévoilement, le pour-soi, sa primauté ontologique, et qui fait de l'imaginaire une fuite toujours possible par rapport au réel, où la fadeur existentielle des jeux de conscience s'abîme dans le non-être. Renforcement de l'imaginaire en ce qu'il est fonction de la conscience, disqualification du champ de l'imaginaire auquel nous appartiendrons, ce sera encore plus vrai d'une quelconque appartenance à un réseau symbolique (Lacan, par exemple). Dans l'imaginaire, le savoir imageant est une contamination de la conscience, mais par elle-même. Elle s'affecte d'un non-être parce que le néant la constitue. Un *pathos* certes, ma contingence, mais pas de *Fatum*. Pas encore. L'étude sur Flaubert va introduire à la suite de la *Critique* et du *Saint-Genet*, la question du *Fatum*, la constitution reçue hors de laquelle les synthèses progressives ne trouvent nulle raison: la personnalisation tire son sens de la constitution reçue. Y a-t-il eu rupture?

5.2 *La permanence du thème*

Dans un paragraphe qui commence par le titre *Passage à l'imaginaire* (Sartre, 1971b:362), Sartre, après avoir décrit le conditionnement des collégiens de Rouen, ces "inertes matrices, sous-produits passifs de l'environnement social", relance la question du "sujet", en une "conception purement structurale", qu'il précise devoir refuser: "certes les collégiens sont bien loin d'être sujets de l'histoire [...] n'importe: ils font ce qu'ils subissent dans la mesure où ils subissent ce qu'ils font. Leur provincialisme, [...] ils l'ont construit et affirmé comme succédané de leur *irraisonnable être-de-classe* [...]" (Sartre, 1971b:1362-1363). L'*ethos* est insaisissable. On ne peut échapper à la mesure de faire l'histoire. Sartre parle-t-il de lui?⁶¹ En tout cas, les collégiens impressionnent, eux qui se crèvent les yeux à lire la nuit. Non plus pourquoi écrire, mais que lit-on (Sartre, 1971b:1364)? C'est le romantisme qui a gagné

61 Nous connaissons son obsession biographique, l'écriture, *Les Mots*. On opposera sa position à celle de Bourdieu, toute orientée à rendre saisissable justement cet être de classe (Bourdieu, 1979:61, 591-494, 534-535; 1980b:73-74; 1987:64-65, 92-93). "Il faudrait relire ici Sartre dont toute l'oeuvre et toute l'existence ont pour principe cette affirmation du point d'honneur subversif de l'intellectuel et, par exemple, les pages de *L'Être et le néant* sur la psychologie de Flaubert, effort pathétique pour arracher la personne [...] à toute espèce de réduction [...] pour affirmer la transcendance de l'ego [...]" (Bourdieu, 1979:550n8).

ces "faux provinciaux", en particulier Victor Hugo, l'expression même du Paris des "misérables", d'un quelque chose naissant qui trouve son expression dans la lecture de nuit, cette poursuite de la "guerre quand les vainqueurs pensaient leur en avoir ôté les moyens" (Sartre, 1971b:1363). L'enseignement classique le jour, "la littérature, c'était la nuit, c'était la solitude et l'hypnose, *c'était l'imaginaire*" (Sartre, 1971b:1364): le Romantisme. Flaubert parlera, nous dit-on, de Hugo "comme un fou" (Sartre, 1971b:1364; 1972d:119sq), lui qui n'a que douze ans. Chez lui comme chez les autres, la révolte prend le discours du romantisme comme *trajectoire*; le trajet, comme le dira Heidsieck (1982:144-145), se substitue au projet, comme pour le renforcer. La faillite du groupe, l'échec à se constituer par la praxis : le cynisme devient l'expression de leur Fatum (Sartre, 1972d:121-122):

Bref, il n'y a pas eu *invasion* mais *infiltration* et celle-ci a commencé dès 1830. Ce qui s'est produit en 1835, après la militarisation du collège et en raison de celle-ci, c'est que le discours romantique - dont le vieil établissement est déjà imprégné - a été définitivement choisi par les collégiens comme *leur* discours; cela signifie qu'il cesse d'être un commentaire discret de leur lutte contre les bourgeois pour devenir la *lutte elle-même*, la contre-attaque des vaincus *en tant que tels*, qui croient puiser en lui les moyens de penser leur défaite et que, du coup, il vire au noir. A Paris, il est noir et blanc et n'a jamais cessé de l'être: s'il est, à Rouen, exclusivement *nocturne*, c'est par suite d'une sélection délibérée: les enfants, victimes d'un coup de force qu'ils n'accepteront jamais, choisissent leurs lectures en fonction de leur colère et de leurs rancunes: ils réclament qu'on leur montre le monde inhumain qui les écrase et qu'on le dénonce à la calotte des cieux (Sartre, 1971b:1366-1367).

Question de reflux. La bibliothèque inventoriée, c'est un peu le rêve qu'on s'efforce de dévoiler, cet univers médiatique dans le rapport à soi, à l'imaginaire, à cette "dégradation" de la conscience rationnelle puisque, c'est du moins la thèse de Sartre, la pensée rationnelle s'oppose à l'imaginaire comme la praxis à la passivité, Sartre identifiant rationalité et praxis, imaginaire et impuissance:

La pensée rationnelle se forge dans l'action ou plutôt c'est l'action elle-même produisant ses propres lumières. Si donc il existe une pensée de l'inaction, de l'impuissance, ce ne peut

être que le rêve (Sartre, 1971b:1372).

Voilà qui permet de disqualifier l'imaginaire, de l'euphémiser en non-praxis. La conscience, la rationalité dans l'action, s'autorisera seule du rayonnement produit, des *lumières*. Un peu comme Descartes soumet le cogito à l'épreuve de la folie et du rêve pour mieux en montrer l'assurance, Sartre soumet la conscience à elle-même, puisqu'elle seule produit ses abysses. A défaut de réaliser son rêve, - comme ces collégiens dont il nous parle et qui veulent réaliser l'Homme, l'idéal promis de la révolution (Sartre, 1971b:1373) - bref à défaut de se réaliser, on s'irréalise, par "fuite".

L'impuissance conduit à l'autisme dont un des caractères essentiels réside en ceci que la pensée autistique, ayant perdu les catégories pratiques, confond la fin avec le moyen, l'agent avec la fin ou avec les instruments qui permettent de l'atteindre. Un malade qui *rêve* de s'échapper n'a pas les moyens de mettre sur pied un plan rationnel (Sartre, 1971b: 1373).

A défaut de déterminer le plan, l'outil, etc., il ne reste que l'irréalisation. On conviendra d'opposer une telle perspective à la pensée mécaniste: la maladie est signifiante à tout point de vue, voire même à assurer une "satisfaction symbolique". Mais Sartre propose des catégories subsumées sous l'ontologie. C'est, en termes kantien, son "focus imaginarius", puisqu'il tient à faire de la liberté une catégorie constituante, là où d'autres se contenteraient d'une idée régulatrice. Il en reste donc à une description qui par certains biais manque l'inconscient. Aussi, la satisfaction symbolique s'épuise-t-elle dans une sous-praxis, action de conscience :

En remplaçant le "faire" et l'"avoir" par l'inerte catégorie de l'"être" si bien adaptée à son impuissance, elle lui permet, par une fusion gélatineuse des fins et des moyens, de devenir irréllement la clé elle-même: "je *suis* la clé", dit le malade. Il *est* la clé qui *est* la porte ouverte qui *est* la campagne qui *est* la liberté (Sartre, 1971b:1374)⁶².

L'imaginaire est "moment de l'incarnation"; ici dans la rencontre avec le romantisme,

62 On remarquera le dernier jeu métonymique qui eût pu s'achever sur le désir, l'inconscient comme machine. A ce sujet: Deleuze, Guattari, 1971:287-289,305.

l'imaginaire se présente comme tentative de coïncidence, d'être objet. Telle est "l'illusion propre aux incarnations" (Sartre, 1971b:1376n1), d'être "en-soi-pour-soi" (Sartre, 1971b:1376). La lecture, pour ces collégiens qui ont l'impression d'avoir été floués, plaqués, c'est ce moyen de s'irréaliser dans l'illusion de réaliser l'Ego comme Soi:

La lecture apparaît comme une réflexion imaginaire dont le réfléchi serait le *vécu* du Castillan et qui, poussant à l'extrême la dichotomie réflexive, ferait de l'Ego *son objet* sans que la conscience réfléchie soit privée pour autant de sa transparence. Pour le collégien qui se crève les yeux à lire, le Castillan, c'est lui-même s'apparaissant enfin comme l'objet qu'il est dans le monde et, en même temps, c'est sa propre subjectivité telle qu'elle apparaîtrait *en soi* à un observateur impartial et tout connaissant (Sartre, 1971b:1376).

Pourtant, il pourrait bien sembler que quelque chose a changé de *L'Être et le néant* à l'étude sur Flaubert, comme si Sartre avait mieux mesuré la critique de Merleau-Ponty, une question qui revient dans *L'Idiot*, tome II (Sartre, 1971b:1569, 1815sq). Une attention au corps et aux signes qui fait ici du lecteur de romans le lieu même d'une incertitude: posséder la lecture ou être possédé par ce régime qui transporte. Qui de la conscience ou de l'imaginaire va rester maître? En tous cas, Sartre, une fois de plus, accorde une attention précieuse au mot (Sartre, 1971a:21-22,23sq,921-923), à la tendance verbale de l'image, la pensée en image. Toutefois, la question demeure de savoir: si la situation est au départ, par antériorité de l'*en-soi*, - le corps et ses humeurs, sa lourdeur même pour rappeler certains accents de *La Nausée* -, ce corps va-t-il encore une fois s'estomper au profit de la conscience, comme si le *néant*, pierre angulaire de la narrativité sartrienne, ne laissait aucune concession à l'être, et rendait impossible un *ethos* de l'homme? Bref, au bout du compte, il s'agira toujours de *Soi*: le Néant est sans concession. Il pourra sembler qu'une "foi perceptive" pour parler comme Merleau-Ponty, soit venue s'installer dans *L'Idiot* pour infiltrer le néant absolu, comme une revanche du corps sur la conscience, une revanche de l'en-soi sur le pour-soi. Il n'en est rien, l'unité du projet autobiographique est maintenue: la leçon de Merleau-Ponty a été retenue et *banalisée*.

5.3 *Persistence de l'ontologie substantialiste du néant*

Flaubert à l'envers du réalisme (Sartre, 1960:94) dé-réalise. La question de *L'Imaginaire* est justement d'expliquer cette dé-réalisation, en dehors de tout égotisme et *a fortiori*, pour parler d'un auteur dont le rapport à soi est marqué par le fait qu'il ne s'aime pas, par la "dévalorisation permanente en lui du *soi* par l'*autre*" (Sartre, 1971b: 1483), que Sartre présente souvent comme la névrose de l'artiste: l'échec encore une fois est seul retenu sur le plan ontologique pour expliquer le projet, ici l'art. C'est là que, dans *L'Idiot*, par l'analyse de la dévalorisation, Sartre va introduire, ou plutôt réintroduire, un écart entre le corps et la conscience. Le destin même de l'imaginaire serait de nous faire apparaître la vie du corps sans la conscience. En fait, *L'Imaginaire* a fait voir cet impossible que la seule ontologie ne pourrait livrer: "Malgré les critiques que j'ai pu lire, je tiens encore l'ouvrage (*L'Imaginaire*) pour vrai [...]" (Sartre, 1976:102). Et voilà le roman *Flaubert*, qui est peut-être le roman de l'imaginaire sartrien, sa biographie comme en transversale, là où le savoir imageant joue et jouxte le réel et l'imaginaire forcément inconscient de l'auteur⁶³, où se définit aussi l'essence de l'"artiste", par le rapport "entre le monde imaginaire de survol et l'univers réel qui l'écrase" pour ce qui touche à Gustave. Alors le corps ne serait-il pas cette inscription du monde, notre *ancrage*?

Nous sommes ancrés [...] et, dans la mesure où l'être-dans-le-monde est totalisation, cette totalisation sourde, implicite, est en fait une mise en perspective et le cosmos n'est qu'un horizon; du coup le totalisateur est lui-même totalisé [...] Le monde est devant nous mais aussi derrière; et comme dit Merleau-Ponty, nous ne pouvons être "voyant" sans être du même coup "visible". "Le corps est pris dans le tissu du monde mais le monde est fait de l'étoffe de mon corps". Or le mouvement de l'artiste, au sens où l'entend Flaubert, commence avec la désituation. Cela signifie qu'il se constitue comme *conscience de survol*. Il s'arrache au monde *fictivement* en y laissant sa dépouille et feint de totaliser explicitement l'infini des choses

63 Sur l'aspect autobiographique des études: Sartre, 1976:44,103; on comparera les descriptions de *La Nausée* sur le vide de Roquentin à celui de Flaubert: 1971b:2049.

et des hommes sans s'intégrer, sujet, à la totalisation. Ce refus de toute perspective, ce passage à l'absolu du regard ne peut être qu'une attitude imaginaire [...] (Sartre, 1971b:1568-1569).

Il y a certes un mouvement du corps, mais ce corps conserve sa différence avec le sujet par qui vient le sens. L'égologie, dans la mesure où s'y constitue le projet de désancrage du *sujet* - symétriquement à la mise en place des *Regulae* - vient hanter l'étude sur Flaubert. Et bien que l'étude introduise par l'analyse du *vécu* le thème de la lourdeur du corps et semble minimiser la puissance du *soi*, il faut dire qu'il s'agit là encore d'un véritable procès de mise en valeur par l'art. L'intentionnalité ne sera nullement atteinte, au contraire: "Or toute conscience imageante est conscience (de) soi" (Sartre,1971b:1586) et le sujet, fût-il imaginaire, ne cesse d'être cette transparence nécessaire, "de droit" pour utiliser un langage kantien. Dans sa critique, Merleau-Ponty disait que Sartre avait manqué le procès de négativité, ce qui nous laisse dans le creux d'une aporie (Merleau-Ponty,1964:121), la conscience - pour nous, la reprise de l'aporie de la *res cogitans* -, alors que nous devons retrouver "derrière la vision, comme présence immédiate à l'être" la chair même de l'être comme celle du voyant, le milieu commun à l'être et au néant. "Derrière" dit Merleau-Ponty. Une expérience de la chair vouée à la vision, l'essence de la foi perceptive (Lefort,1978:130sq), c'est l'expérience de la dialectique. Sartre refusera toujours cette espèce d'arrière-monde de la conscience, mais il se rapproche de son ancien collaborateur par rapport à l'expérience du corps dans le monde, comme s'il avait médité la critique du négatif, par cette réintroduction de l'*Imaginaire* dans le *Flaubert*, où l'être et le néant vont jouer l'un dans l'autre, non plus l'un contre l'autre (Verstraeten,1972:249,256-257; Merleau-Ponty,1964:78sq).

5.3.1 *Le néant positiviste*

C'est là un paradoxe du néant sartrien, l'imaginaire exige un plein d'être dans la mesure des exigences de son "idéalisme phénoménologique" (Merleau-Ponty,1960:8) réduit à une philosophie de la conscience (Merleau-Ponty,1960:9), et montre, aux yeux de Merleau-Ponty, oeuvrant au décentrement, quoique de manière par trop

modeste que "la prétendue plénitude de l'objet et de l'instant ne jaillit que devant l'imperfection de l'être intentionnel" (Merleau-Ponty, 1945:385). Mouvement du réel comme de l'irréel, la position épistémologique de Sartre n'a varié que dans la mesure où la liberté se joue dans le corps conscience. Ainsi en est-il de *Les chemins de la liberté*, ce roman feuilleton d'un Sartre où manque justement, bien qu'elle s'y accomplisse, une distanciation, une capacité de voir, qui fait du personnage Mathieu, plus qu'une méthode, un travail sur soi. L'étude sur Flaubert, comme le roman nous apparaît moins comme une méthode que comme un mouvement, une enquête, comme s'il s'agissait de soi: un "circuit narratif". Ce corps, devenu champ de conscience et d'imaginariété, qui demeurait dans *L'Être et le néant* sur le strict plan de l'instrumentalité, devient dans le *Flaubert*, traversé par les signes. L'intentionnalité a pris tout le corps, l'imaginaire se fait corps. Il y certes un pouvoir imageant du signe (Sartre, 1966:134) qui nous porte à croire mais sans jamais, sauf par abolition, affecter la conscience imageante. Même l'abolition (psychose...) est intentionnelle, c'est-à-dire signifiante. De l'image à l'affect et même à l'Idée, comment transiger le sujet et ses écartèlements? Le corps doit-il s'absenter dans la synthèse du pour-soi, cet idéal de soi poursuivi? Si l'intention vise à vide, c'est qu'elle donne existence, "à travers une certaine épaisseur de réel qui sert de représentant" (Sartre, 1966:132), à quelque chose qui n'est rien d'autre qu'une attente d'intuition.

Mais, comme le note Merleau-Ponty à propos de l'ontologie (Merleau-Ponty, 1964:80), nous demeurons toujours sur le *plan* de l'opposition dessinée du pour-soi et de l'en-soi. Peut-être que là se trouve tout le sens de la philosophie qui est en jeu, puisqu'

au total, la philosophie interroge la foi perceptive - mais n'attend ni ne reçoit une réponse au sens ordinaire, parce que ce n'est pas le dévoilement d'une variable ou d'un invariant inconnu qui satisfera à cette question-là, et parce que le monde existant existe sur le mode interrogatif. La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même (Merleau-Ponty, 1964:139).

La philosophie n'est pas une science [...] qui tient pour acquise la

corrélation du savoir et de l'être [... mais] l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question (Merleau-Ponty, 1964:47).

Le néant, nous dit Merleau-Ponty, est obstruction à cette interrogation sur soi. Voilà une leçon que retiendront peut-être les philosophies de la différence (Eribon, 1989): ce qui demeure toutefois, c'est que tout va opposer leurs anthropologies (Eribon, 1989: 184). Ici, on atteint une sorte de réversibilité de la chair, corps voyant et visible (Merleau-Ponty, 1961:196sq;1964:193-195), "sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent" (Merleau-Ponty, 1964:313 in Brohm, 1989:401), véritable connivence originelle (Lefort, 1978:136-137): "La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même" (Merleau-Ponty, 1964:192).

Dans des termes qui ne seront pas sans évoquer ceux de Foucault par la suite, Merleau-Ponty écrira que "ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision, ces deux rangées en miroir du voyant et du visible, du touchant et du touché, forment un système bien lié [...] définissent une vision en général [...]" (Merleau-Ponty, 1964:192).

C'est dans cette réversibilité (Merleau-Ponty, 1964:318) que s'indique la différence qui se joue de Sartre à Merleau-Ponty. On ne prétendra pas ici systématiser ni les liens ni les écarts, d'autant que l'ancien camarade n'a laissé que des indications que nous tentons ici de faire jouer plus du côté de l'écart que de la similitude (Heidsieck, 1971:29,126sq). La puissance de néantisation du pour-soi issue de la "surrection" du néant, ce rien de la conscience, se rejoue sous le poids du présent (Merleau-Ponty, 1964:77sq): "Une philosophie qui pense vraiment la négation [...] est aussi une philosophie de l'Être [...] par-delà le monisme et le dualisme" (Merleau-Ponty, 1964:80-81), "cette pseudo-positivité de mon présent n'est qu'une négation plus profonde ou redoublée" (Merleau-Ponty, 1964:79). Mais la puissance de néantisation risque de recouvrir la puissance d'affirmation, l'immanence de l'être. Aussi peut-

on s'attendre à un décentrement du pour-soi:

L'irrelatif désormais, ce n'est pas la nature en soi, ni le système des saisies de la conscience absolue et pas davantage l'homme, mais cette téléologie qui s'écrit et se pense entre guillemets - jointure et membrure de l'être qui s'accomplit à travers l'homme (Merleau-Ponty in Hyppolite, 1971:713).

C'est ce qui autorisera Merleau-Ponty à assurer une opacité propre au psychisme (Merleau-Ponty, 1964:37), la magistrale dénonciation des faiblesses de l'interprétation idéaliste du cogito, la reconnaissance à travers la psychanalyse (Merleau-Ponty, 1968:69-71) d'une conquête essentielle exigeant de repenser la réflexion philosophique, nullement de sonner son glas (Knee, 1985:231).

Le "psychisme" n'est pas objet; mais - notons-le bien -, il ne s'agit pas ici de montrer, selon la tradition "spiritualiste" que certaines réalités "échappent" à la détermination scientifique: ce genre de démonstration n'aboutit qu'à circonscrire un domaine de l'anti-science qui, d'ordinaire, reste conçu, dans *les termes de l'ontologie qui précisément est en question*, comme un autre "ordre de réalités". [...] Les mêmes raisons qui empêchent de traiter la perception comme un objet, empêchent aussi de la traiter comme l'opération d'un "sujet", en quelque sens qu'on la prenne (Merleau-Ponty, 1964:41).

Voilà qui remet à jour le positivisme de Sartre, son lien avec "l'ontologie classique" (Merleau-Ponty, 1964:307), la transparence qui est son centre de perspective (Néant) (Hyppolite, 1971:688). Merleau-Ponty ne s'est pas contenté du cogito, parce qu'il y a vu les enlacements à venir, prenant la mystification pour ce qu'elle est, toujours par en arrière (Hyppolite, 1971:688): "Chez lui *le côté raisonnable* restait toujours lié *au côté nocturne de son existence*" (Hyppolite, 1971:707), l'opacité demeurant irréductible (Hyppolite, 1971:692).

Crise de la Représentation (au cœur de l'existentialisme?), "ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du "représenté", à savoir comme l'être vertical qu'aucune des "représentations" n'épuise et que toutes "atteignent", "l'Être sauvage" (Merleau-Ponty, 1964:306). Voilà que le camarade de

Sartre nous invite, au coeur de la pensée sartrienne, à une critique du "tableau visuel", contre l'évidence du cogito, refus de "l'intuitus mentis" (Merleau-Ponty, 1964:326;327), dans la mesure où l'on manque le "fond" ou "horizon" (Merleau-Ponty, 1964:327), bref la chair: "mon corps est-il chose, est-il idée? Il n'est ni l'un ni l'autre, étant le mesurant des choses" (Merleau-Ponty, 1964:199,200-204).

C'est suffisant, nous semble-t-il, pour ébranler l'imaginarité sartrienne, son positivisme (Merleau-Ponty, 1964:94) nécessaire à la position absolue de la conscience intentionnelle, position déplacée par Merleau-Ponty, là où "le monde s'articule", "à partir d'un zéro d'être qui n'est pas néant [...] à s'installer sur le bord de l'être, ni dans le pour-Soi, ni dans l'en-Soi, à la jointure, là où se croisent les multiples entrées du monde" (Merleau-Ponty, 1964:314). On connaît la capacité digestive de Sartre, pour reprendre une image juste de Lévi-Strauss, capacité à laquelle s'était habitué le collègue des *Temps Modernes*. Par exemple, "tous les arguments que l'on pourrait donner contre l'idée de néant, Sartre les accepte: ils prouvent que le néant n'est pas, ce qui est précisément pour lui la seule manière d'être" (Merleau-Ponty, 1964:79nl). Voilà tout l'essentiel de l'ipséité bouffe-tout:

L'être et l'imaginaire sont pour Sartre des "objets", des "étants" - Pour moi ils sont des "éléments" (au sens de Bachelard), c'est-à-dire non pas des objets, mais des champs, être doux, non-thétique, être avant l'être [...] (Merleau-Ponty, 1964:320).

5.4 *Les reprises digestives*

Bien que Sartre enveloppe de perspectives plus nuancées son ouvrage sur Flaubert, *L'Idiot* est une reprise de *L'Imaginaire*; c'est dire que l'ontologie demeure à travers les oppositions de l'image et de la pensée d'une part, de l'irréel et du réel d'autre part. Seulement, la tendance verbale de l'image va trouver son explication la plus élaborée avec l'analyse de la crise de Pont l'Evêque, là où Gustave tombe. Crise intentionnelle, dira Sartre.

Que sont les mots, des représentants en extériorité d'un monde absent, irréel, imaginaire, intérieur? Usurpation de la place du réel alors qu'ils ne seraient qu'effets de réel, ersatzs (Sartre,1971b), cette épaisseur sans attrait que seul rend viable l'imaginaire? A la polyvalence des signes et du savoir, au jeu du réel et de l'irréel, Sartre ajoutera la pauvreté des images, façon de rappeler la pauvreté de l'imaginaire par rapport au réel. Sauf pour les mots. Pauvreté douteuse alors, puisqu'elle fait la grandeur d'un Flaubert comme d'un Genet (Sartre,1971a:655-665,910sq;1971b: 2052sq;1963;1952;1972a:510-513,517; 1976:100sq).

"Les mots ne sont pas des images" (Sartre,1966:164) mais le mot comme l'image sont "de quelque chose". Une conscience ne peut être désintéressée, tant pour les mots que pour les images qu'elle forge⁶⁴, mais la conscience s'y glisse, puisque le pré-réflexif peut prêter à l'illusion qui n'a rien d'une illusion transcendantale, naturelle, qui formerait les limites de notre finitude. Aussi, une conscience imageante est conscience "d'un objet en image et non conscience d'une image". Le savoir imageant se donne comme corrélatifs les objets du savoir (Sartre,1966:134), mais vers un derrière de la chose (Sartre,1966:131). Puisque le savoir en reste aux règles, aux rapports et relations, on pensera l'objet indépendamment de la réalité sensible; mais le savoir imageant n'est pas pour autant sensation. Il n'y a pas d'impression sensible *dans* la conscience (Sartre,1966:164n1). Elle est plutôt attention au sensible (Lebrun,1972:71,74). Les relations d'extériorité que l'on fait passer derrière la chose, sont des relations vides: elles ne désignent pas la chose, plutôt un quelque chose derrière la chose (Sartre,1966:131), et qui ne peut pas être elle puisqu'elle est absente. En d'autres termes, le savoir imageant est anticipation de transcendance, autre forme de la transcendance. Preuve que la perception, l'attachement au sensible, demeure, si l'on nous permet l'expression, la pierre angulaire de la phénoménologie sartrienne, de son caractère

64 "Lire un roman, c'est prendre une attitude générale de la conscience: cette attitude ressemble grossièrement à celle d'un spectateur, qui au théâtre, voit le rideau se lever [...] Lire, c'est réaliser sur les signes le contact avec le monde irréel. Ces êtres concrets sont les objets de mes pensées, leur existence irréelle est corrélatrice des synthèses que j'opère guidé par les mots. C'est que, ces synthèses mêmes, je les opère à *la façon* de synthèses perceptives et non de synthèses signifiantes" (Sartre,1966:129).

pré-critique, bref de son évacuation du problème transcendantal.

Qu'on se reporte au développement sur les anticipations de la perception. L'intervention massive du concept de la grandeur intensive permet à Kant d'évacuer le problème de la perception comme détermination subjective pour faire place selon les schèmes catégoriaux, à l'idéalisme objectif comme principe de constitution de la science. Sartre raisonne en terme de *subjectivité*, Kant vise l'*idéalité* infinitésimale (Philonenko, 1987:507).

A fortiori, on ne saurait minimiser l'importance de l'imagination transcendantale qui vient comme happer le cogito, constituer son "*focus imaginarius*" alors qu'elle est réduite ici à une simple modalité de l'intentionnalité de la conscience (Bourdieu, 1980b:44n1)⁶⁵.

Bien entendu, l'objet en image qui est visé demeure précaire en ce qu'il doit être *soutenu*: l'intuition doit être remplie (Sartre, 1966:133) pour qu'il y ait croyance. Alors les signes s'altèrent, le mot devient représentatif de l'objet (Sartre, 1966:134). La conscience contamine les signes qui jouent alors "*le rôle* de ce quelque chose" absent ou manquant. Les mots sont un *aliment* dans l'effort du pour-soi à prendre contact avec des présences-absentes, le sacré. Une "structuration de l'imaginaire ne peut même se tenter sans les bons offices du discours" (Sartre, 1971a:922).

Rien de plus clair: l'objet médiateur, c'est le mot. C'est sur lui qu'on médite, sur lui qu'on se fascine; c'est lui qu'on tourne "sous toutes ses faces" et qui, après un long envoûtement, sera le tremplin (Sartre, 1971a:923).

D'ailleurs, "voir le fini du point de vue de l'infini et rendre sa vision par des mots, c'est une entreprise sacrée". Un fait demeure, le siège de l'imaginaire comme de toute forme que

65 "Le mode de connaissance que l'on peut appeler phénoménologique se donne pour objet de réfléchir une expérience qui, par définition, ne se réfléchit pas, la relation première de familiarité... et de porter ainsi au jour la vérité de cette expérience qui, pour si illusoire qu'elle puisse paraître d'un point de vue "objectif" reste parfaitement *certaine* en tant qu'expérience [... excluant] la question des conditions de possibilité de cette expérience, à savoir la coïncidence des structures objectives et des structures incorporées qui procure l'illusion de la compréhension immédiate [...]" (Bourdieu, 1980b:43-44). On se rappellera en ce sens la métaphore de A. Kaplan de l'ivrogne "qui ayant perdu la clé de sa maison, la cherche obstinément au pied d'un réverbère sous prétexte qu'il y fait plus clair" (Bourdieu, 1980c:2).

puisse prendre l'imaginarité, c'est le champ de la conscience (Sartre, 1976:166,100sq). Si on ne peut parler de dévalorisation de l'imaginaire - c'est d'autant plus évident dans *L'Idiot* - ce n'en est pas moins une euphémisation qui opère en ayant pour centre le sujet et sa conscience de droit. Et bien que *l'ontologie* demeure descriptive, Sartre insiste sur le fait que l'imaginaire, sans jouer contre le réel, est toujours l'autre face du réel. Au problème de la fatalité de l'image, de la "dégradation de conscience", on nous rétorquera que le lien synthétique demeure la conscience, même lorsque *l'objet en image* se donne "à travers un analogon affectif". Paradoxe de la conscience que cette contamination de l'objet et de l'analogon de l'objet. C'est que la conscience est partout. Imaginer, c'est croire à ce qu'on ne voit pas. Le paradoxe de l'image mentale est le paradoxe même de la conscience d'avoir à *vivre son être* sous le mode du *ne pas être*. Si, en effet, l'objet imaginé se donne à moi "à la fois comme nature indivisé [...] et, à la fois, comme un ensemble de propriétés distinctes [...] [qu']il renferme une *contradiction intime*" (Sartre, 1966:175,261), ce ne peut être que parce qu'il compose avec la *nature indivise* de l'être-pour-qui [...]:

Ce que la volonté ne peut obtenir pourra être produit par la libre spontanéité de la conscience. On sait en effet que les éléments réels, noétiques de la conscience imageante sont savoir, mouvement, affectivité. Une conscience imageante peut apparaître soudain; elle peut d'elle-même varier librement en conservant un moment sa structure essentielle [...]. Il en résultera pour l'objet irréel qui est corrélatif de cette conscience, des variations qui dureront en respectant son identité tant que la structure essentielle de la conscience sera conservée (Sartre, 1966:259).

Savoir-croyance, analogon-présence, un jeu de renvois (Sartre, 1966:260-261). L'image ne livre pas un objet instantanément, sauf que dès son apparition, il est comme "livré tout d'un coup par toute notre expérience intellectuelle et affective". Aussi la synthèse opérée possède-t-elle un caractère paradoxal: "la généralité avec laquelle l'objet est visé par le savoir n'est pas forcément celle avec laquelle il apparaîtra à travers l'analogon affectif" (Sartre, 1966:178-179). Fusion illusoire que l'image où deux aspects de l'intentionnalité se croisent, ce que ne peut comprendre que la conscience réflexive, après coup, après avoir été imageante, puisque l'imaginaire, c'est la conscience qui subit l'illusion qu'elle crée, envahie d'elle-même, ce qui,

à l'instar de la *mauvaise foi*, fait la force même de l'illusion créée. Impossible, nous dit Sartre avec un ton qui accentue le régime de l'évidence cartésienne, de "trouver dans l'image rien de plus que ce qu'on y met" (Sartre, 1966:200). L'indétermination peut varier, le trouble subi pareillement, mais l'image demeure à l'horizon comme l'ego auquel je peux m'associer en identité, puisqu'

il est impossible que la compréhension s'opère sur l'image une fois construite. Une pareille affirmation procède de l'illusion d'immanence. *En réalité l'image ne saurait avoir pour fonction d'aider la compréhension. Mais plutôt la conscience compréhensive peut dans certains cas adopter la structure imageante* (Sartre, 1966:200).

En fait, l'image apparaît comme "une incarnation de la pensée irréfléchie" (Sartre, 1966:217,216-231), et alors la conscience imageante présente une relative quoique indéniable indétermination: c'est bien cette thèse qu'on va retrouver dans le *Flaubert*, la continuité des rapports pensée-image de l'ontologie aux études biographiques. La constitution (Sartre, 1971a) démontre cette continuité, l'étrangeté toujours vécue à l'horizon, possibilité d'être réfléchi, de se retrouver *soi*. Ce que présentait déjà la théorie de *L'imaginaire*:

Il y a pour le concept deux façons d'apparaître: comme pure pensée sur le terrain réflexif et, sur le terrain irréfléchi, comme image (Sartre, 1966:219).

L'enfant ne sait pas qu'il joue ni que l'Ego exprimé lui appartient à peine. Mais c'est qu'il ne sait rien, même pas ce que veut dire *savoir* (Sartre, 1971a:173).

Tout se joue dans le circuit de l'ipséité, cette "nappe obscure, sans cesse mouvante et glissant sur elle-même" (Sartre, 1971a:174), l'horizon réflexif demeurant toujours en droit la raison d'un ceci ou d'un cela:

Chez la plupart d'entre nous, passivité et activité sont équitablement réparties: la dialectique de l'Ego (moi - je - ipséité, altérité - acte et comédie) c'est un mouvement complexe; et bien souvent, le Moi n'est que l'horizon de *l'acte réflexif* [...] Il y a une réalité objective du Moi, mais cet objet psychique est, dans sa forme au moins, le pur corrélatif de l'ipséité

réflexive, mieux: l'ipséité le produit en se faisant activité synthétique [...] (Sartre, 1971a:175n1).

5.5 *Le néant mange-tout*

Faut-il parler d'indétermination quant à ce qui sépare l'intérieur de l'extérieur? En fait, l'intériorité n'est pas un intérieur, c'est-à-dire un habitat, et comme dans le champ de la conscience l'extériorité seule demeure, il y a là une sorte de décalage de l'être au néant. Vidée de toute présence interne d'objet, la conscience s'assure d'une primauté ontologique; réduite au minimum dans les études ultérieures, la perspective ne cessera de tourner autour du centre de gravité de l'ontologie, comme si on passait simplement d'un plan formel à un plan matériel (Sartre, 1976:102), en un jeu de *qui perd gagne*. Puisque l'objet ne peut pénétrer la conscience non plus que la conscience pénétrer l'objet, on certifie par cette distance que le champ transcendantal ne fonctionnera que comme "visée". La *rareté ontologique* a cet envers positif de rendre inaltérable le champ des possibles, où l'imaginaire trouve sa signification, dans le possible constitutif de l'ipséité et la nécessité pour une conscience d'échapper au réel, parce que ultimement, la conscience est *néant*.

Un réel existe pour moi parce que je le rencontre; un imaginaire parce que je le constitue. Seul ce néant d'être qui me constitue permet de rendre compte de cette distance nécessaire à l'inviolabilité de la loi de la conscience, l'intentionnalité. En d'autres termes, le néant seul a pour lui la positivité de l'en-soi à qui il confère des significations: ustensilaires, historiques, etc. Et dans son aspect imaginaire, il provoque du réel:

C'est de son néant que Genet a tiré sa jouissance: la solitude, l'impuissance, l'irréel, le mal ont produit directement et sans recourir à l'être un *événement* dans le monde (Sartre, 1952:411).

Manifestement et du point de vue ontologique qui nous occupe,

seul un être qui n'est pas tout à fait peut avoir le sens du non-être: pour saisir un tour de cartes et voir une vénus dans un bloc de marbre, il faut souffrir au coeur de soi-même d'un vide

impossible à combler; pour former une image, il faut se décrocher de l'être et se projeter vers ce qui n'est pas encore ou vers ce qui n'est plus, bref se *néantiser* (Sartre, 1952:401).

On ne peut mieux exprimer l'importance du néant dans cette philosophie de la liberté. En ce sens, l'accusation de positivisme par Merleau-Ponty est cruciale. Sous l'adéquation *être-néant* (Merleau-Ponty, 1964:94-95), indiscernable, on peut voir un surcroît de nominalisme, une sorte de naïve concordance (Bourdieu, 1980c:55sq). Et Sartre a semblé tenir à la continuité de son oeuvre, sur laquelle il est revenu dans ses entretiens. L'essentiel demeure l'*ipséité*: par principe, le soi ne peut habiter la conscience puisqu'il en est la raison, "l'idéal", la limite (Sartre, 1943:148), ce qui, en d'autres termes, implique que la structure de la conscience de soi ne puisse être épuisée dans la pensée et l'imagination, mais qu'une structure invariante, formelle et subsumante, une "présence à soi" assure cette permanence. Nous avons vu plus haut que bien qu'impersonnel, le champ transcendantal conserve une structure individuelle qui n'est pas, nous le soulignons, *ma conscience*, mais une conscience qui est une, bref un soi. Le réglage sémantique est essentiel, il n'y a pas d'être derrière. Mais qu'est-ce qu'être soi?

Ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego - qui n'est que le signe de la personnalité - mais c'est le fait d'exister pour soi comme présence à soi (Sartre, 1943:148)⁶⁶.

L'ipséité, ce sont mes possibles, *mes lointains*, sous la forme d'un "libre rapport à soi". La présence à soi est le premier moment et

ce premier mouvement réflexif entraîne un second ou ipséité. Dans l'ipséité mon possible se réfléchit sur ma conscience et la détermine comme ce qu'elle est. L'ipséité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du cogito préréflexif, en ce sens que le possible que je suis n'est pas pure présence au pour-soi comme le reflet au reflétant, mais qu'il est *présence-absente* (Sartre, 1943:148).

L'ipséité annonce le soi, mais le soi comme distance idéale dans l'immanence du sujet, sujet

66 La seule véritable limite est constituée par autrui (Hyppolite, 1971:796sq).

qui ne peut être saisi comme un existant réel: il indique plutôt la séparation, comme "néantisation de l'identique" (Sartre,1943:120), l'obligation pour le soi d'exister sous la forme d'un être-pas, d'un ailleurs. Voilà le fondement de l'imaginaire. Le néant, écrit Sartre, c'est cette "chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi" (Sartre,1943:121). Ainsi, le néant chez Sartre, c'est cette assurance du soi comme négatif pur, conception du néant vivement critiquée - rappelons-le - par Merleau-Ponty comme marque d'un *positivisme ontologique*, l'absence véritable d'écart de l'être au néant et du néant à l'être.

Un négativisme absolu, - c'est-à-dire qui pense le négatif dans son originalité, - et un positivisme absolu, - c'est-à-dire qui pense l'être dans sa plénitude et sa suffisance, - sont exactement synonymes, il *n'y a pas le plus petit écart entre eux* (Merleau-Ponty,1964:94).

Cette adéquation indiscernable postule donc un nominalisme que Sartre n'a jamais vraiment contesté (Sartre,1960:126sq;1971a:686;1983:308-309;1985: 311sq), alors qu'on devrait bien retrouver une *différence* entre "l'Être au sens restreint, par lequel on commence, qui est sur toute son étendue absolument exclusif du néant, et dont le néant a besoin s'il doit pouvoir être nommé, et l'Être au sens large auquel on aboutit, qui contient en quelque sorte le néant, l'appelle pour devenir pleinement être, pour devenir l'Être "tel qu'il est"" (Merleau-Ponty,1964:95).

A l'inverse, on peut dire que Sartre a pris soin de préserver ses arrières. On ne dévoile pas le néant⁶⁷, et puisqu'il est nécessité pour le soi de se produire, il restera inconnaisable bien qu'incontournable. Il s'agit là d'un négativisme absolu dans cette distance à soi que le néant produit, un arrachement à soi dans le circuit au bout duquel on retrouve la conscience où il n'est, en définitive, que question de soi: comme si la conscience était paradoxalement pleine de soi. L'égologie est demeurée tributaire d'une telle conception du néant et ce, jusque dans le *Flaubert*. Et si le corps (Sartre,1943:411) est conscience de part en part dans son

67 "Si le néant est la vérité de tout, il [...] faut [...] qu'on le saisisse dans la pâte des choses les plus insignifiantes" (Sartre,1971b:1505).

caractère de quasi-ustensilité (Sartre,1971b:1771sq)⁶⁸, il existe un programme aveugle de reprise sur soi que seul l'Ego comme objet transcendant semble assurer à la réflexion. Puisque le Soi constitue dans l'*ontologie de l'âne* ce vers quoi je traverse le monde dans un jeu infini de possibilités d'être, c'est là où je me retrouve unique⁶⁹. L'ego est bien une unité, nous l'avons assez remarqué, unité des unités, transcendantes et transcendant lui-même, mais du côté de l'en-soi comme objet. Seule la conscience dans son ipséité fondamentale permet l'apparition de l'Ego, lui qui vient se loger en elle, mais comme objet douteux, "jamais vu que du coin de l'oeil", que seul le pour-soi fait exister parce que néant. Mais faire ainsi du néant l'être d'un fondement, n'est-ce pas faire retourner la question de l'être à la question de l'idéal, de l'idée, le révélateur de l'être? Supposer que l'arrachement de la conscience, son procès de néantisation, suffit à fonder une compréhension ontologique de l'homme, n'est-ce pas faire de l'ontologie l'envers exact d'un positivisme, un envers trop symétrique dira Merleau-Ponty, pour ne pas en démontrer la naïveté? Il s'agit en tout cas de la positivité de tout ce qui n'est pas la conscience, mais *pour* elle. Et s'il convient de parler de présences imaginaires, celles-ci ne seront pas autre chose que des images d'objets absents. Dans sa fonction proprement imaginaire, ma conscience est spontanéité créatrice: hypostase du sujet, c'est dire qu'elle est liberté, responsabilité et *présence à soi*. C'est ainsi qu'elle se masque sa condition parce que le néant est condition de ses absences, de son échappement.

Dans l'imaginaire, l'impuissance absolue change de signe et devient toute-puissance. Genet joue à inventer le monde pour se poser en face de lui dans une indifférence suprême (Sartre,1952:532).

Irréalisation, dé-situation, fuite, absence, tout autant de *projets* soutenus. Rien n'est venu déloger la primauté de l'ontologie sartrienne ou plutôt, son ontologie, de *La Transcendance de l'ego* au *Flaubert*, est demeurée intacte. De très belles pages du tome III du *Flaubert* (Sartre,1972a:505sq) confirment notre lecture, lecture qui interdit de voir un "deuxième

68 "Ce qu'il fuit, c'est lui-même, c'est l'option qui s'impose à ses nerfs délabrés" (Sartre,1971b:1782). "Le fiat" est "le consentement névrotique à la névrose" (Sartre,1971b:1785).

69 Cela est vrai de tous les personnages de Sartre, Roquentin, Mathieu, Hugo... et aussi des personnages biographiques, Jean Genet, Flaubert, Valéry...et Sartre.

Sartre". La conscience, pour réduite qu'elle soit, n'est jamais décentrée:

Gustave a toujours été conscient de son projet fondamental: choisir l'imaginaire, c'était *prendre pour accordé* que l'impossible était possible, bref supposer le problème résolu et, simultanément, savoir qu'il est insoluble et qu'un impossible possible, même au niveau de l'image, est une contradiction *in adjecto* [...] le saut dans l'imaginaire comporte *en lui-même* un engagement à n'aboutir à rien, l'intention d'échec est flagrante [...] (Sartre,1972a:511).

Plus loin, à propos de la mystique de l'irréalisation de Gustave, Sartre va préciser :

L'essence de l'image, c'est la mauvaise foi, le mensonge, le problème insoluble supposé résolu puisque, jusque dans les cas les plus simples, la conscience y recourt pour viser dans sa particularité concrète un objet *qui n'est pas* dans son champ de perception [...]

[...] L'impossible et l'infini *doivent à chaque instant pouvoir être imaginés*, puisque ces deux catégories cardinales définissent ensemble l'intention téléologique qui produit et structure le décrochage imageant mais, en tant que l'image est une médiocrité qui s'effondre sans jamais voir manifester ces géantes Idées, sinon par son impuissance douloureuse à les représenter, même hors de toute réalité, l'Idéal de l'imagination, c'est-à-dire le *monde imaginaire*, se définit non plus seulement comme la totalité de ce qui ne peut être réalisé mais aussi, mais surtout comme la totalité de ce qui *ne peut pas être imaginé* (Sartre,1972a:515).

Le souci est clair: dans l'option prise au départ de libérer le champ transcendantal, la conscience conserve sa maîtrise. L'existence humaine est hypostasiée par une sorte de "terrorisme du cogito" (Canguilhem,1967); nous serions coupables de ne rien comprendre si nous n'acceptons pas cette disjonction: ou la conscience ou rien, et sans doute par mauvaise foi :

Il faut ne rien comprendre à cette étrange scissiparité qu'on nomme *existence* pour imaginer un instant qu'une croyance puisse se faire prendre en qui que ce soit et de l'intérieur pour une certitude (Sartre,1972a:549n).

C'est dire qu'on peut jouer, sur sa propre douleur, à la limite jouer sa propre folie (Sartre, 1952:579sq) et alors,

il s'agit donc moins de la ressentir que d'en faire par un exercice rigoureux l'archétype du chagrin. On poussera l'événement jusqu'à sa perfection, sinon en vérité du moins par les mots (Sartre, 1952:581)⁷⁰.

Au fond, et pour une conscience absolue, le mot, l'idée, sont des "accessoires" (Servière, 1989:876n1), comme le langage qui n'existe qu'à l'horizon des visées intentionnelles. N'est-ce pas qu'"à l'imaginaire même, il faut une matière" et qu'ainsi, on peut "transformer la misère en luxe imaginaire, tresser des immondices en couronnes, tailler des atours princiers dans ses guenilles"? (Sartre, 1952:431).

L'homme est un artiste. Ses fuites sont masquées. L'irréalisation est une autre réalité; *néantisation*, tel est le substrat de toute entreprise artistique où "le comble du luxe est de transformer le zinc en objet de luxe" (Sartre, 1952:433n1). Encore là, seule la structure intentionnelle soutient ainsi le non-être à l'être. La primauté ontologique du pour-soi lui évite d'être pourceau, et soutient l'indépendance ou plutôt la dépendance accessoire à l'en-soi. L'imaginaire est à l'horizon du choix de conscience, de son pouvoir intentionnel, parce que son être est néant d'être.

L'imagination est à double face; si le juste veut en faire un bon usage, elle est aveu d'impuissance: on imagine ce qu'on ne possède pas et ce qu'on ne peut créer; mais si quelque âme orgueilleuse et perdue aime les images pour elles-mêmes et prétend créer un ordre des faux-semblants, univers parasitaire qui se nourrit cyniquement du nôtre, caricature diabolique de la Création, alors l'imagination devient blasphème et défi [...] Le rêve manifeste le règne de l'humain parce que l'homme seul peut produire l'apparence; mais c'est pour présenter aussitôt ce royaume comme un néant. En rêve, l'homme peut tout mais cet empire absolu n'est que *l'absolu pouvoir de se détruire*

70 "Par les mots": il faut lire les pages de *Les Mots* où Sartre parle de ses truquages (Sartre, 1964:211-214), bref de son imaginariété, où "le mot est l'accessoire indispensable" à la croyance (Sartre, 1952:582n1).

(Sartre, 1952:401).

L'intentionnalité, identifiant penser-existence (Levinas, 1983:31sq; 1971:XV, 95-96; 1982a:27-28; 1984b:17; 1982b:68sq), le rapport à soi, l'"affection" originaire d'un être par lui-même comme manque, inclut donc le rapport au monde: c'est un absolu d'existence, non substantiel, non de connaissance (Sartre, 1943:23). Cet absolu, la conscience, est transcendantal, mais un transcendantal intéressé à soi, dans le circuit de son ipséité. On évitera le déterminisme dans les cas de névroses ou de psychoses, pour parler plutôt d'adaptation intentionnelle (Sartre, 1971a:175sq). Les "vrais tourments de Gustave et de son histoire subjective", nous les trouverons "au cœur du mouvement dialectique de l'ipséité" (Sartre, 1971a:196-197), où Soi est toujours à l'horizon, comme dans un tableau :

Ainsi l'individu social doit se voir pour agir, il agit dans la mesure (variable) où il peut se voir. Mais l'appétit de non savoir est aussi fondamental⁷¹: la vie concrète - celle du libre organisme pratique⁷² enveloppe une compréhension de soi - comme réponse dépassant et conservant en elle-même la question - qui exclut en tant qu'elle est vécue, cet autre type de réponse qu'est la connaissance objective; autrement dit la compréhension comme adhésion à soi du questionné diffère du savoir ou distanciation et formulation de la question par le discours, qui implique que le questionné, dans la réponse, se présente à soi *comme un autre* ou en tant qu'il est vu par les autres (Sartre, 1972a:223-224).

L'humanisme de Sartre refusera toujours de sortir l'homme du monde, mais aussi de penser l'ordre du monde sans sa constitution par l'homme, ce que confirmera sans détour la *Critique* (Sartre, 1960:367,588; Merleau-Ponty, 1964:312). L'homme, c'est l'univers des possibles où les prédicats de nécessité ne sont autres que ceux-là mêmes de ses possibles.

En d'autres termes, l'Humanité *n'est pas* et ne répond diachroniquement à aucun concept; ce qui existe, c'est une série infinie dont la loi est la récurrence, définie précisément par ces termes: l'homme est le fils de l'homme. Par cette raison l'histoire est perpétuellement finie,

71 Ce qui renvoie à la thèse de l'imaginaire comme facette nécessaire à l'intentionnalité de la conscience dont le fondement est néant d'être.

72 Notion majeure dans la *Critique*.

c'est-à-dire composée de séquences brisées dont chacune est la continuation *déviée* [... dialectiquement] de la précédente en même temps que le dépassement de celle-ci vers des fins *mêmes* et *autres* [...] (Sartre, 1972a:436-437).

C'est que l'homme, impossible par nature, fait l'histoire et n'est redevable d'aucune nature. L'attribut mortel lui-même ne saurait constituer son essence puisque la mort même peut être vaincue (Sartre, 1972a:437). L'unité synthétique du pour-soi se donne le monde comme ensemble des idées toutes faites et idéaux à faire. C'est un être de valeurs (Sartre, 1943:127sq) et de possibles (Sartre, 1943:139sq). La situation ne fait pas problème, en un sens, puisque c'est à travers elle que le sens se donne, que la valeur prend un sens: ce qui importe, ce n'est pas l'être, mais ce que l'on fait à partir de ce que l'on a fait de nous⁷³. Il n'y a de "liberté chez Sartre qu'incorporée" (Hyppolite, 1971:698-699). Nous serions toutefois en droit de nous demander si le recours à l'imaginaire ne manifesterait pas seulement l'échec de l'action, mais plus encore la découverte de notre "ethos" dans le monde, bref la découverte de notre être au monde. Tout porte à croire, par certains aspects, que la situation a force de loi, qu'elle détermine, parallèlement à la primauté affirmée de l'en-soi. Méfions-nous, car l'imaginaire, s'il est un échec du point de vue de l'être en ce qu'il est tentative de faire exister le non-être, est en même temps la manifestation du pouvoir de transcender le réel, la réinsertion du régime des fins, là où l'échec aurait pu dissoudre la liberté constituante, ma qualité de "totalité détotalisée"⁷⁴. Si nous ignorons dans l'aliénation la plupart de nos choix, nous n'en sommes pas moins des complices et des témoins gênants, engagés que nous sommes à les réaliser. Ainsi, l'aliénation même est-elle fondée - outre la présence d'autrui⁷⁵ - sur un projet "masqué", mais projet au sens plein, objet d'une *présence*

73 L'existentialisme sartrien se joue au fond sur cette question morale, l'homme libre dans l'agir, question autour de laquelle s'est greffée une éthique de l'action volontaire. A ce sujet: Verstraeten, 1972:225sq; Sartre, 1960:288,302n.

74 Il nous semble qu'est significative la présence dans l'ontologie de cette notion clé de la *Critique*, preuve sans doute de l'irréductible présence de l'ontologie dans les oeuvres biographiques, politiques et historiques.

75 Autrui qui est autre liberté. C'est même là la seule véritable altérité irréductible puisque si l'on peut dépasser la matérialité existante, autrui résiste dans la mesure même où comme moi, il est libre.

à soi. C'est dans le même sens que l'imaginaire est tentative de signifier, de sortir de l'impossible, de l'échec. Ce sera là le sens de l'histoire, la dialectique même de l'histoire, celle constituante, celle où le non-être esquisse mon avenir, esquivé mon présent. Mais ne réintroduit-on pas ici ce que l'on voulait éviter, faire de l'imaginaire une source de l'histoire et par là irréaliser cette dernière? De plus, la liberté ne perd-elle pas son caractère signifiant? Encore là, nous reportant à la théorie du néant, nous voyons la réponse se donner d'elle-même: le non-être est la source même de toute réalisation et découverte de toute réalité⁷⁶. Mon existence me chasse de tout *ethos*, sauf dans la mort. Quant au désir, il me lie à l'être, désir d'être en-soi - pour-soi, Dieu: "L'homme n'est plus libre de cesser d'être Dieu le jour où il le deviendra" (Kojève;1973:37n1). Désir impossible que de cesser d'être possible. Fausse coïncidence de l'être et du possible. Le Néant traverse et creuse la coïncidence. Pas d'osmose mais comme une scissiparité qui est mon prélèvement sur l'en-soi.

6.0 Conclusion

La théorie de la conscience sartrienne est une invitation à mesurer le degré d'ambiguïté de la conscience imageante en même temps que la réinsertion de l'imaginaire dans le champ de visée de son intentionnalité. Voilà que la conscience imageante porte l'ambiguïté entre ce qu'elle est et ce qu'elle représente. En d'autres mots, le pouvoir imageant de la pensée ne doit pas lui faire oublier l'écart inscrit dans la représentation *qu'elle se donne* (Sartre,1966:267sq). La conscience imageante est "représentation en ce sens qu'elle va chercher son objet

76 Il nous faut pourtant un véritable motif transcendantal (Petitot,1985:281) pour "briser le cercle herméneutique" (Petitot,1985:83). Aussi, à l'inverse de la narrativité sartrienne, devra-t-on reconnaître chez Lévi-Strauss par-exemple, la nécessité, pour sortir de la Représentation (Petitot, 1985:221,260), de "transférer à la narrativité le modèle phonologique et donc de postuler une dimension paradigmatique non manifeste à l'origine de la syntagmatique narrative" (Petitot,1985:204,209sq).

Au moins atteint-on la problématique du Sens (Meyer,1990:690), contrant ainsi le cercle cartésien (Meyer,1990:690), nous rappelant qu'"il appartient à notre temps de lier intimement la réalité de la pensée à l'effectivité du procès de signification, celle-ci à la spécificité du discours et de ses modes (Jacques,1990:493;Kristeva,1983:223sq)". Sartre on le sait se donne le sens d'emblée.

sur le terrain de la perception" et qu'elle vise les éléments sensibles qui le constituent; mais elle est aussi spontanée et créatrice, "elle soutient [...] par une création continuée les qualités sensibles de son objet" (Sartre,1966:36).

En aucune façon toutefois, la conscience ou plutôt l'imaginaire ne sera une conscience "constituée" de représentations. Le problème était plutôt de savoir comment se constitue le rapport du régime de conscience au régime de l'imaginaire :

L'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience, c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté; toute situation concrète et réelle de la conscience dans le monde est grosse d'imaginaire *en tant qu'elle se présente toujours comme un dépassement du réel*. Il ne s'ensuit pas que toute perception de réel doive s'inverser en imaginaire, mais comme la conscience est toujours "en situation", parce qu'elle est toujours libre, il y a toujours, et à chaque instant pour elle, une possibilité concrète de produire l'irréel (Sartre,1966:358).

Voilà comment s'éclaire le caractère *essentiel* de l'ambiguïté de l'image que nous avons soulignée plus haut: il y a, selon le régime de la conscience intentionnelle, une intelligibilité première, une liberté tellement spontanée qu'elle finit par avoir un visage à deux faces, à se prendre à son propre jeu. Ainsi,

un comédien qui joue le rôle d'Hamlet s'assied réellement sur une chaise réelle parce que le metteur en scène en a ainsi décidé; son geste s'insère donc dans le cours réel du monde et contribue au succès de cette entreprise commerciale qu'est une représentation dramatique; mais, en même temps, il exprime et constitue dans l'imaginaire la personnalité du prince du Danemark. L'action de s'asseoir est donc susceptible d'une double interprétation: c'est un mouvement établi par la mise en scène et c'est l'effet de l'accablement d'Hamlet en présence de sa mère (Sartre,1952:391).

L'*imaginaire* est la démonstration véritable de l'ontologie du possible dont le néant est le seul et unique trait sur et vers le réel. Révélateur du régime de conscience, l'imaginaire, comme le précise Sartre, représente à chaque instant le sens implicite du réel, la permanente

possibilité d'échapper, de fuir dans la mesure seule d'un être qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. En ce sens, l'imagination, loin d'être un pouvoir rajouté, constitue plutôt un mode essentiel de la pensée intentionnelle. Initiative non préméditée, spontanée, la conscience est projection de soi dans l'avenir, vers le pas encore existant, ou bien rappel du passé, de ce qui n'est plus, voire même invention (Sartre, 1966:359). Le néant conserve toujours le sens et la portée de l'être :

Il ne saurait y avoir une intuition du néant, précisément parce que le néant n'est rien et que toute conscience, intuitive ou non, est conscience de quelque chose. Le néant ne peut se donner que comme une infrastructure de quelque chose. L'expérience du néant n'est pas à proprement parler une expérience indirecte, c'est une expérience qui est, par principe, donnée "avec" et "dans" (Sartre, 1966:358).

Aussi, "dès qu'on pose une conscience doit-on la poser comme pouvant toujours imaginer" (Sartre, 1966:344). Cette conscience est une conscience libre. Nous sommes dans le champ du cogito cartésien (Sartre, 1966:357-358).

La condition même du cogito n'est-elle pas d'abord le doute [entendons le décrochage], c'est-à-dire à la fois la constitution du réel comme monde et sa néantisation de ce même point de vue, et la saisie réflexive du doute comme doute ne coïncide-t-elle pas avec l'intuition apodictique de la liberté? (Sartre, 1966:357-358).

C'est l'essence même de cette ontologie du néant, la conscience est libre projet et "présence à soi".

Toute existence réelle se donne avec des structures présentes, passées et futures, donc le passé et l'avenir en tant que structures essentielles du réel sont également réels, c'est-à-dire corrélatifs d'une thèse réalisante [...]

[...] La condition essentielle pour qu'une conscience puisse imaginer: il faut qu'elle ait la possibilité de poser une thèse d'irréalité" (Sartre, 1966:350-351).

Bref, la conscience doit être affectée de son propre néant, voilà la leçon de l'ontologie.

Il entre dans la nature même de la conscience d'être intentionnelle [...] Mais la conscience doit pouvoir former et poser des objets affectés d'un certain caractère de néant par rapport à la totalité du réel [...] L'acte négatif est constitutif de l'image (Sartre, 1966:351).

En faisant de la rareté ontologique son substrat principal, l'imaginaire, plutôt que de démontrer la relativité de la position de la conscience, constitue la preuve de l'absolue liberté de la conscience, la preuve qu'elle n'est pas engluée dans l'en-soi. L'imaginaire est la marque du pour-soi, et le pour-soi apparaît comme dévoilement de l'en-soi:

Tout imaginaire paraît "sur fond de monde" [et] réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire. Toute conscience imageante maintient le monde comme fond néantisé de l'imaginaire et réciproquement toute conscience du monde appelle et motive une conscience imageante comme saisie du *sens* particulier de la situation [...] L'imagination [...] s'est dévoilée comme une condition essentielle et transcendantale de la conscience. Il est aussi absurde de concevoir une conscience qui n'imaginerait pas que de concevoir une conscience qui ne pourrait effectuer le *cogito* (Sartre, 1966:361).

Même l'aliénation, on le verra, ne saurait entamer ce pouvoir néantisant: à l'instar du rapport d'antériorité de l'en-soi sur le pour-soi, l'aliénation constitue un envers nécessaire au procès de mise en valeur. Par l'imagination, la conscience se délivre du monde, de sa *situation*, et elle l'éclaire aussi. Et puisque "l'existence précède l'essence", c'est par la situation que la liberté prend son sens, comme l'aliénation est la preuve de la liberté, puisque c'est une liberté qui seule s'aliène en ce qu'elle est *ontologiquement première*.

Nous retiendrons que la conscience n'est pas prise dans le réel. L'en-soi est premier. Mais le pour-soi arrachement. L'antériorité cède le pas à la primauté. La loi de l'intentionnalité sur fond de néant assure ce rapport constant à la réalité dévoilée du monde dans la mesure même où "soi" est à l'horizon comme être inatteignable. Voilà aussi que la liberté prend sa mesure signifiante, ce qui n'implique pas qu'il n'y ait point d'adversité, au contraire, puisque c'est dans l'adversité que le pour-soi trouve le sens de ses actes, ontologiquement la

production de soi. C'est ce qui fait que Sartre a réduit la dimension symbolique à l'ordre signifiant de la conscience, comme renvoyant ultimement au projet de se faire soi dans le monde. Comme l'en-soi est prétexte à la textualité signifiante du pour-soi, la situation, l'aliénation à la liberté, les noeuds de conscience le sont à l'irréductible présence à soi. Une symétrie.

CHAPITRE III

DE L'EGO À AUTRUI

Finale­ment, vous en êtes resté à une conception du livre, couvrant à la fois vos biographies et auto­bio­graphie, comme objet mythique indéfinissable, pierre sacrée?

Oui, c'est ça.

Sartre, Sicard, 1979:18-19

Sartre va donc rejeter avec fracas tous les cultes esthétiques, il va dénoncer tous les éléments de la sensibilité flaubertienne. Et il croira donc, à une époque où il célèbre la singularité la plus absolue de tous les projets individuels, différer de Flaubert là même où il lui ressemble le plus.

Girard, 1968:238

1.0 Introduction

A quelques reprises, nous avons souligné la question d'Autrui, notamment pour dire qu'elle constitue une "limite à la liberté". Avec la question de l'*Ego*, *Autrui* constitue une des pierres d'achoppement des oeuvres que nous appellerons *critiques*: le *Saint-Genet*, la *Critique* et l'étude sur *Flaubert*¹. Subjectivité et intersubjectivité sont, en d'autres termes, ce qui ouvre à la question de l'Histoire et de la biographie, et mettent en jeu le développement de l'analyse existentielle, le développement et le dépassement de l'ontologie, le passage du cadre formel à l'analyse matérielle, de l'abstrait au concret.

Pour pénétrer les oeuvres critiques avec l'esprit d'y voir le labeur d'une continuité, à l'époque de la "Mort du Sujet" cartésien², il n'est pas suffisant de rappeler la théorie du pour-soi, l'autonomie de la conscience irréfléchie et dont nous pourrions voir à propos de l'analyse de la *mauvaise foi* qu'elle est le revers d'une époque, l'envers de l'épistémè montante, ou pour parler comme Holton(1980,1981), du nouveau *thêmata*, l'inconscient³. On assiste dans ces oeuvres, comme nous l'avons souligné à maintes reprises, à un retour en force, plutôt qu'à une rupture, tant de l'ego que du problème d'autrui. En fait, c'est l'analyse même du vécu qui fait de ces questions des pièces maîtresses. L'égologie est support dans *L'Idiot* d'une description soignée, dans une tentative de totalisation, d'un finalisme qui porte l'enfance vers l'Art et qui sera réalisation et dépassement d'une névrose. C'est qu'il y aura "choix" même si Gustave ne peut tirer les conséquences de son option littéraire (Sartre,1971a:961), mais le langage comme chez nous tous, souligne l'auteur, constitue une unité qui est notre "totalisation perpétuelle" et "donne à la dispersion réelle de l'univers l'unité imaginaire d'une création" (Sartre,1971a:961), ce que ne peut savoir Gustave dont le projet reste l'ima-

1 Nous ne tiendrons nullement compte de l'essai sur *Baudelaire* qui n'ajoute rien sinon que d'être significatif.

2 Nous revenons sur cette question centrale puisqu'elle constitue le fond même de la question du sartrisme.

3 La question prendra de multiples facettes: de l'inconscient freudien et ses lectures à l'inconscient structural de Lévi-Strauss en passant par la linguistique naissante, la thématique ouvre une véritable aporie de la subjectivité (Lévi-Strauss,1985) que la thèse sartrienne manifeste à titre de symptôme.

ginaire⁴, ce travail sur soi, cette recherche de reconnaissance:

Gustave s'est converti à la littérature, entre treize et quatorze ans, quand il a compris qu'il pouvait tenter par elle une Contre-Création qui le rendrait l'égal (imaginaire) de Dieu et que l'entreprise d'écrire lui donnerait enfin son *être*, qu'il se construirait en construisant (Sartre, 1971a:966).

Transcendance de son Ego, projet totalisateur de se faire être, en-soi- pour-soi⁵: ce qui permettra à Sartre de produire une étude de style (Sartre, 1971b: 1614sq;1977-1978: 22sq;Louette,1990) où le refus de sa condition de provincial générera un "certain style". Cette enfance qui fut un enfer (Sartre, 1971a: 55sq), le cadre de la "personnalisation", permet à Sartre d'appliquer sa thèse égologique dans l'ouverture béante du vécu, ce que n'interdisaient évidemment pas les oeuvres de l'ontologie, bien qu'indirectement. En effet, qu'est-ce qui permet de mesurer, de délimiter le champ de ce qu'on appelle une personne, d'en faire un sujet⁶? En quel sens un Flaubert, un Valéry, un Genet, un Proust⁷ sont-ils Flaubert, Valéry... c'est-à-dire *Ego*? Sur quel terrain celui-ci prend-il son sens? A l'horizon de la conscience, puisque, rappelons-le, l'ontologie est d'abord une stratégie d'évacuation, le néant fonde, par dévoilement-dévoilé, l'être. Comment garder la spontanéité pure de la conscience, son libre rapport à soi tout en maintenant l'ego comme personnel? Sartre en effet cherche à concilier un universel individuant, champ pré-personnel, avec cet être transcendant au regard réflexif, individué comme ego. Est-ce là doublet empirico-transcendental, comme

4. "L'entrée en littérature ressemble à l'entrée dans les ordres: on voue sa vie et son âme à l'imaginaire en tant qu'il se profile à travers les mots. Pour Gustave [...] il s'agit donc d'une réquisition totale de sa personne" (Sartre, 1971a:963).

5. Et bien que le "projet" soit une "intention suicidaire", cela ne changera rien à la thèse qui veut qu'il s'irréalise pour se faire pure réalité. C'est le triomphe de l'imaginaire.

6. La notion est ambiguë et peu récurrente dans les oeuvres, quoiqu'elle soit l'arrière-plan le plus essentiel.

7. Les références chez Sartre demeurent toujours dans le champ littéraire. Il fallait en tout cas que l'auteur fût déchiffable (Clément, 1990:56-57). Flaubert l'était-il plus qu'un autre? Déjà dans *L'Etre et le néant*, il revient, comme une obsession. Ce qui est intéressant, c'est que très peu de philosophes ont fait de l'enfance une pièce importante de leurs réflexions. On connaît son importance dans *Les Mots*. L'enfance de Flaubert, plus encore que celle de Genet, a fourni le plus beau des prétextes. Problème d'autobiographie, souci de l'originaire (Burgelin, 1972).

ironisera Foucault? En tout cas, il y a apparence de transcendantal dans cette méthode philosophique, une instance installée dans la vérité, celle de son rapport à soi, d'où, en même temps, s'ouvre l'accès au réel par le langage, le désir, ainsi que toute conduite d'irréalité, c'est-à-dire l'imaginaire. Cela implique-t-il qu'il soit possible d'admettre que, quoiqu'il en soit du désir, du langage et même de la conscience, nous nous trouverions dans un champ transcendantal *libéré*, dans la marge aporétique qui sépare l'être et la pensée? Nullement; nous l'avons déjà largement montré, Sartre a libéré le champ transcendantal pour y installer une royauté qui est à l'envers du transcendantalisme: *de* la conscience qui est *néant* vont les ouvertures. C'est au *pour soi* qu'incombe d'ouvrir le champ par la "réflexion impure", dans ce que fonde l'ipséité, dans cet écart où se mesurent fuite, arrachement, projet, où il s'agit toujours de soi et s'annonce l'inconscient, cette face réversible de la conscience, un inconscient réductible, comme le montre la théorie de la "mauvaise foi". C'est pourquoi l'*ego* ne représente pas avec Sartre l'élément de confiance. Comment alors allier le soupçon⁸ avec l'irréductibilité de la conscience irréfléchie? En fait, le soupçon n'est nullement inquisitoire, mais bien plutôt l'objet d'une enquête sur soi.

2.0 *Ego et imaginarité : le circuit de l'ipséité*

Voilà un *universel singulier*, G. Flaubert. Et puisqu'"un homme n'est jamais un individu", c'est qu'il est "totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la retotalise en se reproduisant en elle comme singularité. Universel par l'universalité singulière de l'histoire humaine, singulier par la singularité universalisante de ses projets" (Sartre, 1971a:7).

On dira alors que les seules totalités sont produites. Une totalité est l'objet d'une totalisation. Comment alors totaliser le sens produit pour qu'il renvoie à l'unité signifiante? Puisque c'est par là seulement que se pose la question de la valeur à laquelle se réduit la question du sens.

8 On ne pourrait en effet situer Sartre dans la lignée des philosophies du soupçon (Kant, Marx, Freud, Nietzsche) qui reposent pour le moins sur une "déconstruction du sujet". Sartre nous apparaît au contraire comme un sur-investissement du sujet, l'envers de cette époque du "mirage linguistique" (Pavel, 1988) où tout a pu sembler jouer par la simple prise en compte du langage.

Par exemple, le langage est là où la conscience rencontre autrui, cette autre conscience. Voilà pourquoi Sartre a semblé accepter que le langage soit déjà signifiant, dans la mesure seule où il renvoie à la totalisation d'autrui. Le sens est échangeable d'une praxis à l'autre. Nous l'avons vu plus haut, l'écriture comme la lecture apparaissent à Sartre à l'horizon d'une époque - c'est peut-être la plus grande différence avec l'ouvrage sur Genet - vécues dans le malaise, le mal d'être, d'où le ressentiment chez Gustave, mais aussi le sens de l'écrit puisque très jeune, 13 ans, il

est tourmenté par l'urgent besoin de se connaître, de déchiffrer ses passions tumultueuses et d'en trouver les causes. Mais il est ainsi fait qu'il ne se comprend qu'en s'inventant. Ainsi, dès cette époque, la littérature est son salut [...] (Sartre, 1971a:220).

Ce sera "une réflexion qui imagine": là, la conscience imageante se donne l'écriture comme exil mais aussi comme création d'*être*. L'ipséité se dévoile en ce qu'elle cherche l'*ethos*.

Dans le monde social des signifiants-signifiés, l'Ego de Flaubert peut fort bien sauter hors de lui pour animer au-dehors un personnage étranger [... pour] dire alors: *c'est moi* [...] Etrange liaison de l'auteur à soi-même (Sartre, 1971a:174)⁹.

L'Ego de Flaubert est accessible dans la mesure où l'ipséité est truquée, thème sartrien par excellence (Sartre, 1964b:203,211): on n'enlèvera rien à l'affirmation du libre rapport à soi qui est le niveau purement formel, bien qu'essentiel et irréductible; mais là, ce rapport est comme séparé, court-circuité, absorbé dans le "destin" d'une famille, ici la famille Flaubert, là la famille Schweitzer, donc domestiqué, en partie. La structure même de l'Ego va apparaître comme produit d'une affirmation spontanée, au creux de soi, ce qui autorise à une réflexion transcendantale (en apparence), du désir d'affirmation, la négativité profonde, l'affirmation profonde du refus. Mais cela dans le destin même qui est imposé à ce qui fait

9 Circuit de l'ipséité. Nous y voilà revenus. C'est la caractéristique, poursuit Sartre, du "rapport très défini de l'écrivain à l'écriture et tout un secteur des lettres" (Sartre, 1971a:174). *Le roman Flaubert* est au fond le *roman Sartre*, l'obsession biographique est autobiographie, *Les mots* (Burgelin, 1972:117-118).

l'être de... Flaubert, ce qui le pousse à jouer¹⁰ plus qu'à vivre ce qu'il sent, comme s'il s'agissait d'euphémiser le réel:

Souffrant, il joue la souffrance pour ne plus souffrir: cris et gesticulations l'en divertissent tout en prétendant la signifier; il se dépense jusqu'à s'épuiser. Le but? Puisqu'il ne peut échapper à son Destin calamiteux et puisqu'il met son orgueil à se déchirer - *comme l'exige aussi son ressentiment*¹¹ - il fera en sorte que le malheur poussé à son comble (c'est-à-dire, en vérité, mimé avec vigueur) se transforme de soi-même en norme indifférente [...]. C'est fuir en avant. Etrange comportement: un vrai malheureux souffre dans l'insincérité. Ne nous étonnons pas trop, cependant: on peut mourir de chagrin, mais nul ne souffre sans triquer (Sartre, 1971a:281).

Flaubert, c'est l'imaginaire et il ne peut qu'opposer des faux refus, une négativité à demi. En réalité, Flaubert ne peut agir sur le plan objectif de l'histoire et même la "littérature chez lui est truquage". En fait, Gustave joue à sentir plus qu'il ne sent. L'enfant a cherché l'issue, l'adulte en a hérité (Sartre, 1971a:51-71, 656-657, 314sq; 1960:45-49). Son imaginariété est aussi sa faiblesse: c'est que Flaubert ne peut vivre sa sensibilité. La crise de 1844 serait, selon Sartre, l'expression de cet imaginaire toujours hypothéqué par l'intentionnalité. Il n'a jamais cessé de glisser et de remonter. Mais sa faiblesse est aussi le sens de son génie. On ne peut que se rappeler, à propos de Genet, ce que Sartre avait à dire dans sa "*prière pour le bon usage de Genet*":

Faire voir cette liberté aux prises avec le destin, d'abord écrasée par ses fatalités puis se retournant sur elles pour les digérer peu à peu, prouver que le génie n'est pas un don mais l'issue qu'on invente dans les cas désespérés [...] (Sartre, 1952:645).

La liberté, y est-il affirmé, est le sens même qu'on doit attribuer à tout individu, le sens

10 On sait que l'enfant Sartre est truqué, qu'il copie ce qu'il lit, comme s'il avait cherché à donner un sens à cette enfance, mais dans une compréhension qui s'épuise dans un vécu inépuisable. A ce compte, l'origine est toujours à compenser dans des médiations à produire. Voilà un sens à donner à l'essoufflement, l'échec de l'étude sur Flaubert.

11 C'est moi qui souligne.

même de son individuation. Mais si l'ego est réduit, rien n'autorise pour autant à retrouver dans le champ transcendantal impersonnel, comme chez Deleuze (1969:122sq) et Foucault à sa façon (Foucault,1975; Deleuze,1990:153-154) des singularités pré-personnelles, pré-individuelles. C'est une conscience qu'on retrouve et qui est conscience *de soi*, ce qui, à l'horizon de la pensée française, ne laisse aucune prise à l'inconscient, même à ce qu'une conscience d'objet soit prise dans un réseau, fût-il de non-conscience, comme nous y invite Durkheim. Cela pose un problème pour sortir du solipsisme. Soit n'est pas Autrui, Autrui est au bout de ma conscience. Autrui (Deleuze,1969:350sq) n'est pas constitutif de ma conscience. Aussi, on ne supprime pas vraiment le solipsisme¹². Ce que rajoute l'étude sur Flaubert à la théorie de l'*ego*, c'est la présence de l'Autre dans la constitution originelle, la protohistoire qui est aussi constellation où "je suis les autres", l'idée même d'une préfabrication. Mais il n'en demeure pas moins que l'intentionnalité demeure, comme cette pointe infinitésimale, pointe irréductible qui pourrait ressembler comme à ce foyer de convergence dont parlait Kant, mais sur un tout autre plan puisque pour le philosophe de Königsberg, il y a un arrière-fond au *je pense*, l'aperception est comme débordée par l'apparence transcendantale: chez Sartre, rien derrière, les destins sont court-circuités.

2.1 *Les destins court-circuités et procès de mise en valeur*

Sartre parlera, comme nous l'avons souligné, d'un "destin", d'un "*fatum*" (Sartre, 1971a:305sq):

Le Fatum est un vouloir obscur qui sillonne nos vies et va de leurs fins prévues à leurs commencements: les jeux sont faits d'avance [...] dans toute vie, un grand ordonnateur a travaillé d'avance l'Umwelt, ses ustensiles et ses circonstances de

12 Est-ce l'influence de B. Levy, une magouille sur un vieil homme aveugle... mais Sartre en 1978 a opéré un revirement majeur, qui "change tout". Plus de séparation ontologique des consciences comme au niveau de *L'Etre et le néant* et de *La Nausée*, mais "ontologiquement, les consciences ne sont pas isolées, il y des plans où elles entrent les unes dans les autres: il y a des plans communs à deux ou à plusieurs consciences différentes. Alors, ça change tout" (Sartre,1979:15). Nous n'accorderons que peu de valeur à ce revirement que la cécité a peut-être influencé plus que tout autre chose. D'autres ont parlé de cette sale période (Siegel,1988; Beauvoir (De),1988).

manière que chaque désir soit suscité dans l'instant même où l'organisation des entours le rend le plus inopportun (Sartre, 1971a:391).

D'ailleurs Autrui est toujours présent comme intentionnalité Autre, "pas de *Fatum* sans intention humaine" (Sartre, 1971a:391). Mais même sans Autrui, je puis m'apparaître Autre: ma physionomie, par exemple, qui m'échappe puisqu'elle est "inertie" (Sartre, 1971a:308). Mais cette inertie est "vécue" et

du coup le matériau de l'expression devient lui-même expressif [...]. Labourée par les significations, cette chair leur donne à toutes sa singularité, son irréductible matérialité; *elle participe, du coup, à l'intentionnalité générale*¹³ et paraît, dans sa structure même, la manifestation d'une intention profonde (Sartre, 1971a:308).

Destin? Le mot est récupéré. Rappelons ce que nous avons dit du rapport de l'en-soi au pour-soi, qu'il était prétexte à la finalité signifiante du pour-soi. Nous avons vu à propos de l'*ego* ainsi que de l'*imaginaire* la même corrélation. Ici, par exemple, la physionomie,

matière déterminant la forme, sourire des profondeurs entrevu sous les sourires de surface, on dirait que c'est l'inertie de l'être se manifestant comme choix [...] chacun, à quarante ans, est responsable de son visage (Sartre, 1971a:309).

Mais nous ne choisissons pas absolument. En effet. Mais la responsabilité demeure. C'est le cas pour Marguerite, dans *Isambart*, "laide à faire peur" (Sartre, 1971a:302).

Libre arbitre? Non car elle ne peut faire [que le mal] ne soit et qu'il ne motive toutes ses conduites. Mais *serf arbitre* certainement: car tant qu'elle ne se tue pas, elle est complice de la décision maligne qui l'a engendrée; mieux, elle *est* cette décision même se continuant dans la liberté [...] y demeurant comme Destin (Sartre, 1971a:310)¹⁴.

13 C'est moi qui souligne.

14 On retrouvera dans le Saint-Genet une structure analogue où, malgré tout, le choix demeure, notamment chez ceux et celles qui "n'ont pas d'autres ressources que de vouloir ce qui est" (Sartre, 1952:72,63sq,74sq). La liberté demeure, comme le point de la ligne qui *n'est pas*, quoique étant irréductible.

Gustave est comme nous tous, travaillé. On retrouve, nous dit Sartre, chez lui une constitution originelle, une absence de projet primaire, comme à l'ivresse du projet de Genet qui lui, "n'avait pas d'autre choix" (Sartre,1952:63): être ce qu'on a fait de lui. Une privation originelle devient comme une nature, absence de projet primaire¹⁵. Mais cette nature est naturée. La structure intentionnelle est bouleversée, tirée vers le bas, soit. Mais elle demeure. Bien sûr, le premier âge détermine mon champ, qui est celui de l'intentionnalité qui sera "reprise". Au premier âge nous dit-on, "l'organique et l'intentionnel sont confondus" puisque "ainsi le sens est matière et la matière sens".(Sartre,1971a:54) Mais le réseau des autres nous introduit par le langage, là où le projet se donne sa propre transparence qui va buter sur Autrui. "Le langage c'est *moi* et *je* suis langage [...] le langage exprime la relation humaine mais c'est la relation des hommes qui va chercher les mots"(Sartre,1971a:22). Toutefois, au niveau élémentaire, avant la transparence du pour-soi, on retrouve le projet.

De fait, tout animal humain - je dirai même tout mammifère - qu'il parle ou non, ne peut vivre sans entrer dans le mouvement dialectique du signifiant et du signifié. Par cette simple raison que la signification naît du projet (Sartre,1971a:28).

Au premier âge, il est parlé puisque l'Autre en lui s'est intériorisé. Mais il est aussitôt repris par un *sujet*. Du pour-soi à l'*ethos*, du sujet à l'ego, une dialectique de constituant à constitué. Mais la constitution s'opère sur un terrain "dur", dans une tension:

D'une certaine manière, si toute personne singulière a, par elle-même, la structure du signe et si l'ensemble totalisé de ses possibles et de ses projets lui est donné comme son sens, le dur noyau sombre de ce sens est la petite enfance: l'apathie reçue, vécue, consolidée des deux premières années soutient de *l'intérieur* l'activité passive et toutes les conduites de ressentiment, elle est tout à la fois la matière du signe, l'opacité du signifié [...] et la délimitation intérieure du signifiant (Sartre, 1971a:54-55).

15 L'absence d'amour est à la base de la névrose; ainsi Flaubert fait partie d'une "série", le manque d'amour l'a constitué "idiot", une idiotie "continuée" jusqu'au génie littéraire que nous savons (Sartre,1971a:57sq).

L'ego apparaît comme un destin face à la libre conscience, le passé condensé en lui: la préhistoire conditionne la protohistoire et façonne ce signifiant qui fait l'histoire dans la mesure même où, pour reprendre une expression de la *Critique*, il la subit:

Il est des hommes que l'histoire a forgés beaucoup plus que la préhistoire [...]. Aussi bien ne sont-ils plus tout à fait singuliers: on les trouve au carrefour de l'individuel et de l'universalité (Sartre, 1971a:55)¹⁶.

L'enfance façonne, on n'en sort pas et Gustave moins encore que quiconque: "Une vie, c'est une enfance mise à toutes les sauces". Nourrisson, nous sommes pénétrés, nous intériorisons notre propre mère. L'amour reçu (ou non) et qui "englouti au plus profond de ce corps, devient la structure *pathétique* de l'affectivité" (Sartre, 1971a:58); un dispositif reçu devient la structure intentionnelle que j'aurai à être, même si, à la limite, "inévitabile malédiction", la solution consiste à "prendre la contingence originelle pour but final de la rigueur constructive" (Sartre, 1971a:60). C'est que, engloutie, perdue, tout ce qu'on voudra, cette contingence est reprise par *un réseau signifiant*, le pour-soi. Ce qui n'est pas le cas pour le mammifère. Si Sartre accepte la théorie de l'évolution et ses niveaux d'organisation (Sartre, 1960:149sq), le passage du mammifère à l'homme l'autorise *a fortiori* à préserver l'humanisme de départ:

Quand il s'agit de la personne humaine, le hasard est lui-même production de sens; cela veut dire *en général* que l'existence assume la facticité sans parvenir à la fonder, que tout individu doit pouvoir apparaître comme *homme de hasard* (Sartre, 1971a: 59-60).

Tout, l'univers entier est repris en moi, par moi, dans ma contingence originelle, repris par une unité signifiante (Sartre, 1971a:60). Chez nous, entendons notre finitude,

la totalisation perpétuelle surgit comme une défense contre notre détotalisation permanente qui est moins une franche diversité qu'une unité effondrée. Dans la réalité humaine, en effet, le multiple est toujours hanté par un rêve ou un souvenir d'unité

16 Preuve peut-être que le conditionnement est admis dans la mesure de la "valeur" du dépassement, que la question du sartrisme est plus éthique qu'épistémologique (Sartre, 1967:95).

synthétique [...]. La totalisation est [...] une entreprise intentionnelle et orientée de réunification (Sartre, 1971a:653,653sq)¹⁷.

C'est dire qu'une vie s'étend dans l'étirement du façonnement. La détermination originelle est prophétie. Avant que d'être sorti du ventre de la mère, son être l'attendait déjà, Gustave serait cadet (Sartre, 1971a: 112sq). L'unité de sa personnalisation est un toujours-déjà-là dans la mesure où le cadre de constitution l'attend, telle une *case vide* (Deleuze, 1973:321-328; Petitot, 1985:69-70), comme diraient les structuralistes. L'objectivité de sujet existe avant même que le réseau de son ipséité ne le dévoile à lui-même dans son essence¹⁸, il en fera sa nécessité, ne pouvant être autre ou autrement, une nécessité dans la vision *a posteriori* qu'une saisie progressive doit nous découvrir comme reprise, perpétuel dépassement, liberté. Le hasard ne peut être alors que redoublé, joué¹⁹. Non-réversibilité ici du sujet comme du désir: le monde est "fiat". Pas de choix quant à la contingence. Même le suicide la présuppose. L'ipséité est rongée en même temps qu'elle surgit et ronge elle-même: ma liberté est pure mais presque nulle si j'entends par là une sorte de synthèse idéale. *Ce serait sans valeur*. Mais voilà,

l'objet propre de la liberté c'est la valeur. Il importe peu qu'on la considère comme un idéal irréalisable ou comme l'être de ce qui est au-delà de l'être: de toute manière, elle est ce qui doit être, elle n'est jamais ce qui est. Ainsi *s'oppose-t-elle au fait*

-
- 17 Sartre précisera d'ailleurs, contre l'intellectualisme kantien, que c'est le vécu qui oriente, non des catégories (Sartre, 1971a:653-654).
- 18 Voilà tout autant d'aspects qui pourraient laisser croire à une rupture avec son ontologie, et que Sartre a intégré la désacralisation du sujet. Mais il n'en est rien, comme le présent chapitre tente de le démontrer: "Sartre se tient toujours au bord de l'abîme, et se garde bien d'y tomber; il patrouille aux alentours de la zone interdite, débusque tous les barbelés et les fait sauter à la grenade, mais n'entre pas. Défense d'entrer sous peine de mort: l'implosion menace. C'est ce qu'on appelle trivialement *tourner autour du pot*" (Clément, 1990:55).
- 19 "Le coup de dés n'abolira jamais le hasard car il contient le hasard dans son essence pratique; et pourtant le joueur fait un acte, il lance ses dés d'une certaine manière, il réagit [...] aux numéros qui sortent et tente dans le moment qui suit, d'utiliser sa bonne ou sa mauvaise fortune: c'est nier le hasard et, plus profondément, l'intégrer à la *praxis* [...]" (Sartre, 1971a: 60).

comme le non-être à l'être (Sartre,1952: 414)²⁰.

L'ontologie fait son lit dans la matérialité du vécu même si et surtout si sa réalité lui vient "du dehors":

Il apprendra l'Autre par les privations qu'on impose plus que par les sourires qu'on lui fait. Pour peu que l'organisme y soit par lui-même disposé, cet enfant sans amour et sans droits [...] s'abandonne aux mains diligentes qui le triturent et aux remous subjectifs d'une sensibilité "pathétique" [...]. Dès les premières années, les circonstances le conduisent à s'enfermer en soi [...] la sensibilité sera son domaine. On l'y emprisonne; plus tard il s'y confirmera par dignité (Sartre,1971a:138).

Expérience du corps et signification de son enveloppe d'origine, l'amour; voilà le fondement de la valeur pour chacun de nous. La conscience (de) soi et du monde n'autorise, par manque d'amour²¹, à s'arracher, à transcender, que par le jeu de subir les affections. Aussi, le pathétique (Sartre,1971a:138sq) chez Gustave, devient le fondement de ce que Sartre appelle *activité passive* (Sartre1971a:146sq): "Quand la passivité est la seule forme concevable de l'action, il faut subir l'ipséité comme être autre" (Sartre,1971a:153). C'est le "retournement masqué de l'action imposée contre ceux qui l'imposent (Sartre,1971a:146)". Il s'agit de laisser se développer *en soi* l'entreprise de l'Autre ce qui, dans le circuit de l'ipséité, est reprise de la contingence. Coupé par manque d'amour, l'enfant est séparé des autres, l'avenir est un destin "et, du coup, le *pathos* au lieu d'être l'absolue présence à soi, devient le moyen de *s'offrir-ému-au-regard instituant*" (Sartre,1971a:670). Mais qu'on ne se trompe pas ici sur cet "*estranagement*"²², le cogito conserve son plein droit, "la présence à soi du vécu, donc la possibilité permanente d'un *cogito* réflexif, est indéniable" (Sartre,1971a:670). L'autre agit comme s'il se situait dans ma conscience. C'est qu'il structure le champ de mon ipséité,

20 Perspective cartésienne, il va sans dire: "Dans sa vie privée [Genet] accède enfin à la vertu qui lui ressemble, à la générosité, sa vertu. Je la mets assez haut, pour ma part, parce qu'elle est à l'image de la liberté, comme Descartes l'a vu" (Sartre,1952:639).

21 "L'amour enseigne; s'il fait défaut, c'est le dressage" (Sartre,1971a:146).

22 "Lacan traduit ainsi le terme freudien de *Unheimlichkeit*" (Sartre,1971a:26). "Et *l'estranagement* n'a qu'une explication: il n'y a ni commune mesure ni médiation entre l'existence subjective de Gustave et l'univers des significations [...]" (Sartre,1971a:26).

détermine mes possibles et entre soi et l'autre s'institue une circularité où se fonde l'*Ego*. Puisque je suis intériorisation de l'autre, autrui fournit en quelque sorte l'appui à la visibilité que j'ai pour moi et me permet de rencontrer l'autre, de le penser parce que toujours déjà là. S'agit-il d'une structure transcendantale? Est-il immanent au circuit de mon ipséité ou à l'horizon comme structure de l'altérité?

3.0 Autrui et langage

On ne saurait trop insister sur l'importance du langage chez Sartre. C'est par le langage qu'on passe dans *L'Idiot* de la constitution à la personnalisation (Sartre, 1971a:649sq). On y découvrira l'importance de la voix sur laquelle Sartre fonde sa thèse sur l'imaginarité du vocable et plus profondément sur le rapport au sens à partir duquel la théorie littéraire flaubertienne se dévoilera. La voix ne peut être objet d'une saisie compréhensive (Sartre, 1960:187) si elle n'est pas soutenue - classicisme oblige - par une Idée en acte, puisque

à chaque instant, n'importe où, dans l'anonymat, on fabrique un système de paroles, il se transmet de bouche à oreille et, pour finir, il ne peut manquer de venir se déposer en moi [...] une pseudo-pensée se perpétue dans ma tête [...] et sur quoi donc ces êtres impénétrables [...] pourraient-ils tomber d'accord sinon sur *rien*? L'épaisse matérialité de la "bouchée intelligible" s'accompagne d'une absence, d'un néant qui n'est autre que la signification [...] ce que nous appelons réflexion n'est qu'un renvoi du langage à lui-même, un pli dans le système des mots (Sartre, 1971a:619).

Ce langage, c'est l'homme se désignant comme "projet":

Le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera [...] comme son fondement originel et sa structure même [...] [...] Dans l'effort pour retrouver la source de tout signe et par conséquent, de toute objectivité, le langage se retourne sur lui-même pour indiquer les moments d'une compréhension perpétuellement en acte puisqu'elle n'est rien d'autre que l'existence elle-même (Sartre, 1960:106).

Aussi, la compréhension, l'intellection, l'existence, sont autant de conduites signifiantes par

où l'homme s'annonce. Conscience et conscience de comprendre (Sartre, 1947:217), voilà le sens. Le langage est "être-pour-autrui, le fait qu'une subjectivité s'éprouve pour l'autre" (Sartre, 1943:440). En fait, je suis langage (Sartre, 1943:441), le "langage n'est rien que l'existence en présence d'autrui" (Sartre, 1947:219). L'antériorité de l'autre, voilà ce qui rend possible le langage et si, en effet, la *structure autrui* est l'origine et le sens de mes possibles, c'est que j'adhère sans réserve ni médiation à cet être que je suis pour autrui. En fait, la certitude que j'ai de lui va de pair avec celle que je représente pour lui. Ce qui veut dire ici "maintenir la priorité du cogito [...] de l'expérience immédiate d'autrui" (Sartre, 1947: 220). Pour fonder l'universel, je devrai attester que je n'existe que par et pour l'autre. Voilà Autrui, nécessaire et indubitable. Mon extériorité découverte me le découvre.

La conscience posséderait cette dimension de l'autre qui me révèle tout en m'apprenant que je possède une dimension qui n'est pas de moi et que je dois assumer. Mais cette dimension, elle ne le possède pas en elle-même²³ car

la présence d'autrui à ma conscience [...] est incompatible avec l'attitude réflexive: dans le champ de ma réflexion, je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même [...] (Sartre, 1943:266).

Contrairement à autrui chez Deleuze et chez Husserl à sa façon (Husserl, 1969:74-129; Schutz, 1959:342,348sq), autrui chez Sartre n'est pas constitutif de mon être. Le surgissement d'autrui est celui d'une liberté qui m'échappe (Sartre, 1943:481):

Dans l'épreuve de l'être-pour-autrui, le surgissement d'une

23 Chez Deleuze, le discours prend sa possibilité dans la mesure même où j'existe par et pour l'autre. Mais le sujet est décentré (Deleuze, 1972a:197; 1990:201). La structure autrui est une "structure propre" de la conscience une "spécificité irréductible" tant au champ de l'objet qu'à celui du sujet (Deleuze, 1969:355sq). La structure en question, libérée elle aussi de l'ego (Deleuze, 1969:124-126), fait d'autrui un *a priori* qui conditionne le champ de perception: autrui est expression d'un monde possible et il "apparaît comme ce qui organise les Éléments en Terre, la terre en corps, les corps en objets, et qui règle et mesure à la fois l'objet, la perception et le désir" (Deleuze, 1969:370). On distinguera alors cette structure *a priori*, en quelque sorte transcendantale et les éléments au devant, celui-ci, celui-là, ces autres; la condition, dira Deleuze, se refuse au conditionné. Autrui alors est bien condition de "l'existence du possible en général" (Deleuze, 1969:369).

dimension d'être concrète et réelle est la condition de l'épreuve même, l'expérience du nous sujet est un pur événement psychologique et subjectif en une conscience singulière, qui correspond à une modification intime de la structure de cette conscience mais qui n'apparaît pas sur le fondement d'une relation ontologique concrète avec les autres et qui ne réalise aucun "mitsein" (Sartre, 1943:497).

Ainsi, autrui a une présence continuée, il est ce par quoi je deviens objet. Toujours à l'horizon de la Représentation, la *Structure Autrui* dépend pour Sartre du regard, elle est en quelque sorte le regard. "Par le regard d'autrui, je fais l'épreuve concrète qu'il y a un au-delà du monde. Autrui m'est présent sans aucun intermédiaire comme une transcendance qui n'est pas mienne" (Sartre, 1943:329). Virtuel ou réel, ce regard forme la "condition nécessaire de toute pensée que je tenterais de former sur moi-même. Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté [...]" (Sartre, 1943:330). Source du langage, l'autre est seul à même de faire en sorte qu'il y ait problème. Et alors, il faut qu'il soit donné comme dimension de mon être car la liberté d'autrui, c'est ce qui me sépare de moi dans la limite même de ce qui me fait être autrui. Autrui est autre sans être autre: il s'agit en effet "de mon être tel qu'il s'écrit dans et par la liberté d'autrui" (Sartre, 1943:320). Echapperai-je à cette dimension? Certes, par la négation qui est mouvement du pour-soi, je puis refuser ce "non-moi", en faire un pur dehors, le réduire au mode de l'en-soi.

3.1 Autrui comme horizon du procès de néantisation

Seul encore un néant d'être peut réaliser cette négation (Sartre, 1943:333):

Par quoi il ne faut pas entendre qu'un *moi* vient habiter notre conscience, mais que l'ipséité se renforce en surgissant comme négation d'une autre ipséité et que ce renforcement est saisi positivement comme le choix continu de l'ipséité par elle-même comme *la même* ipséité et comme *cette ipséité même* (Sartre, 1943:343).

Soi-même, c'est le "refus de l'autre" puisque je n'ai pas d'être, de "moi-même"²⁴. Le pour-soi possède donc la structure autrui, mais elle n'est pas constitutive bien qu'elle forme une question dont l'origine est encore ici le néant:

Le pour-soi, comme soi-même, enveloppe l'être d'Autrui dans son être en tant qu'il est question dans son être comme n'étant pas Autrui [...]. Pour que la conscience puisse n'être pas Autrui [...] il faut qu'elle ait à être elle-même et spontanément ce *n'être pas*" (Sartre,1943:343).

Dans le circuit de l'ipséité, le néant fonde l'être et se rejoint par négation "dans le soi-même". Je ne suis pas objet bien que je puisse apparaître comme tel. D'abord sujet, "dans la mesure même où mon prochain est objet à mes yeux" (Sartre,1952:652). En fait il faudrait dire ni sujet, ni objet ou objet seulement pour le regard objectivant. Quant à la notion de sujet, elle serait de trop pour une théorie du néant qui joue sur la tension propre à l'ipséité: "Ce n'est ni la subjectivité proprement dite ni l'objectivité mais le rapport de l'une à l'autre" (Sartre,1952:653).

On ne peut pousser à l'extrême ni dans un sens ni dans l'autre: nous ne saurions être tous objets que ce ne soit pour un sujet transcendant, ni tous sujets que nous n'entreprenions d'abord l'impossible liquidation de toute objectivité (Sartre,1952:652).

On doit dire, rappelant les principes de l'ontologie du néant, qu'il y a comme une fuite qui me révèle tant mon aliénation que la possibilité de m'en échapper. Autrui ce n'est pas ce "moi" dont il a l'intuition, pas plus que je ne suis ce moi dont j'ai l'intuition. Le pour-autrui ne peut être une structure ontologique du pour-soi (Sartre,1943:324,325). Je suis une existence en tension me révélant pour, pour-soi et pour-autrui. Je me réalise dans le malaise. Mon être-pour-autrui me fait chuter dans l'absolu de l'objectivité, un vide pour moi puisque l'objet que je suis m'échappe, et cela, dans le "malaise", en un "arrachement" vécu à l'unité ek-statique du pour-soi, [une] limite que je ne puis atteindre et que pourtant je suis"

24 "Les moi-mêmes sont des "âmes habitées". Je puis tout au plus dire "je suis soi-même", "j'existe". "Plénitude d'être, impossible à réaliser. Le néant fonde l'étude de l'homme." Sartre, cité de mémoire.

(Sartre, 1943:372).

Je me fais transcender par l'autre alors que je suis moi-même transcendance, identité arrachée à elle-même, d'autant plus aliéné qu'il m'est impossible de rejoindre cet objet pour l'autre et que je ne puis m'aliéner à moi-même; la tentative est vaine, je suis pour-soi. Ainsi Genet ruse-t-il dans sa tentative de se hausser à la beauté du Crime, du Mal comme Rituel, puisqu'il ne peut réaliser *pour lui* l'objet qu'il est pour les autres, aussi "s'identifie-t-il à un objet particulier et matériel qui serait en butte à leur haine: alors il pourrait *se voir*, il verrait *l'objet qu'il est* [...]" (Sartre, 1952:541).

Impossible identité, tension, creux au sein même de l'ipséité, perceptible par le *se* de se voir ... C'est un jeu de *qui perd gagne* parce que la subjectivité se masque de l'impossible à réaliser, se réalisant par là. Aussi, si "l'inertie de la matière figure une morgue invincible [...] pourtant cette matière est hantée par une âme" (Sartre, 1952:542). Heidegger aurait vu juste, la Dasein a quelque chose de "lointain" qu'il ne peut rejoindre. C'est au-delà de la corporéité que la conscience existe. Le corps n'est pas une relation de pure extériorité (Deleuze, Guattari, 1980:309sq; Deleuze, 1969:133sq). Mon rapport à autrui exigera alors une "négation interne" (Sartre, 1943:388). Il me faut saisir autrui

comme ce pourquoi j'existe comme objet; le resaisissement de mon ipséité fait apparaître autrui comme objet dans un second moment [...] l'apparition du corps d'autrui n'est donc pas la première rencontre, mais, au contraire [...] un épisode [...]; [...] autrui existe pour moi d'abord et je le saisis dans son corps ensuite (Sartre, 1943:388-389).

Autrui comme moi est transcendance transcendée, "transcendance objet", il "ne saurait être un concept constitutif du monde" (Sartre, 1943:389). Toujours dans le circuit de l'ipséité, l'intersubjectivité est relationnelle en se fondant sur un rapport de négation: autrui c'est du moi-non-moi, négation intime au coeur de l'intériorité intentionnelle, c'est-à-dire dont l'être est d'être porté vers. Le pour-soi

est cette négation en tant qu'il se choisit comme finitude [...] Cet arrachement même [...] fait qu'il y a un autrui

(Sartre,1943:330-331).

La liberté trouve là, dans l'autre, sa véritable limite, "j'existe dans une situation qui a un dehors et qui de ce fait même a une dimension d'aliénation" (Sartre,1943:608)²⁵ sans que je puisse agir directement sur cette dimension. Moi-Autruï, nous nous attribuons une essence sans que nous puissions vraiment récupérer cette forme d'être qui nous colle à la peau, comme si, là, le pour-soi coulait dans l'en-soi, ce qui ne saurait être puisqu'il est néant. Mais le surgissement d'autruï, nous dit Sartre, "atteint le pour-soi en plein coeur", fige toute tentative de fuite. Pourtant, il demeure comme fruit de l'imaginarité un perpétuel ailleurs. Aussi, le double aspect d'avoir à se protéger d'autruï comme d'avoir à l'utiliser dans la totalisation est le corrélat d'avoir à poursuivre mon être en une fusion impossible. Alors le problème du pour-soi serait au fond celui d'une subjectivité qui tente d'assumer son objectivité.

Il n'y a pas de négation du corps qui est une sorte d'intermédiaire entre les consciences, comme chose du monde. Si autruï ne doit pas être posé comme réalité nouménale mais tout en étant certain (Sartre,1943:269) et non réductible à une "représentation", un autruï se *référant* à d'autres phénomènes (Sartre,1943:269sq), c'est à dire qu'il ne serait ni induit ni déduit, la question est alors de savoir comment reconnaître cette inviolable conscience autre, autruï non-moi-non-objet, tout en préservant en même temps cette distance entre les consciences, puisque chaque conscience est "surgissement vers autruï" et que "c'est à la lueur du concept d'autruï que l'expérience s'interprète" (Sartre,1943:279)? Hors de la connaissance plutôt que du champ de la représentation, la conscience existe à vide²⁶, ne pouvant être bornée que par elle-même. Le problème, pour parler le langage de *L'essai sur la transcendance de l'ego*, est de savoir comment une conscience, si elle tourne à vide, peut être affectée par d'autres champs transcendants. La réponse ne semble pouvoir se situer qu'en dehors de toute représentation. La connaissance n'est pas la mesure de l'être et mon rapport

25 Sartre ontologise ainsi l'aliénation, ce qui a comme efficace de la récupérer.

26 Ce pourquoi elle devient *pur regard* lorsque l'on fait jouer le *regressus* jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien derrière.

à autrui pas autre chose d'abord qu'un rapport d'être. Alors? Si la réponse se donne en effet au dehors d'une représentation, il n'est pas dit pour autant que l'on échappe au régime de la Représentation. Rappelons-nous d'abord le point de départ: le Cogito.

L'être de ma conscience est rigoureusement irréductible à la connaissance, alors que je ne puis transcender mon être vers une relation réciproque et universelle d'où je pourrais voir comme équivalent à la fois mon être et celui des autres [...]. Le seul point de départ sûr est l'intériorité du cogito [...] chacun doit pouvoir, en partant de sa propre intériorité, retrouver l'être d'autrui comme une transcendance qui contienne l'être même de cette intériorité (Sartre, 1943:288-289)²⁷.

Aucun Mitsein ne fera "cesser le scandale de la pluralité des consciences". Coexistence ontologique sans possibilité d'un "être-avec ontique" (Sartre, 1943:293). Du cogito à autrui, un rapport de fondation, et dans le champ transcendantal de l'agir, un dépassement de soi vers l'autre. Le cogito encore. C'est lui qui conclut l'article de 1944 sur Parain (Sartre, 1947:223) et soutient l'article sur Ponge (Sartre, 1947: 226sq). "L'efficacité, l'éternité du *cogito*, c'est précisément qu'il révèle un type d'existence définie comme *présence à soi sans intermédiaire*" (Sartre, 1947:218)²⁸. Voilà ce qui doit permettre la reconnaissance du problème d'autrui comme nécessité contingente, constitutive de mon être.

Si autrui doit pouvoir nous être donné, c'est par une appréhension directe qui laisse à la rencontre son caractère de facticité, comme le *cogito* lui-même laisse toute sa facticité à ma propre pensée, et qui pourtant participe à l'apodicticité du *cogito* lui-même, c'est-à-dire à son indubitabilité (Sartre, 1943:307).

Pour ne pas occulter mon rapport à autrui et garder libre le champ transcendantal dont, à l'évidence, l'enjeu était de faire son lit au cogito, on dira que la *rencontre* possède un

27 Comment ne pas voir, en symétrie avec Descartes, le solipsisme épistémologique que nous avons vu à l'origine de la Représentation.

28 C'est moi qui souligne.

caractère irréductible²⁹: il ne saurait être question de constituer autrui sous le mode d'un *a priori* constitutif de la conscience. Objection faite à Husserl pour l'ego transcendantal, à Hegel pour sa conscience abstraite (Sartre, 1943:295), à Heidegger enfin pour le *mitsein* qui introduit un *être-avec* ontologique et brouille la pureté du cogito (Sartre, 1943:302). En chaque cas, on cherchera à rendre impossible une structure ontologique qui n'établirait pas comme certitude première la présence "concrète et indubitable de tel ou tel autrui concret". C'est dire que s'il y a une expérience de l'autre comme il y en a une du cogito, elle ne peut se constituer que par la garantie absolue de la pluralité des consciences, leur *séparation ontologique*. Autrui joue sur mon expérience mais il demeure une transcendance qui me conditionne de l'extérieur, non comme une relation *a priori*. Le problème consiste donc à définir le champ de cette intériorité qui me livre autrui bien que la contingence de cette rencontre demeure irréductible: ce sera le cogito (Sartre, 1943:308), le seul *a priori*. Et bien qu'Autrui, ne soit pas un *a priori*, il apparaît comme par dessous, limite la vie interne du pour-soi qui est toujours déjà renvoyé à l'autre. *Le regard*, voilà l'élément qui fonde chez Sartre l'ouverture à, une vérité d'autrui qui intéresse *l'être* du pour-soi mais du *point de vue* ontique, le *point* étant ontologiquement vide. Aussi, dans le regard se découvre le lien nécessaire entre l'intentionnalité du pour-soi (pré-réflexif) et la découverte réflexive des deux négations, être-pour-autrui et voir autrui. Retrouvons une fois de plus le problème de *L'Essai sur la transcendance de l'ego*.

Si, en effet, je ne peux réduire au pour-soi mon être-pour-autrui bien qu'il soit condition de rencontre, c'est que mon être-objet, le moi, qui tombe sous le regard de l'autre, est bel et bien réel, *mais* dehors, "un dehors assumé et reconnu" comme mien. L'autre limite ma

29 Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne renvoie à toutes les contingences qui forment le réseau des nécessités de l'histoire, que Sartre élimine la possibilité d'une réciprocité, une sorte de conscience hégélienne: "Quant à la réciprocité absolue, elle est masquée par les conditions historiques de classe et de race [...]". Il y donc une réciprocité possible. La morale du Nous avait-elle déjà ses assises? Et nous aurions à revenir sur la thèse concernant la cécité et la sénilité de Sartre. Nous ne pouvons répondre à ces questions ici. Rajoutons simplement que ce qui joue ici, concerne la question des médiations qui exige, comme nous le verrons, un centre médiateur. C'est là le seul sens à donner à la phrase de la préface de *L'Idiot I* concernant l'irréductibilité qui ne serait "qu'apparente", thèse de soutien à l'*irréductibilité* fondée dans l'ontologie. La situation sert de prétexte à la vie du pour-soi.

subjectivité, l'essentialise en même temps qu'il me possibilise, m'ouvre à moi-même - positivité en jeu dans la psychanalyse - vers mes réalisations, sans pour autant m'autoriser à penser définitivement cette limite comme constitutive. Paradoxal, mon moi-objet est une limite hors d'atteinte. Mon pour-autrui demeure ainsi "écartelé entre deux négations d'origine opposée et de sens inverse" (Sartre, 1943:347), mais j'ai à assumer cet être. Ma limite, comme moi-objet, appartient à l'autre tout en me possibilisant, mais demeure irréductible à l'objet-moi ainsi qu'à "soi-même": mon objectivité, écrira Sartre, est inessentielle (Sartre, 1943:348). Avant d'être rencontre, Autrui est un *fait de structure*, dans le circuit de l'ipséité, au bout du regard³⁰, seul intermédiaire qui ouvre l'accès réflexif à mon être pour-autrui, regard autre sur moi, moi regardant et conscience. "Il ne m'est possible, en effet, de nier de moi Autrui qu'en tant qu'Autrui est lui-même *sujet*" (Sartre, 1943:346). Le possible est l'ouverture même du pour-soi, mais aussi l'expression du fait d'Autrui comme irréductible:

La conscience ne peut être limitée que par ma conscience [...]. Ainsi suis-je une totalité détotalisée et indéfinie, contenue dans une totalité finie qui la cerne à distance et que je suis hors de moi sans pouvoir jamais ni la réaliser ni même l'atteindre (Sartre, 1943:346).

Autrui demeure mon dehors, le regard sa vérité³¹. "Du même coup, j'éprouve son infinie liberté. Car c'est pour et par une liberté... que mes possibles peuvent être limités et figés" (Sartre, 1943:329). Reconnaissance, non connaissance parce que je suis saisi de cela même qui fait l'autre. Mon arrachement à moi-même dans le circuit de mon ipséité et l'apparition d'autrui comme liberté me révèlent une même liberté: "Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare [...] si ce n'est sa pure et totale liberté" (Sartre, 1943:330).

30 Ce qui rend la position de Sartre sur autrui susceptible de retomber dans les catégories représentatives d'objet et de sujet (Deleuze, 1969:356,360n).

31 Deleuze, comme nous l'avons vu, va plus loin lorsqu'il libère le champ transcendantal, ce qui permet de faire d'autrui "une structure du champ perceptif sans laquelle ce champ dans son ensemble ne fonctionnerait pas comme il le fait" (Deleuze, 1969:357). Autrui sort de la structure du regard ainsi que des catégories sujet-objet. Une transcendantalité sur laquelle nous aurons à revenir.

4.0 *Le circuit narratif du cogito : le champ de la Représentation*

Le langage, nous le savons, ne peut constituer pour Sartre une base anthropologique, l'homme ne peut y trouver une fondation (Sartre, 1971a:21sq,622-624,879; 1971b:1612sq,1827n; 1972a:435n). C'est au cogito qu'on demandera d'assurer cette fondation. Il est libre choix face à un donné contingent (langage, etc.) ce qui le renvoie une fois de plus à lui-même, comme "soi", pur regard, premier par rapport au langage, liaison intime de soi à soi. En ce sens, Autrui m'annonce à moi-même ce qui ne peut être révélé que par lui. Le regard sur moi est autorisé par le regard d' autrui. Toutefois, il faut garder à l'esprit que dans le pour-soi, le rapport à soi est un rapport de pure présence, dans la mesure exacte où soi n'est rien: le rapport à l'autre implique donc une liberté qui laisse entrevoir une transcendance et dont l'absence est comblée par la suffisance de la conscience qui se fait toujours autre qu'elle n'est. Encore ici, l'ipséité fonctionne en circuit fermé.

La double négation n'est pas négation de la négation, pas ici, mais récupération par le pour-soi de lui-même par exclusion de l'autre. Le désir est d'être en-soi-pour-soi. D'où la circularité sans fin qui est au fond la transcendance de la conscience (de) soi vers soi. Mais l'autre est présent, sans force toutefois, comme une blessure, l'image d'un trou d'être. Peut-être B. Levy a-t-il apporté à Sartre ce qu'il fallait pour combler une morale du Nous (Lévy, 1984:130-131,182,189-190; Sartre, 1979). Mais l'ontologie descriptive a fondé sur la certitude même du cogito la présence incontournable de l'autre, même en son absence (Sartre, 1943:337sq), ce qui est une présupposition au langage en même temps qu'il s'y réalise: le langage, c'est l'être pour-autrui. Il renvoie donc toujours à un sursaut de soi, une transcendance, même éclatée comme chez Flaubert, chez qui la maîtrise du langage, à sept ans en tout cas, fait problème, comme s'il était plus parlé que parlant. Problème de constitution originelle et comme le génie est "issue" (Sartre, 1952:645), invention, par défaut de s'être fait à la lecture, Flaubert se serait mis à écrire. Être parlé en effet, "à quoi bon apprendre puisque Papa Mignot lit" (Sartre, 1971a:14). Et Sartre de préciser que dès qu'il s'y est mis, "en quelques mois [il] rattrapa les enfants de son âge". Récupération de tout ce qui pourrait miner le cogito, il s'agit d'un véritable procès de mise *en valeur*. Ainsi, le

mauvais rapport à l'amour conditionnera le rapport initial de Gustave au langage qui allait ouvrir à une révolution en littérature: Flaubert³². Le récit représentera tout au long de *L'Idiot* la clé des hébétudes de Flaubert et un aspect essentiel de la crise de 1844. La thèse de Sartre renvoie constamment au rapport à l'autre, dans la mesure de la constitution originelle, mais, et c'est essentiel, comme un rapport de personnalisation porté par l'intentionnalité du *néant*: l'enfant Flaubert, disgracié (Sartre, 1971a:373) est accablé de ne pas être l'Autre. Son être lui est venu de l'extérieur, par défaut. Par la comparaison à son frère, son père

a transformé l'insuffisance, privation subjective, en un lien objectif du cadet à l'aîné: l'infériorité; celle-ci, sur le plan de l'affectivité se manifeste sous forme d'un juste refus d'amour [...] Il vivait un an plus tôt à la chaleur de l'amour paternel: être, être soi, être aimé, oser aimer, c'était une seule et même chose: à présent, c'est le froid nocturne. Cet Ego qu'il a tant de peine à maintenir en lui et qui lui est venu *du dehors*, ce n'est plus désormais qu'un mot qui le désigne [...]. Une des structures de ce moi qu'on lui a injecté, c'est précisément l'insuffisance [...] une qualité *autre*, [...] définie par l'Autre (Sartre, 1971a:371-375).

4.1 *L'option subie*

Sans révolte, l'enfant comme l'adulte encourera le risque de l'assimilation à l'autre: voilà le moteur de son ipséité, le sens de ses ressentiments (Sartre, 1971b:1648; 1971a:418-419). L'insuffisance d'être, à défaut d'être comblée par un projet, devient défaite, soumission. Chez Flaubert, le ressentiment est le visage de son *fatum* (Sartre, 1971b:1648; 1971a:418-419), il gouvernera à voile. C'est ce que Sartre appelle son "activité passive":

L'option pour l'être-en-soi est un refus passif de réaliser la vie comme une aventure, de crainte qu'elle ne devienne un destin, [...] l'objet n'est jamais situé par lui-même: *c'est le projet* qui

32 "Le secret du style dans les grandes oeuvres de Flaubert, c'est qu'il est éloquence refusée. Et refusée par l'autre" (Sartre, 1971a:885).

lui confère une situation dans notre champ pratique (Sartre, 1971b:1875).

Mais la passivité, comme une névrose (Sartre,1971a:187,190-191,296-297;1971b: 2010-2011,1774-1775,1761n.1778;1972a:24sq), est, à l'instar de Genet, triomphe:

La passivité triomphante se fait chute: et Gustave, qui tant de fois a joué ce rôle, la masse inerte, *se reconnaît* justement dans cette "chose" qui *tombe comme une masse* (Sartre,1971b:1859).

La littérature en un sens sera le devenir de ce *fatum* (Sartre,1971b:1648; 1971a: 174sq,286-289;1971b:2024sq). En tout cas, l'auteur fait corps avec les symptômes engendrés dans la mesure où le ressentiment est sa manière, sa conduite et que l'oeuvre en constitue l'expression (Sartre,1971b:1648-1649;1971a:885). La névrose est enchaînement en même temps que délivrance. L'essentiel est dépassement. Puisque chez lui, "l'art exige une immuabilité garantie" (Sartre,1972a:24), et que, semble-t-il, il "oriente son pithiatisme *névrotique* vers l'imitation du refus *psychotique* qu'un schizophrène oppose à la réalité" (Sartre,1972a:26), Sartre soutient alors que sa "maladie nerveuse" est "le *moyen* d'écrire". On parlera alors de la "névrose en tant qu'option subie" (Sartre,1972a:25).

4.2 *L'auto-biographie projetée*

Tout est joué en même temps que subi. La passion même, ainsi que nous l'avons déjà souligné, est une conduite. C'est vrai chez Genet comme chez Flaubert: les douleurs sont représentées, une fausseté en creux de la conscience, ce qui fait le thème de la *mauvaise foi*, le refus de l'inconscient. Douleur aménagée comme douleur consentie, une économie des productions intentionnelles parcourt tous les écrits sur la littérature. Nous suggérons à nouveau, sans pousser plus loin, l'idée que les recherches de Sartre constituent ce que Bordron appelait, par rapport à Descartes, un *circuit narratif*. En ce sens les études sur Flaubert, Genet [...] sont autant de formes que prend, pour Sartre, l'étude du problème de la littérature, l'obsession des "mots", comme si les mots, au lieu d'être un mirage, constituaient dans le *Saint-Genet* et *L'Idiot* le véritable thème autobiographique, l'obsession du

truquage, un miroir inversé. Mais on se perd à jouer, on se prend aux tourniquets (Sartre, 1952: 418,368sq) que l'on instruit:

Dans sa prison, Genet produisait des images pour accroître ou maintenir son trouble, donc pour agir sur soi [...]. Ses héros sont en un [...] sens, lui-même comme Autre [...] il s'inflige, en les faisant souffrir, des supplices imaginaires (Sartre,1952:620-1).

On reconnaît l'attachement de l'auteur à l'exemple des paradoxes de Gribouille: sauter dans l'eau pour ne pas se faire mouiller, se donner en spectacle pour éviter de faire le bouffon (Sartre,1952:329-330). Pour jouée qu'elle soit, la souffrance n'en est pas moins atteinte. Des douleurs ont fait, pourrait-on dire, mourir ceux qui les jouaient³³. Et bien que le ressentiment n'explique pas tout, la singularité du rapport de Flaubert au langage ne fait pas de doute. Aussi peut-on comprendre que Sartre ait toujours rejeté les conceptions "doctrinaires" qui font du langage un système de signes autonomes. Ce n'est pas, répétons-le, le langage qui fait l'homme. Le langage n'est pas extérieur aux sujets d'énoncés conscients (Helbo,1978: 95-96).

4.2.1 Langage signifié pour néant signifiant

"Le langage pratique" est "seul réel" (Sartre,1971b:1981)³⁴. L'homme est un être pratique (Sartre,1971b:1977)³⁵, il

ne peut être "parlé" que dans la mesure où il parle - et inversement. Il y là un rapport dialectique *qu'on tend à oublier aujourd'hui*. Le langage est un secteur du pratico-inerte. C'est à lui éminemment qu'on peut appliquer la loi dialectique: les

33 Un brillant exemple de tourniquets, de "noeuds" produits: Laing,1970.

34 C'est le fondement de la *Critique*. Toute vérité est "pratique" (Sartre,1960:529): il faut affirmer la "souveraineté de l'homme" (Sartre,1960:488).

35 Il est clair que l'auteur prend à parti la vulgate structuraliste et ses entours. On remarque que la dernière formule concernant le problème des médiations est reprise de la *Critique* (Sartre,1960:33sq, 178sq).

hommes sont médiation entre les choses matérielles dans la mesure où les choses sont médiation entre les hommes [...] (Sartre, 1972a:1977n1)

Le langage n'est donc ni un phénomène rajouté³⁶ non plus que l'efficacité de l'être qui me produit. Il ne peut aussi fournir seul la vérité des relations soi-autres. Certes, il ne s'agit pas de nier la face de l'ordre symbolique³⁷. Ce serait se tenir au niveau de ce que la *Critique* appelle un "processus" (Sartre, 1966 in Contat, Rybalka, 1970: 743-744) que d'en rester à une détermination d'ordre symbolique.

La notion de structure est inintelligible et non dialectique si, au lieu d'envisager la structure comme médiation, comme moment du pratico-inerte, on l'étudie comme pure contingence, extériorité constituante, sans la relier à la *praxis* historique qui la constitue. Le modèle linguistique est *le modèle de structure le plus clair* mais c'est un schème abstrait qui s'établit sur une synthèse inerte et qui ne devient intelligible que s'il renvoie à la *praxis* totalisante de l'homme parlant (Sartre in Contat, Rybalka, 1970:430).

On précisera que l'une, la structure, est moment d'une intelligibilité, la raison analytique, alors que l'autre, l'activité humaine, est moment d'une compréhension, raison dialectique (Sartre in Contat, Rybalka, 1970:430). Mais l'essentiel, tant pour la compréhension du langage que de l'inconscient, c'est "*l'intentionnalité*" qui est fondamentale.

Il n'est pas de processus mental qui ne soit intentionnel; il n'en est pas non plus qui ne soit englué, dévié, trahi par le langage; mais réciproquement, nous sommes complices de ces trahisons qui *constituent* notre profondeur (Sartre in Contat, Rybalka, 1970:430)³⁸.

36 Il est constitutif de l'être pour Autrui (Sartre, 1943:440).

37 On reconnaîtra, par exemple l'importance du Père symbolique, mais celui-ci se double, pour ne pas dire se subordonne, à un père réel, absent ou présent [...] (Sartre, 1971b:1883, 1907sq).

38 On trouvera chez Sartre (1971b:1972sq) une brillante analyse du calembour qui fait découvrir l'ambiguïté même du langage, la réciprocité de ses caractères constitué et constituant, "le langage comme paradoxe" (Sartre, 1971b: 1975).

La question de l'étude sur Flaubert nous semble tourner autour de la constitution du langage - ce que nous avons rattaché plus profondément à une problématique autobiographique; et s'il renvoie certes au champ pratico-inerte, le langage n'en demeure pas moins un problème d'usage puisque l'intentionnalité est constituante, déterminante. Flaubert, c'est un usage particulier du langage, de cet universel abstrait, dans sa singularité, Gustave. L'universel singulier. Aussi, l'analyse de l'oeuvre Flaubert, au contraire d'un formalisme quelconque, est-elle subordonnée à une problématique de la subjectivité comme centre médiateur. C'est donc dans l'apprentissage et non dans l'oeuvre (produit inerte mais constitué) que Sartre fonde le rapport de l'intelligibilité à la compréhension et l'inverse (Starobinsky in Spitzer, 1980). On dira que la compréhension d'une phrase implique qu'on pénètre sa transcendance même, le contraire d'une inertie constituée: comme s'il fallait retrouver le projet de signifier. Entendons *a fortiori* que cette inertie est constituée, ce qui est le projet d'intelligibilité de la *Critique* (Sartre, 1960:506sq; 1972a:99): le pour soi demeure le seul fondement du *sens*; l'ontologie n'est nullement reniée. Est-elle dépassée? Il nous semble qu'on puisse répondre par l'affirmative, mais dans une dialectique d'intégration, où elle s'affirme. Comme si on en était resté à l'article de Sartre sur Parain, qui semble d'ailleurs lui-même repris et développé dans *L'Être et le néant*. Sartre insistera avec force sur l'intentionnalité même du langage:

On a pu soutenir récemment qu'il y avait comme un ordre vivant des mots, des lois dynamiques [...] bref que le langage était une *nature* et que l'homme devait le servir [...]. Mais c'est qu'on a considéré le langage *une fois qu'il est mort* [...] qu'il a été parlé (Sartre, 1943:598-599).

Maintenir le sujet dans son procès de néantisation, bref l'homme comme être pour-soi. De la magie, rien derrière, tout devant. Le langage est une transcendance que l'on intègre lorsque l'on comprend:

Ecouter le discours, c'est "parler avec" [...] parce qu'on se projette originellement vers les possibles [...] (Sartre, 1943:598).

La phrase est un projet qui ne peut s'interpréter qu'à partir de la néantisation d'une donnée [...] à partir d'une fin posée [...] (Sartre, 1943:598).

La réalité du dialecte est *l'acte libre* de désignation par lequel je me choisis *désignant* (Sartre, 1943:588).

Le langage est synthétique si on le considère comme ensemble vivant, à condition de retrouver en lui ce qui le fait vivre:

Ainsi est-ce à l'intérieur du projet libre de la phrase que s'organisent les lois du langage; c'est en parlant que je fais la grammaire; la liberté est le seul fondement possible des lois de la langue (Sartre, 1943:599).

Il y a réciprocité du langage à la pensée, de la pensée au langage (Sartre, 1943: 601). Le langage, pour inerte qu'il soit en apparence, est "*sens* de part en *part*" et "la signification "est" cette transcendance qui n'est que par le projet qui la vise" (Sartre, 1971a:21).

Nous demeurons dans une perspective cartésienne, la conception précède, de droit³⁹, l'expression: "Le sens nous advient, *autre* dans la mesure où nous le faisons" (Sartre, 1971a:879). Et si le sens dépasse la conscience que nous avons pris à le produire ("on dit plus qu'on ne sait"), on s'efforcera de retrouver l'intentionnalité à la base de *l'étrangement* (Sartre, 1971a:26; 1971b:1312; 1976:91-115), et dans la mesure où on utilise le modèle des associations libres (Sartre, 1971a:880), l'intentionnalité demeure centre d'intelligibilité⁴⁰. Le pour-soi, être du néant, problématise l'univers même où il se produit. Le langage sans la pensée (Sartre, 1971a:22), c'est

39 Nous voulons dire que le cogito garde sa primauté de droit sur le langage et cela, même et *a fortiori* au niveau pré-réflexif. Nous sommes loins de dire que "ça parle".

40 Parlant de la vitesse des phrases, thème de l'imaginarité, des vocables utilisés, Sartre dira qu'"il est vraisemblable que le choix de ces vocables n'a pas été délibéré: il n'en demeure pas moins intentionnel". (Sartre, 1971a:930-931) Le langage comme totalité signifiante: Sartre, 1971a:961. Sur les vitesses du cogito: Sartre, 1964b:195.

comme une planète ignorée, bien qu'elle ait ses lois.

La question, comme structure ontologique de la réalité humaine, étant à l'origine de la pensée [...] fait peur. Penser, [...] c'est se mettre à découvrir [...] que la mise en question est le fondement pratique de notre être (Sartre, 1972a:224).

La langue est une abstraction par rapport au langage qui, lui, n'existe qu'en tant qu'on le parle, bien qu'il faille le parler comme il est (Sartre, 1972a: 100).

On voit bien que nous sommes à mille lieues de la logique structurale. Si le "langage renvoie à la pensée et la pensée au langage" (Sartre, 1943:601), et qu'il faut le prendre comme il se donne, la parole, cet acte subjectif, intentionnel, de signification, constitue cette reprise. Le langage n'existe pas avant l'homme non plus que derrière. Il est devant, comme l'ego et le reste. Les mots sont des objets transcendants et s'ils donnent l'impression de venir d'en deçà, il n'est pas moins vrai qu'ils tombent sous le coup du cogito pré-réflexif. "Le langage c'est moi et je suis langage" (Sartre, 1971a:22). Mais qu'on se prévienne de l'illusion d'intériorité, ce langage représentatif. Le langage c'est moi comme l'ego c'est moi. Bien sûr, pas de pensée sans mots mais "une série pratiquement illimitée d'expressions verbales":

La pensée n'est alors ni tel ou tel membre de la série - comme si quelque expression devait être a priori privilégiée⁴¹, ni une option capricieuse et transcendante⁴² - comment *choisir* le verbe sans être le verbe soi-même⁴³ [...]. La pensée est à la fois la totalité de la série [...] et une forme distincte [...]. Une idée comprise, c'est moi et c'est tout le non-moi: c'est *ma* subjectivité éclatant et s'effondrant dans l'inessentiel au profit de l'objet (Sartre, 1971a:22).

Toujours sous le coup de la *représentation*, la valeur et la position du sens renvoient

41 Conception structurale.

42 Conception cartésienne, comme chez Chomsky.

43 Privilégier le rapport de transcendance dans l'immanence de l'ipséité.

finalement à l'idée, puisque c'est l'homme. On retrouve l'équation langage-autrui dans le champ de la transcendance absolue du pour-soi, un absolu qui est échec à être puisque néant.

L'autre, en moi, fait mon langage qui est ma façon d'être en l'autre. Ainsi, quand l'homme est langage et quand le langage est humain, quand chaque mot qu'on nous jette au passage nous dépasse de tous ses liens obscurs avec les hommes qui parlent, quand nous dépassons chaque mot vers l'idée c'est-à-dire vers la série infinie de ses remplaçants possibles, la perméabilité des consciences est telle que la naïveté n'est plus concevable (Sartre, 1971a:22-23).

L'expression alors n'est plus une qualité du langage puisque "tout est acte", même le style. "Les mots ne s'inventent pas, on les choisit dans ce grand ensemble pratico-inerte qu'est le langage constitué, c'est-à-dire, pour lui, le langage des *autres*" (Sartre, 1971b:1615). En fait, puisque le sens s'éclaire dans le dire, pour l'artiste, ce qui compte c'est la manière de dire, "c'est l'affaire du style" (Sartre, 1971b:1616,1614sq). Mais le style n'est que particularisation:

Dans la mesure où il fait du non-signifiant la matière de son propre art, [l'écrivain] ne prétend pas produire des jeux de mots absurdes [...], il vise à présenter les significations obscurcies telles qu'elles se présentent à travers son être dans le monde. Le *style*, en effet, ne communique aucun savoir: il produit l'universel singulier en montrant à la fois la langue comme généralité produisant l'écrivain [...] et l'écrivain comme aventure [...] son rapport au monde, *en tant que vécu*, dans la présence matérielle des mots (Sartre, 1972b:109).

Le style est manière, comme la passion conduite et le moi dehors. Méfiance sartrienne pour tout ce qui pourrait prendre la conscience à revers⁴⁴. Tout renvoie à mon être dans le monde, à ses manières de vivre. *Le sujet est premier*. L'homme n'est pas un "caillou", ce pour quoi, dirions-nous ironiquement, il faut assurer au cogito cartésien des flotteurs, plutôt un rapport originel, l'être des fondements.

44 Le style peut servir à masquer (Sartre, 1977-1978:25-26; Sartre, 1971b:1615sq).

Finitude qui est de part en part compréhension pré-ontologique de l'être et que seul assure mon vécu. Pas de détermination autre du langage que la reprise transcendance-transcendée de mon projet. Optimisme langagier (Contat, Rybalka, 1970:420) qui nous renvoie à l'autre, la réciprocité possible. L'essentiel, c'est la distance, cette distance qui sépare le vécu du discours (Sartre, 1970:110-112, 142-147; 1972d:111-115), une distance qu'on ne peut abolir. Le langage n'est pas une pure transparence⁴⁵ - il viendrait alors se situer à l'ouverture du champ transcendantal, occuperait le lieu du néant et tout le travail de subversion du structural serait à refaire. Il n'est pas non plus que le jeu d'une quelconque autonomie de la chaîne signifiante. Dire vrai, c'est l'entreprise d'un être qui a à être, la vérité naît d'un manque, de *la rareté ontologique*.

Le langage seul m'apprendra ce que je suis; encore ne sera-ce jamais que comme objet d'intuition vide [...] (Sartre, 1943:606).

C'est que le langage est objectivation par rapport au champ de la liberté. Aussi, il m'apparaît comme Autre. Autrui, avons-nous dit, constitue le sens de mes conduites, il a un dehors. Ce sens, comme la vérité, me vient de l'extérieur dans la mesure où il est produit comme dehors.

Nous retrouvons ici cette distinction de principe entre autrui et moi-même, qui ne vient pas de l'extériorité de nos corps, mais du simple fait que chacun de nous existe en intériorité et qu'une connaissance valable de l'intériorité ne peut se faire qu'en intériorité, ce qui interdit par principe toute *connaissance* d'autrui tel qu'il se connaît, c'est-à-dire tel qu'il est (Sartre, 1943:290).

L'impuissance épistémologique affirmée ici n'est peut-être pas sans lien avec le pessimisme ontologique⁴⁶, la rareté d'être, un refus de tout *ethos*, complément de l'autonomie, de l'optimisme éthique. En tout cas, l'homme ne peut échapper à

45 Pour des raisons inverses de celles des philosophies du soupçon ou issues du transcendantalisme. La raison est ici l'extériorité du langage, son caractère d'en-soi.

46 "Toute entreprise humaine est vouée à l'échec" (Sartre, 1972a:316).

signifier puisque,

percevoir c'est se *situer*; il y a donc en tout cas une dialectique de l'intériorisation et de l'extériorisation [...] On peut espérer au terme d'un long effort, parvenir à cette réciprocité de position (l'objet nous définissant dans la mesure même où nous définissons l'objet) qui est la vérité humaine [...]

[...] Il est impossible de décider, en ces domaines, ce qu'est la *réalité* sans disposer d'un système de valeurs (Sartre, 1972a: 12)⁴⁷.

Le problème des valeurs est trop constant pour que toute la question du sartrisme n'y repose pas; *a fortiori*, si on prend en compte une fois de plus la similitude de position tant de la question des valeurs que d'autrui et du langage, comme de la vérité. Voilà tout autant d'entreprises dont on ne peut finalement décider ni de la possibilité ni de l'impossibilité sans tenir compte des possibilités offertes à l'ego (Sartre, 1971a: 173-174) qui nous appartient comme chose du monde, réalité transcendante.

4.3 La persona sartrienne : résurgence du cartésianisme

Revenons au *Flaubert*. Le cas de Gustave a quelque chose de pathétique en même temps qu'il est une invitation à rire, mais un rire redoublé sur la *persona* sartrienne, sur cet immense effet de miroir. Gustave est risible:

Ce rire est celui d'un immense imbécile et cet imbécile *a raison*; humilié, crucifié, l'homme dont il rit à tort jusqu'aux moelles: il a l'extrême ridicule de postuler par toutes ses conduites un ordre humain alors qu'il n'y a rien d'autre qu'un ordre diabolique ou un désordre naturel (Sartre, 1971b: 1292).

Il faut donc qu'il soit quelqu'un ou quelque autre. Mais une persona-sujet (Sartre, 971b: 1293; 1971a: 783) est constituée de telle façon que l'ego doit entrer quelque part. Au

47 C'est là sans doute le lapsus fondamental de tout refus de désacralisation du sujet, comme s'il était impossible de penser la morale sans se situer dans le "pli" du sujet.

bout d'un projet truqué (Sartre, 1952:47,74sq,572-575;1971b:2135), l'ego; mais à partir d'une spontanéité qui s'est dégradée, prise à ses propres jeux⁴⁸ comme à des jeux de langage: il n'y a d'autonomie que pour cette "persona", la primauté de la néantisation qui soutient le langage et l'option pour la littérature, l'imaginarité, bref, *les mots*. Chez Flaubert, comme d'ailleurs chez Sartre, le mot est jeu, il vient comme de l'extérieur, comme un truquage d'adulte (Sartre, 1971a:40), repris par le mouvement du pour-soi. Sartre maintiendra toujours son refus d'une primauté épistémologique des structures comme du langage. Et s'il est possible de parler d'antériorité, alors, dans le langage heideggerien, on parlera d'antériorité ontique du verbe, d'antériorité des structures comme de l'en-soi, mais de primauté ontologique du parlé, de l'être qui se fait soi, bref de primauté du néant sur l'être. Dans le langage, puisque je suis langage, comme je suis toujours autre, j'approfondis mon rapport à l'être puisque je suis *absolu non substantiel*. Seule la transcendance de cet absolu qui n'est rien fonde toute signification parce qu'elle est originellement projet de faire sens (Sartre, 1943:692): en aucune façon le langage peut-il devenir pour nous "pouvoir étranger" (Sartre, 1971a:23,23sq). Aussi la signification possède-t-elle un rapport ustensilaire avec les signes qui la portent mais qu'elle fait renaître, sans qu'il y ait de l'une aux autres un rapport d'absorption. Le *sens* se dit à *l'horizon*, comme l'ego qui s'y produit parce que "produit". En jeu: une théorie générale de la personnalité où se confondent dans les oeuvres biographiques Sartre et ceux sur qui il s'est essayé. Difficile de savoir à chaque page de quel ego il s'agit; cette théorie de la personnalité ouvre à une finitude qui cherche en quelque sorte à s'assurer de soi: tout le contraire d'avoir à penser contre soi (Lévi-Strauss, 1973a:50), tout le contraire en tout cas de la finitude kantienne qui reste sans visage, alors que la persona sartrienne se donne le visage de l'ego qu'elle a de plus l'avantage de soutenir, comme par réabsorption du déterminisme. Du cogito de Descartes à celui de Sartre, on a gagné le visage constitué, et surtout préservé la liberté signifiante.

4.3.1 L'égologie inversée

Voilà sans doute pourquoi le philosophe du vécu s'est donné les prémisses d'une ontologie où l'*en-soi* sert de mesure au *pour-soi*. Voilà pourquoi aussi l'aliénation est exigée au départ de ce qui définira une éthique de l'existence⁴⁹ axée essentiellement sur le *faire* qui seul donne son sens à l'être. Il nous est apparu toutefois que ce *faire* repose *ontologiquement* sur une substance infinitisée, infinitésimale et par conséquent, inatteignable ailleurs que dans l'ego qu'elle soutient pourtant.

Ainsi, Sartre peut-il nous dire que Flaubert est *parlé*:

Les mots viennent des adultes, entrent en lui par l'oreille et le désignent [...]. Bien entendu il ne peut être parlé que s'il parle, que s'il *se* parle: il faut bien malgré tout que l'apprentissage de la parole soit une *praxis*; mais la passivité intérieure de l'enfant ne lui donne pas d'instruments qui lui permettent de reconnaître cette *praxis* [...] le mot reste la *parole de l'autre* et le sens ne se distingue pas du son [...] (Sartre, 1971a:362).

Voilà la forme de l'aliénation de Flaubert, le langage; et puisque le langage c'est les autres, voilà Gustave subissant les autres. Le rapport à la mère fournira le schéma d'intelligibilité de son option passive (Sartre, 1971a: 296sq). Alors Gustave subit en profondeur - c'est une option - même "sa propre élocution" (Sartre, 1971a:364); il ne comprend pas l'action à faire,

qu'une activité nommée lecture doit actualiser l'un après l'autre des signes gravés sur le papier [...] constituer par leur unification systématique un de ces objets tout faits, qu'on nomme les phonèmes, et qui passent de bouche à oreille [...] (Sartre, 1971a:364).

La personnalisation rend impossible pour lui d'autonomiser la lecture, il faudrait en faire une pratique, ce que Gustave ne peut réaliser, bien que cela n'implique pas l'absence de lien pratique: son option est autre. L'option évidemment, nous l'avons montré plus haut, n'est pas délibérée, l'effet plutôt du vol à voile, l'activité passive.

Gustave ne peut reprendre ou plutôt développer quelque vérité; Gustave est *investi*: "la Vérité, pour lui, c'est toujours le discours de l'Autre" (Sartre, 1971b:1687). L'activité passive est d'abord "constituée" [ego], installée dans l'agent; mais elle est aussi "reprise" et "assumée" [pour soi]. "Je rappelle que les autres et le langage comme autres installés en lui orientent l'écoulement du vécu et qu'il le sent" (Sartre, 1971b:1688).

Contre toute attente, la spontanéité demeure, mais effacée, comme dans un tourniquet. Gustave "fait [...] du vol à voile; il utilise les courants de l'intériorité et, quand il croit s'abandonner, il se gouverne" (Sartre, 1971b:1688), ce qui est, précise Sartre, le contraire d'une praxis, puisque les fins doivent demeurer "cachées", elles sont inavouables (Sartre, 1971b: 1689). *L'option* de Gustave l'enchaînera au langage oral toute sa vie, l'écrit sera pour lui "un mode inessentiel du verbe destiné à préparer la forme verbale absolue, c'est-à-dire le langage oral. Jamais, pour cet écrivain, l'écriture n'obtiendra son autonomie [...]" (Sartre, 1971a:363), parce que au départ, Gustave, truqué, "ne comprend pas la fonction du langage écrit et [...] ignore les correspondances du phonème et du morphème" (Sartre, 1971a: 363)⁵⁰. C'est que les significations lui apparaissaient dehors. Son choix originel, pour parler le langage du *Saint-Genet*, c'est l'option pour l'inarticulé. "Il lui semblait échapper au langage par nature" (Sartre, 1971a:40) parce que le langage est acte (Sartre, 1971a:42). Il y a comme un paradoxe: "L'aventure singulière d'un enfant: des éléments divers, extérieurs et intérieurs sont intervenus pour le buter contre ce qui deviendra peu à peu sa bête noire ainsi que le matériau de son art, contre le mot" (Sartre, 1971a:40-41). Voilà, pour celui qui allait devenir "un des plus grands écrivains du milieu du XIX^e siècle en France".

A six ou sept ans, on demande à l'enfant de produire du sens, lui qui se voit signifié. Impossible de rattacher signification et expression parce qu'il vit de la confusion

50 "Subir, voilà la valeur fondamentale, la vraie grandeur humaine" (Sartre, 1971b:1694-1695).

(Sartre, 1971a:24); voilà le sens de sa crédulité.

Tout se passe comme si, pour le petit Gustave, le mot était à la fois une signification comprise [...] détermination de sa subjectivité - et un pouvoir objectif. La phrase n'est pas dissoute en lui, elle ne s'efface pas devant la chose dite [...] l'enfant la comprend sans pouvoir l'assimiler [...] Comme si le sens - correctement vu - au lieu de se faire schème conceptuel et pratique [...] restait agglutiné au signe [...] (Sartre, 1971a:23-24).

Du langage oral à l'écrit, il n'y a pas différence de nature. Mais le premier prêtre plus à la complaisance des autres, et Gustave à neuf ans "n'écrit pas ses pièces pour être lu mais pour être entendu" (Sartre, 1971a: 869), puisque pour lui, la voix, la transmission orale, "quel que soit le message" "comporte toujours une part de représentation donc de *pathos*" (Sartre, 1971a:870). L'acte est transformé en geste:

Qu'importe *l'acte*: le but c'est d'être [...]. Le caractère essentiel d'un geste c'est qu'il a déjà été fait [...] une unité constituée [...]. Le geste, c'est l'acte devenu objet [...]. La substance intime du geste c'est le regard des autres (Sartre, 1952:359-362).

Bref, le geste c'est le plan du figuratif, des passésistes et Flaubert ne croit pas qu'on parle; au contraire, pour lui, "on est parlé" (Sartre, 1971a:623). Le rapport au langage demeure la clé de la névrose-écriture flaubertienne.

Si Flaubert est écrasé par les idées toutes faites, c'est qu'il est conditionné de telle sorte qu'il saisit le langage à leur niveau (Sartre, 1971a:620).

Le problème, le *fatum* premier, l'origine de son *pathos*, c'est que "le petit garçon est mal vissé dans l'univers du discours. Le mot n'est jamais *sien*: tantôt l'hébétude [...] tantôt" (Sartre, 1971a:26; 1976:100-102, 111-112) la tyrannie. L'étrangement ainsi produit lui imposera de vivre acteur, produire une littérature *sans joie*, contre soi, "faire ce qu'il aime le moins" (Sartre, 1971a:892):

Dans la hiérarchie de ses options personnelles l'acteur précède l'écrivain, sans aucun doute; dans la hiérarchie sociale - dont il est plus que tout autre dépendant - c'est l'inverse [...] troublé,

il va tenter d'écrire, *scripta manent*, il marquera son siècle et son oeuvre [...] (Sartre, 1971a:891-892).

Les mots deviennent ses ennemis⁵¹, il chercha la renommée à travers un ego truqué, car c'est des autres qu'il s'agit, de son ressentiment toujours ressassé:

C'est la renommée qui compte, c'est elle seule qui comblera son orgueil et son ressentiment. Mais dès qu'il passe à la *réalisation*, il se dégoûte de ce qu'il écrit [...] il n'a qu'un seul sujet, l'Univers, et son art n'est pas à la hauteur de ses ambitions. Du coup, il redécouvre sa folie [...] [...] *Pensum*: c'est ainsi qu'il appellera plus tard son roman sur la Bovary [...] ce mot [...] désigne à ses yeux la littérature entière (Sartre, 1971a:892).

Il pourra sembler curieux qu'une telle perspective, qu'une telle "option masquée" ait ouvert à une révolution littéraire (Sartre, 1976:101; 1971a:8) de si grande envergure, que le style de Flaubert soit à l'origine de tant d'orientations, ce style qui "est éloquence refusée [...] *par l'autre*" (Sartre, 1971a:885) [...] puisque pour cet enfant truqué - et on ne dépasse jamais l'enfance (Sartre, 1960: 46,51) - "la *voix* demeure jusqu'au bout *l'achèvement de l'écriture*" (Sartre, 1971a:885). L'enfant des mots (maux) se sert de l'écrit pour se venger du monde des autres (Sartre, 1971a:886); sa culture sera sa revanche sur l'acculturation. Pour l'enfant, les mots, ses ennemis, deviendront un culte, parce que ces mots sont ses voix-autres en lui. Voilà l'ego truqué, lui qui ne le connaît que "par ouï-dire": l'ego de Flaubert, au contraire des autres, ne lui fournit aucune "intuition concrète", il ne lui parvient pas "en dehors de l'univers des significations [...] en dehors du langage, puissance magique des grandes personnes" (Sartre, 1971a:162). L'évidence de soi lui parvient par les autres. Enfant des fausses évidences, la foi lui échappe.

Le recours au Moi, en effet, suscite une confiance absolue du

51 Sur les problèmes d'écriture: Sartre, 1971a:883sq.

sujet en sa propre personne mais, d'abord, il la suppose⁵². Gustave, non-valorisé, ne peut en aucun cas se considérer comme un maillon absolu dans une chaîne d'opérations collectives. Ni tenir le cours simultané des choses et de sa vie pour la garantie d'une proposition verbale. Eprouver l'être, oui. Mais non le déchiffrer (Sartre, 1971a:162).

Les mots lui arrivent comme des impératifs (Sartre, 1971a:24); ils ne lui appartiennent pas. Gustave restera inquiet et cette inquiétude se transformera en ressentiment, hébétudes et orgueil, bref en une défensive. Voilà - nous dit Sartre - le fondement de son "vol à voile".

4.4 *L'activité passive : l'étrangement*

Nous le savons, Gustave est parlé. "Les mots viennent des adultes" (Sartre, 1971a:362,364), mais chez Gustave ils restent autres, un "syncrétisme". L'ego plutôt que d'être affirmé, infirme. Gustave n'a pas la foi pour apprendre, déchiffrer. Il lui reste la résistance passive (Sartre, 1971a: 364).

Cet Ego qu'il a tant de peine à maintenir en lui et qui lui est venu *du dehors* [...]. Une des structures de ce moi qu'on lui a injecté, c'est précisément l'insuffisance [...] l'infériorité vécue comme qualité *autre*, c'est-à-dire définie par l'Autre [...] (Sartre, 1971a:375).

La langue sera la forme de son aliénation parce que vécue comme impuissance fondamentale. Aussi, par son option passive, réponse de sa spontanéité (son être-pour-soi), "jusqu'à la fin de sa vie Gustave verra dans le langage écrit un mode inessentiel du Verbe destiné à préparer la forme verbale absolue c'est-à-dire le langage oral" (Sartre, 1971a:363)⁵³.

52 "Chaque signification vraisemblable comporte par elle-même une hypothèque sur notre croyance: l'univers des signes est d'abord celui de la foi: dans toute phrase entendue... je découvre une affirmation souveraine qui me vise, qui exige que je la reprenne à mon compte" (Sartre, 1971a:162). La connaissance, dira Sartre, est un *exercice éthique*: "c'est un acte instituant la personne mais qui ne peut s'effectuer que sur la base d'une valeur antérieurement reconnue" (Sartre, 1971a:162-163).

53 "La parole, c'est la mère, en lui, et c'est le Père, tout-puissant; si c'est lui qui en use, il la sent comme une régurgitation" (Sartre, 1971a:362-363).

L'enfance est tout le contraire d'un enchantement pour ce mal-aimé, dressé à entendre, à ne pas comprendre. "L'origine est le délaissement du nourrisson" (Sartre, 1971a:144) et "son intelligence égarée s'effondre dans l'hébétement" (Sartre, 1971a:145)⁵⁴, affolement de ne pas comprendre ce qu'on comprend. L'ipséité de Gustave ne peut se mesurer à l'univers des significations dans lesquelles son Ego se produit, c'est *l'étrangement*, scission profonde de la subjectivité de Gustave et du langage. Ce qui devient la maladie interne du langage est poésie, mais Flaubert refuse de voir les mots qui hantent son lyrisme, "double appartenance simultanée de l'âme au monde, du monde à l'âme" (Sartre, 1971a:33), "attitude métaphysique"; nous l'avons noté plus haut, son projet vise l'univers. Comprendons que "Gustave, avec un sens profond de ses vrais problèmes, ce qu'il ne faut pas confondre avec la lucidité" (Sartre, 1971a:40), a mis le

doigt sur l'événement fondamental de sa protohistoire: tout a commencé avec cette mauvaise insertion dans l'univers du langage qui se traduit dès lors par un échange dialectique du silence et du ressassement (Sartre, 1971a:40).

Ses opérations sont truquées, des faux silences sur base d'une option fondamentale: "le silence "primitif" est intentionnellement obtenu non pas en abolissant le langage mais en *le passant sous silence*" (Sartre, 1971a:41-42).

Faire usage des mots sans parler, pour ne pas agir. Il se contente de leur puissance de suggestion, puissance hallucinatoire, pour un Ego flottant dans la crédulité des significations qui l'engourdissent jusqu'à l'hébéture (Sartre, 1971a:665sq, 780-781). Flaubert est fait; ce qui ne lui donnera jamais l'évidence de l'intuition, au contraire il sera fuite, et à la vérité substituera la croyance. L'ego chez lui est une anomalie que le pour-soi ne résoudra que par l'imaginarité non consentie, l'écoulement, à défaut d'une action synthétique. Et comme, dans l'intersubjectivité, par la présence Autre je me fais être, - ce qui est un trait de l'égologie en son fondement - ce qui constitue un passage de la croyance à l'acte (Sartre, 1971a:163), nous

54 "Stupeur de la domesticité", même chez ces animaux de maison, "on parle d'eux, ils le savent... l'intelligence de ces bêtes humanisées est toujours au-delà d'elles-mêmes" (Sartre, 1971a:144-145).

dirons que

la langue *parlée*, sans le correctif de l'évidence, est caractérisée par ce trait fondamental: la crédibilité. Et celle-ci vient à moi par les autres, à travers leurs paroles, comme le pouvoir du souverain sur ses sujets. La croyance n'est pas un fait de subjectivité individuelle [...] c'est la présence en nous d'une volonté étrangère unissant des mots dans une synthèse assertorique et qui nous fascine et nous aliène jusqu'à ce que nous en fassions notre propre volonté (Sartre, 1971a: 163).

4.4.1 *Le redoublement d'Autrui*

Mais Gustave, parce que borné par les autres, en restera toujours là, berné, fasciné; croyance et savoir ne se dépassant pas dans son syncrétisme. Les Autres, c'est par là que l'on vit le réel et l'imaginaire: "Le critère de la vérité c'est d'être affirmée par les autres et gravées par eux en moi" (Sartre, 1971a: 172); c'est le personnage reçu des Autres "sous forme d'Ego" (Sartre, 1971a: 173). L'évidence me vient des autres, mais si, comme c'est le cas pour Gustave, mon être se constitue dans la maladie du langage parce que les autres en moi ne me fondent pas (comme une non-reconnaissance), c'est la maladie dans mon rapport au monde qui expliquera les développements ultérieurs de l'adulte, la névrose (Sartre, 1971b: 1744-1745, 1756-1757; 1972a: 663). Le refus de l'évidence, c'est l'impossible accès à l'être marqué dans l'être de l'ego, "un squelette vampirisé" (Sartre, 1971a: 171) qui, bien que libre déploiement de soi, en vient à soi comme Ego à défaut. Court-circuit dans le circuit de l'ipséité: le néant fonde l'être mais par Autrui. Une non-résolution chez Gustave. *Le fatum* est déterminant, le *pathos* indépassable sinon par cette permanente reprise qui le ramènera toujours à soi: la littérature (Sartre, 1972a: 595sq). Et quel dépassement! Pas de réciprocité de Gustave aux autres, impossibilité de reprendre pour-soi l'affirmation ou la négation à défaut d'un moi constitué pour agir. Reste le *vol à voile* puisqu'il est impossible de récupérer l'ego pour lui-même, une absence d'intuition, un *ego* manqué, donc simplement *cru*. Carence profonde dans le circuit de l'ipséité, carence de l'ego qui fonde la carence des rapports et donc aussi de l'expressivité des

rapports à soi et aux autres, le malaise. Tout se referme sur soi, faute de trouver à s'exprimer. Un "tourniquet" se constitue d'un défaut de l'exprimant à un défaut d'exprimé par le défaut de l'expression. Paradoxale ontologie, voilà un pour-soi qui ne peut passer à l'acte par défaut de s'intuitionner, ce qui rend impossible l'acte autrement que par l'*option* d'être agi.

Bien qu'on soit loin d'une philosophie de l'amour, Sartre semble avoir fait de l'amour sinon le centre de réalisation de l'Ego, du moins l'essence de la négativité du Pour-soi, l'expression de soi dans et par les autres et chez Gustave, *privation profonde*, qui n'est pas sans rappeler ce que Sartre, à propos de Genet, en des mots critiques, disait des rapports à autrui, en ce qu'ils ont d'originaire et de décisif:

Lorsque l'on fait subir à des enfants, dès leur plus jeune âge, une pression sociale considérable, lorsque leur Être-pour-Autrui fait l'objet d'une représentation collective accompagnée de jugements de valeur et d'interdits sociaux, il arrive que l'aliénation soit totale et définitive (Sartre, 1952:45)⁵⁵.

A défaut d'amour, un défaut d'être comme rapport à l'être et à soi, défaut dans la puissance de néantisation. Comme si, pour parler un langage hégélien, la négation de la négation n'était que négation de son pouvoir de nier et retournement de l'antithèse, son indépassabilité. Faute d'amour,

le petit garçon se découvre dans la tristesse comme insignifiance et désunité. Supérieur à la bête, par contre, en ceci que la fêlure intérieure, en lui, est présence à soi déjà (Sartre, 1971a: 148).

Aussi, "Gustave, jusque dans ce "pour-soi" fondamental est travaillé par la frustration: sa présence à soi est intuition d'un *moindre être* [...] sa conscience est une rechute perpétuée [...]" (Sartre, 1971a:148).

55 "L'horreur est plus proche de l'amour que de l'indifférence. La sollicitude perfide qu'un juge d'instruction lui témoigne pour le perdre, nous savons qu'elle suffit à lui faire lâcher des aveux; c'est qu'il "suffirait d'un rien" pour qu'elle devînt de la tendresse" (Sartre, 1952:540-541).

5.0 La permanence du thème

Manque constitutif, comme s'il s'agissait d'un jugement préjudicatif: mon *être-pour-autrui* affecté, le pour-soi infecté. Cela devient défaut d'être objectif, dans la mesure où l'être subjectif ne peut dépasser le court-circuit opéré par l'Autre. Le circuit de l'ipséité est donc indissociable d'un problème de réalisme⁵⁶ que *L'Être et le néant* a posé du côté de l'en-soi. L'ego est dehors mais trouve sa signification dans la rencontre de soi et des autres. Réalisme des qualités accentué dans le *Flaubert* vers un réalisme de la subjectivité: le pour-soi sans changer sa nature se voit attaché à l'être personnalisé (Sartre, 1971a:785sq). Gustave se verra constituer, c'est-à-dire attribuer des qualités d'être. En d'autres termes, le pour-soi rencontre l'objectivité qu'il n'est pas et qu'il ne peut pas ne pas être⁵⁷ par défaut d'être constitué tel. La vérité subjective de son être lui permet tout au plus de tirer des conséquences. Cela était déjà clair dans le *Saint-Genet* (Sartre, 1952:263), le champ de l'ipséité constitue des limites pour chacun, des limites qu'il ne peut transcender, et même l'imaginaire (Sartre, 1952: 310; 1971b:1950 et notes, 1964, 2051-2052) présuppose cette impossibilité, puisqu'il renvoie à cette objectivité qu'est la situation du pour-soi: par rapport au réel, l'imaginaire est "conduite d'échec". Il n'y a pas de transcendance au-delà, bien qu'il y ait toujours transcendance. C'est dire que le pour-soi, pour néant qu'il soit, se voit habité d'une constitution, comme si maintenant l'ego le portait. *Comme si*. Mais de l'ontologie à l'étude critique, nulle métamorphose; le pour-soi a besoin, pour être, de l'autre que soi, qui délimite son champ d'action, son imaginariété, même si la fêlure atteint au creux du soi lui-même, un soi toujours devant, dans le creux d'une rareté jamais comblée. Nul renversement de perspective. Une incroyable cohérence de Sartre à ses propres présupposés ontologiques. Tant pour Genet que Flaubert, la position demeure et se précise. Les difficultés pour ce dernier sont des dispositions inscrites dans le rapport à soi. Le pour-soi est champ vide d'intériorité, intériorisation-extériorisation. Puisqu'on lui refuse un ego et que la révolte lui

56 Nous avons rencontré le réalisme sartrien plus haut.

57 Objectivité qui lui vient des autres. Il s'agit bien d'une rencontre, nullement de se voir attribuer un *ethos*. La présence à soi est antérieure en droit à la constitution; c'est là la primauté ontologique du pour-soi. C'est aussi tout le sens de la *mauvaise foi* (Sartre, 1971a:148).

est impossible (Sartre,1971a:807),

pourquoi l'ipséité ne se logerait-elle pas secrètement comme un ver rongeur, dans l'Alter Ego qui le régent? [...]. Le véritable Gustave, l'enfant sans Moi, n'est soi-même que par l'adultération des fins qu'on lui impose [...] Tout ce qui le spécifiera est postérieur à l'intention Flaubert [...] (Sartre,1971a:408).

6.0 Conclusion

Le réalisme de la subjectivité ne vient pas faire du Soi une entité. Le Soi est l'idéal, un peu comme chez Kant, sans être illusion naturelle, il est visée d'être ce Dieu impossible, échec ontologique. Le sujet entretient avec lui-même un rapport qui est distance dans l'immanence de son ipséité, puisque le pour-soi est pure transcendance. Mais ce rapport, formel dans l'ontologie phénoménologique, prend la consistance d'un rapport temporel dans les oeuvres *critiques*⁵⁸. Cette subjectivité dépend essentiellement de son rapport à la totalisation qui est autre d'abord (antériorité, constitution), et qu'elle retotalise dans le mouvement qui la fait soi (primauté du pour soi): par là surgit un *sujet* dans son inhérence à soi. L'immanence de l'ipséité constitue ainsi une identité préalable qui détermine le champ transcendantal où s'exercent les rapports qu'entretient le pour-soi. Comprenons qu'il y a comme deux moments: faire comme si une identité préalable constituait le noyau qui ouvre au champ transcendantal, l'identité-soi comme pointe infinitésimale, et par où passent les rapports (médiations: Sartre,1960:55;1971b:1352) d'intériorisation- extériorisation; mais cette identité préalable définie comme néant est transcendance (rapport à soi) dans l'immanence de la subjectivité (cet être qui "est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est" (Sartre,1943:97). L'ouverture du champ transcendantal est un critérium: il ne peut y avoir d'abandon de transcendance que *vu* par le pour-soi. Il ne perd pas sa puissance de néantisation, seule sa puissance d'objectivation se voit contrainte par le poids des déterminations. Voilà pourquoi Sartre n'admet pas de volonté délibérée, de libre arbitre (Sartre,1943:571). L'intentionnalité

58 Comme si on passait de la pure immédiateté du cogito cartésien à la temporalisation, mais sans toucher à l'intégrité de la conscience. Contrairement à ce qu'on retrouvera dans le criticisme, il n'y a pas d'arrière-fond à la conscience.

(l'option etc.) fait vaciller l'autonomie de la volonté sans faire éclater l'autonomie du pour-soi. La volonté est elle-même une fin, posée par le pour-soi, donc du côté de la réflexion, ce qui ne lui enlève rien comme nécessité, possibilité de se reprendre. Mais la puissance néantisante ne saurait être dépassée par celle d'affirmation (Deleuze, 1972a:142-143) puisqu'elle en est plutôt la condition. Voilà pourquoi aussi l'imaginaire - à l'instar de l'imaginaire cartésien - est au fond la raison d'être de l'ontologie sartrienne: l'excès de sens certes, mais par débordement de conscience. Le rapport à soi demeure la seule mesure par où passent tous les modes identificatoires et la compréhension de soi. La conscience de soi passe donc nécessairement par l'objet transcendant qu'est l'ego (Sartre, 1952:139-140, 144-145; 1971a:175n). N'a-t-on pas parlé du caractère personnel de la conscience et, qui plus est, du fait qu'elle est sans contenu? Nous devons retrouver la circularité du rapport à soi où seule se trouve l'unité. Ainsi, on pourra retrouver une nature chez Gustave, qui est requise dans la distance à soi qui seule, à ce niveau, différencie l'en-soi du pour-soi. Ce rapport à soi, voilà la négativité d'*un être qui est néant*. Mais dira-t-on, qu'est-ce qui est antérieur, qui détermine... du pour-soi ou de l'en-soi? Et le pour-soi, de Gustave, de Genet, n'est-il pas atteint? En fait la réponse se trouve dans la notion de *possible* dont le pour-soi est l'être constituant. Il rencontre au plan formel l'en-soi qui lui est antérieur, mais le fonde en signification, ce qui lui confère une *primauté ontologique* que l'insertion dans les matérialités de l'existence (autres, Ego, rareté économique...) vont *réduire comme absoluité, mais certifier en valeur*: "L'important dira Sartre, ce n'est pas ce qu'on a fait d'un individu, mais ce qu'il fait à partir de ce qu'on a fait de lui" (Sartre, 1952:652).

Aussi amère, éprouvante voire despotique que soit la "nature" d'un individu; aussi blessant et pathétique que soit son *fatum*; aussi absurde soit son existence, fût-elle autistique (Sartre, 1971a:1371sq, 1378; 1952:580), jamais l'intentionnalité ne cesse de faire sens, ne serait-ce que par simple reprise, répétition de l'identité. La répétition manifeste pour Sartre que le possible *est*, ne serait-ce que le fait d'assumer ses impossibilités. La proto-histoire fonde la possibilité même de l'historicisation du pour-soi. Chez Flaubert, le *fatum* passe par le langage - ce qui fait l'originalité de l'analyse - qui est d'abord subi, dans l'indistinction, *l'étrangement*. L'enfant n'a pas les évidences nécessaires pour agir et ne peut donc produire

de régime syntaxique autrement que dans la coupure qui l'instaure: *L'Idiot* (Sartre, 1971a)⁵⁹. Le *pathos* dégénère en une chute qui devient conversion (Sartre, 1971b:1721-1722; 1972a:510-511), analogiquement à la conversion chez Genet (Sartre, 1952:63sq, 72-73). La spontanéité truquée est au fond le manque d'amour, l'absence de ressort que l'époque ne comblera pas. Le génie est une issue inventée (Sartre, 1952:645sq). L'invention est là, dans la beauté des douleurs littéraires. La littérature est une chute, l'écrivain un raté (Sartre, 1964b), mais quel orgueil! N'y a-t-il pas eu sur les caractères signifiés de reprise signifiante, un procès de mise en *valeur*? La finitude est marquée d'un *pathos*, mais un *pathos* au fond rigoureux; un renvoi à soi dans une in-finitude. Voilà le principe de raison suffisante de l'existentialisme: l'ipséité, même truquée, même barrée s'étend sur fond de néant pour qui l'Ego, produit des autres, existe comme transcendant. La présence à soi stipule un être pour-soi. En tout cela, pas d'inconscient.

59 L'analyse est symétrique à celle du *Saint-Genet*, l'impossible, la névrose donne son sens au projet littéraire. Comme dans *Les Mots*.

CHAPITRE IV

INCONSCIENT ET MAUVAISE FOI

... Qui jouera le rôle du psychanalyste? Qui sera l'interprète et qui sera l'interprété? Il n'y a pas de réponse a priori. L'oeuvre dont on ne parvient pas à révéler le sens révèle notre sens à nous. Sartre se veut ironique à l'égard du mythe mais cette ironie baigne dans une ironie supérieure, celle du mythe à son égard.

Girard, 1968:235

Ainsi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique.

Sartre, 1965a:58

La psychanalyse existentielle n'était pas innocente, elle détournait Sartre de son propre projet. Théorie et pratique relèvent forcément du projet originel longtemps méconnu par Sartre et finalement repéré dans Les Mots...

Girard, 1968:240-241

1.0 Introduction

Nous l'avons maintes fois répété, toute problématique de l'inconscient (structural, freudien ou autre) se substituant à l'intentionnalité de la conscience, se voit totalement récusée par Sartre. L'existentialisme est une mise en oeuvre, une véritable guérilla, contre tout régime de décentrement du sujet, opéré tout particulièrement en ce milieu de siècle, à la suite de Freud, de la linguistique, bref, de tout ce qui a blessé le narcissisme du cogito. Aussi, on ne trouvera pas dans l'ontologie de place pour la préexistence de codes sociaux, d'ordre symbolique, etc. qui brisent la primauté ontologique du pour-soi, qui nécessitent, comme on le verra, un "point de départ" autre que le cogito.

La *mauvaise foi* va servir chez Sartre l'intention explicite de substituer à l'inconscient freudien, et par le fait même à toute autre compréhension de l'inconscient, une conscience signifiante, pour qui "rien derrière et tout devant", qui sait se masquer à elle-même ses propres masques, ainsi que, et *a fortiori*, le fait de se masquer soi-même. Voilà, dans la lignée de la *théorie des passions* et de *L'Imaginaire*, que le modèle prend forme: la *mauvaise foi* est une *conduite*. Nous ne devons pas perdre de vue la leçon du *Saint-Genet* et du *Flaubert*, la liberté seule possède une valeur signifiante et signifie la valeur. Toutefois, cela n'élimine pas la perte de soi, au contraire; rappelons qu'il n'y a pas de processus qui ne trouve son intelligibilité dans l'*intentionnalité*, que celle-ci porte le nom de praxis, d'activité passive ou de névrose... d'autant qu'il faut se "masquer une patiente et monstrueuse liberté qui s'entoure d'un nuage d'encre pour masquer des opérations précises et rigoureuses [...] masquer son adhésion profonde à soi" (Sartre, 1971b:1743).

C'est que même les plus profondes "fêlures" sont encore et toujours déjà "présence à soi" (Sartre, 1971a:148), malgré le "carrousel incessant" (Sartre, 1971a:149). La mauvaise foi, comme on l'a dit, est une conduite de tromperie qui implique *objectivement* l'absence de véracité et *subjectivement* l'insincérité; elle "n'est possible que parce que la sincérité est consciente de manquer son but par nature" (Sartre, 1943:107): la conduite "de mauvaise foi enveloppe la compréhension ontologique" de ce que je suis. Mais un vécu de comme si, sans

que la conscience, de droit, ne perde de vue la vérité de ses actes¹. La contradiction implique que l'existence révèle l'inauthenticité de l'expérience *axiologique*; toutefois, loin que la question des valeurs soit sa part résiduelle, elle en constitue le noyau. Il n'est pas certain d'ailleurs que "débouter la conscience" comme le remarque A. Jacob (1989:216), ne nous ouvrirait pas les portes vers un autre regard, "l'éthique comme anthropo-logique", façon de prendre à revers ce

dont la forme "morale", qui culmine avec le Rousseau de la *Profession de foi du Vicaire de Savoyard*, fait d'autant plus problème qu'elle correspond indistinctement à une fonction commune à tout homme [...] métaphysique, puis scientifique, incertaine (Jacob, 1989:216).

Ici, la métaphysique du sujet implique que si la véracité, en effet, implique la vérité et l'objectivité, la sincérité renvoie à l'attitude du sujet. Mais le plus sincère ne possède pas pour autant la vérité de ses actes. L'inconscient n'en est pas la raison.

2.0 L'option morale

Ce que nous voudrions montrer ici, en analysant la pièce maîtresse de l'ontologie sartrienne (Philonenko), c'est que la *mauvaise foi* est le paradigme véritable de l'inconscient sartrien, et qu'au fond, la distance qui sépare le pour-soi de ce qu'il est, est le fondement même de la présence à soi. Mais aussi et peut-être plus fondamentalement, en revenant sur la question récurrente de la valeur, que l'idée même de mauvaise foi est inséparable d'une origine moraliste, inséparable du jeu de l'authenticité-inauthenticité. Bref, la *mauvaise foi* non seulement joue comme l'outil de récupération de *l'inconscient*, mais cette récupération même répond à l'exigence impossible d'une morale, d'où une éthique de l'engagement comme forme d'adaptation permanente aux exigences d'une époque que Sartre tente de surmonter

1 Ce pourquoi nous ne saurions accepter l'idée d'un "freudisme de Sartre" (Knee, 1985:227) non plus que Sartre soit plus marxiste que Marx dans son essai *Critique*. Il faudrait plutôt "inverser" les termes, y voir une stratégie de sartrifier le freudisme, d'existentialiser le marxisme. On n'enlève rien à la tentative, on pourra même admettre dans les deux cas une dimension critique même si l'intention est tout autre.

pour y retrouver l'exigence ultime liée à sa position d'intellectuel, son capital symbolique². Aussi nous rejoignons ce que nous avons souligné plus haut avec Philonenko: il s'agit bien de l'oeuvre d'un moraliste. C'est d'ailleurs toujours cette question de justifier une morale, comme l'a si bien montré Nietzsche, qui articule l'obsession du sujet fondateur. Question restée ouverte comme une aporie chez Kant³. Aussi croyons-nous déceler dans la théorie du cogito sartrien une véritable entreprise pré-critique. C'est tout l'idéalisme du cogito qui est mis en branle contre l'inconscient. L'atteinte portée à l'autonomie du sujet, la "revanche scandaleuse" du malin génie sur la certitude cartésienne, voilà qui suffit amplement à justifier une bouée de sauvetage pour la conscience. Le cogito pré-réflexif va assurer cette tentative.

Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. Et l'origine de ce risque, c'est que la conscience, *à la fois et dans son être*, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est (Sartre, 1943:111)⁴.

Sartre a cherché à garantir la spontanéité intentionnelle, inconditionnelle du cogito, seule façon de ne pas être obligé de changer de régime: assurer l'identité de l'être et du paraître au coeur du cogito⁵. "L'insincérité vient [...] de ce que la sincérité est clandestine: certes la présence à soi du vécu - donc la possibilité permanente d'un *cogito* réflexif - est indéniable [...]" (Sartre, 1971a:670).

2 "Sartre est un produit "parfait" de cette culture [...] sa trajectoire comporte un répertoire complet des questions que pose l'étude des intellectuels et de leurs pratiques" (Boschetti, 1986:10).

3 Aporie que tentent de fermer de nombreux commentateurs. Notamment, Grondin, 1989.

4 C'est moi qui souligne. "A la fois et dans son être", voilà le fondement et l'articulation qui fait de l'ipséité le pivot des tourniquets chez Genet et Flaubert, ce que Sartre appelle "le noyau instantané" (Sartre, 1943:111).

5 Y aurait-il lieu, comme le souhaite Ricoeur, d'opposer un "cogito fondamental" au "faux cogito" (Ricoeur, 1965:413) -ce que Freud appelle "le point épineux du système narcissique"- et, pour ce, d'articuler une philosophie de la réflexion (Ricoeur, 1965:45-63). Ne s'agit-il pas là encore d'un avatar du cogito cartésien?

2.1 *Le cogito comme architecte ou archi-texte*

C'est qu'il s'agit d'observer ce que Sartre appelait dans le *Saint-Genet* (Sartre,1952) "la sévère discipline du cogito cartésien". Il retrouve par là ce que l'article de 1938, *Esquisse d'une théorie des émotions* (Sartre,1965), posait comme absolu, le cogito (Sartre:1965:36): "La conscience, si le *cogito* doit être possible, est elle-même, le *fait*, la *signification* et le *signifié*". Le cogito, c'est l'expérience même "de la proximité absolue de la conscience par rapport à elle-même" et ce qu'elle a "de plus intime", c'est, anticipant sur *L'Être et le néant*, "cette présence à elle-même" (Sartre,1965:53). A la première page de *L'Imaginaire*, on lit clairement la filiation cartésienne: "Il est nécessaire de répéter ici ce qu'on sait depuis Descartes: une conscience réflexive nous livre des données absolument certaines" (Sartre,1966:13). Préserver la transparence de la conscience (Sartre,1966:10), c'est préserver le *régime du cogito*.

La mauvaise foi apparaît ainsi comme la pierre angulaire d'un système qui veut rendre compte du caché, du monde du rêve comme de celui des phénomènes psycho-pathologiques, en passant par la matérialité de l'histoire, sans autre recours que le régime de conscience, que celui de la subjectivité intentionnelle. Aucune restriction ne saurait entamer la légitimité du cogito qui "conserve ses droits même chez les psychopathes" (Sartre,1966: 287), puisque même "la conscience morbide reste une conscience, c'est-à-dire une spontanéité inconditionnelle" (Sartre,1960:47). C'est là que se pose tout le problème du sens, de la subjectivité et du sujet et qu'obnubile peut-être une option idéaliste comme celle-ci: la conception sartrienne du psychisme visant en apparence à sortir de la philosophie de la représentation, mais pour tomber immédiatement dans ce qui soutenait la représentation, le *sujet*. Libérer le champ transcendantal certes, mais s'il faut retrouver une spontanéité plénière, on introduit ce qu'on évinçait, *a fortiori* si c'est pour éviter les abysses de l'inconscient. Euphémisation du réel, des obstacles, de l'adversité; tout ce champ de l'altérité, dans l'optique de Sartre, ne peut être que repris, ne fût-ce que pour une pointe infinitésimale, par cette liberté constituante. Aussi la fêlure freudienne devient-elle tout à fait intolérable. Voilà l'optique ontologique que reprendra la *Critique* près de vingt ans plus tard, arguant que "la psychana-

lyse n'a pas de principes", que chez Freud comme chez Jung, elle s'accompagne tout juste "d'une mythologie parfaitement inoffensive" (Sartre, 1960:47). Euphémisation un peu rapide.

2.2 Economie de l'inconscient : rareté ontologique

Faire l'économie de l'inconscient pour une économie de la conscience va donc exiger une *éidétique de la conscience*. Dans la mauvaise foi, c'est connu, la personne du trompeur est la même que celle du trompé. Il ne saurait donc y avoir dualité. Aussi, dans l'immanence de son champ, la conscience exige une différence à soi qui mesure encore là l'écart du pour-soi à lui-même. C'est, si l'on peut dire, son être ontologique. Cet écart est aussi et d'abord "présence à soi": il y a donc translucidité plénière. Mais cet écart est aussi constitutif du manque initial, de l'échec ontologique, qui seul assure la conscience (de) soi, qui fait de la mauvaise foi comme du reste une "conduite". En d'autres termes, la mauvaise foi est conscience (de) soi comme mauvaise foi. L'écart dans le rapport à soi de la conscience est synonyme de l'ambiguïté même qui tisse les visages (ego) de la conscience, simultanément comme facticité et transcendance (Sartre, 1943:95sq): "Il s'agit de constituer la réalité humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est" (Sartre, 1943:97). Identité (Sartre, 1943:98) paradoxale de l'homme. En fait, et au nom de ma transcendance, je puis récuser ma facticité pour que ma transcendance devienne ma facticité, et en effet, protester par-exemple contre ma "lâcheté", renier cette facticité au lieu de l'assumer, et par-là, tenter de la surmonter. Comme un obèse qui, passant devant une vitrine, se rentre le ventre, la mauvaise foi est fausse proclamation de mon être: je tente ainsi de conférer à mon être-transcendance la qualité positive d'une *facticité en soi*, de "me constituer comme étant ce que je ne suis pas" (Sartre, 1943:107). Pour se dissimuler à soi, la mauvaise foi, qui est conscience, se fait *foi* ou *croyance*, en d'autres termes, elle se fait adhésion à une absence incontournable quoique sans fondement. A tout le moins la fragilité et le doute doivent s'esquiver dans un élan intentionnel où le *comme si* cède illusoirement la place à l'objet de croyance. Volontarisme de la croyance, aucun phénomène de transmission imaginaire ne saurait entamer l'irréductibilité du pour-soi. Le cogito pré-réflexif fonctionne dans un jeu de reflet-reflétant (Sartre, 1943:118), jeu qui manifeste l'ambiguïté

même d'une présence-absence en fonction de laquelle le reflet se pose comme identique au reflétant dans l'instant même où le reflétant semble accuser un recul par rapport au reflet. D'où l'idée d'un décalage, de l'écart ontologique: la conscience (de) croire ne coïnciderait jamais avec la croyance dans une plénitude d'être. Un creux dans l'acte de croyance, néant oblige:

La nature de la conscience est telle qu'en elle le médiat et l'immédiat sont un seul et même être. Croire, c'est savoir qu'on croit et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire [...] ceci dans l'unité d'une même conscience non théthique de soi [...] qui] n'est pas *savoir*⁶. Mais elle est, par sa translucidité même, à l'origine de tout savoir. Ainsi, la conscience non théthique (de) croire est destructrice de la croyance (Sartre, 1943:110).

Donc, la croyance est conduite, acte, *présence à soi* comme source originaire de tout positionnement. Il semble qu'on soit justifié de dire que la mauvaise foi érige frauduleusement la loi structurale de la conscience non théthique (de) soi en loi épistémologique qui règle la donation de tout objet⁷, et détermine *a priori* le style même du connaître⁸.

Par son projet de psychanalyse existentielle (Sartre, 1943:643sq), Sartre a finalement cherché à assurer le régime de conscience par l'idée même de "projet" (Sartre, 1943:153-154), ce qu'un parcours rapide de l'étude sur Flaubert nous a déjà permis de voir. La conscience existe comme "structure pro-jective". On sauvegarde ainsi la pureté ontologique, la structure formelle de la *présence à soi*, ce qui permet de réduire toute idée de déterminisme ainsi que l'idée même de passé comme l'être même que je suis, conscient (de) soi. Bien sûr, on

6 Comment ne pas voir un irrationalisme derrière cela? On lira avec intérêt une problématique opposée en tous points chez Debray, 1986.

7 L'homme ne saurait dès lors être un objet "pour l'homme". "Marx a posé le premier le dogme premier du sérieux lorsqu'il a affirmé la priorité de l'objet sur le sujet et l'homme est sérieux quand il se prend pour un objet" (Sartre, 1943:669). D'autant que l'esprit de sérieux est le type même de la *mauvaise foi* qui "enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté" (Sartre, 1943:669). On trouvera dans la *Critique* une perspective analogue, dans le refus du principe de Durkheim (Sartre, 1960:246).

8 Le problème est similaire quant à la morale qui ne saurait pétrifier l'être même de la liberté (Sartre, 1943:720-722; 1983:459-460).

argumentera en montrant les nombreux passages sur l'enfance comme donnée indépassable, thème par excellence d'ailleurs de l'auto-biographie sartrienne, de la névrose des "mots". C'est qu'on passera sous silence que l'enfance est re-prise, qu'elle n'a de sens que parce qu'elle est perpétuel arrachement. Bref, il n'y a de détermination par le passé que dans la mesure où le passé est repris.

D'ailleurs, si Bergson et Descartes ont isolé le passé du présent, c'est qu'ils n'ont pas considéré le phénomène temporel dans sa totalité [...] "mon" passé est d'abord *mien*, c'est-à-dire qu'il existe en fonction d'un certain être que je *suis*. Le passé n'est *rien* [...]. C'est un rapport ontologique qui unit le passé au présent (Sartre, 1943:153).

Rien qui soit concédé à ce qui usurperait le principe de la primauté ontologique du pour-soi par qui passe toute signification. Je suis celui par qui mon passé arrive dans ce monde [...] je ne lui *donne* pas l'être [...]. C'est parce que je *suis* mon passé (Sartre, 1943:659). Sartre a subtilement opéré une construction synthétique qui est une véritable logique des accommodements par où symétriquement l'en-soi devient prétexte, le déterminisme détermination transcendante⁹.

En un mot, l'être *est* et ne peut qu'être. Mais la possibilité propre de l'être - celle qui se révèle dans l'acte néantisant - c'est d'être fondement de soi comme conscience [...] le pour soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience (Sartre, 1943:124).

Bel exemple de gymnastique. On substitue ainsi à l'inconscient freudien un cogito pré-réflexif, l'affirmation que la réflexion est une thèse, et une ontologie phénoménologique de la mauvaise foi, substituant par là même à toute idée d'*ethos* une dialectique du non-être. On finira enfin par assurer dans la *Critique* une primauté de la praxis sur toute idée d'*exis*¹⁰.

9 "Si [le passé] est inconscient [...] et si l'inconscient c'est l'inagissant, comment peut-il s'insérer dans la trame de notre conscience présente?" (Sartre, 1943:152).

10 Comme Sartre refuse toute idée d'*a priori*, il refuse donc toute idée d'inconscient comme système, ainsi que le remarque d'ailleurs Ricoeur (Ricoeur, 1950:123-124): "La découverte de processus, de lois elles-mêmes inconscientes, nous invite à former l'idée "d'appartenance à un système", qui est le véritable concept psychanalytique de l'inconscient. Ce point de vue est entièrement non phénoméno-

Devant l'idée d'inconscient, on va poser un plan de conscience.

L'unité de la conscience, telle qu'elle se révèle au *cogito*, est trop profonde pour que nous admettions cette scission en deux plans sans qu'elle soit reprise par une intention synthétique plus profonde (Sartre, 1943:552).

Je suis mes propres phénomènes psychiques, en tant que je les constate dans leur réalité consciente (Sartre, 1943:89).

A l'idée de méconnaissance fondamentale (Sartre, 1943:92), on va opposer la translucidité de la conscience: "L'essence même de l'idée réflexive de "se dissimuler"[...] implique l'unité d'un même psychisme" (Sartre, 1943:92). "La conscience non théique, n'est pas *savoir*. Mais elle est, par sa translucidité, à l'origine de tout savoir" (Sartre, 1943:110,184-185). "Ainsi, les significations ne renvoient-elles pas à un psychisme mystérieux: elles *sont* ce psychisme, en tant qu'il est transcendance-transcendée" (Sartre, 1943:413). Stratégie du *cogito* qui intègre à travers sa propre *finitude* tout le champ de l'affectivité (la mise en place de *L'Esquisse d'une théorie des émotions*):

L'émotion n'est pas un orage physiologique: c'est une réponse adaptée à la situation [...] une conduite dont le sens et la forme sont l'objet d'une intention de la conscience [...]. Il faut donc que le pour-soi, dans son projet, choisisse d'être celui par qui le monde se dévoile comme magique ou rationnel [...] (Sartre, 1943:521)¹¹.

gique", on est sorti du paradigme de conscience. Et, en effet, s'il faut rattacher la négation à un système, ce ne peut être autre chose qu'à un régime de conscience puisque dans l'inconscient, comme l'indique Freud (Freud, 1968:29sq), il n'y a aucune négation, aucune certitude non plus que de doute. Plus que cela, tout le problème de l'opposition entre processus primaire et secondaire est balayé. On récuse la supplantation de l'identité de perception par le psychisme, théorie fondamentale pour l'imaginaire non phénoménologique. Nous avons justement remarqué que la conscience percevante ne saurait être tachée d'imaginaire, au contraire, seule la perception autorise les débordements. Le principe du *cogito* vaut pour toute conscience morbide. Voilà que revit le *tableau* de la philosophie de la Représentation. Pourtant, Ricoeur reconnaît, sans en tirer les conséquences, la force de la *logique transcendantale* où comme nous le verrons dans le second volume, la philosophie pratique est subordonnée à la philosophie théorique (Ricoeur, 1950:52); la "réflexion" qui chez Kant oeuvre dans le décentrement du *cogito* se voit subordonnée chez Ricoeur à la tentative d'éviter le "cogito avorté" (Ricoeur, 1950:131n,413). Pourtant, Merleau-Ponty avait lui-même reconnu la non-homogénéité de la conscience à l'inconscient (Merleau-Ponty, 1960: 291), l'autre sujet (Merleau-Ponty, 1968:69-71).

11 "Cette manière propre de tenir à ses possibles est ici l'affectivité" (Sartre, 1943:525).

Au fond, tout problème posé en termes de *raison suffisante* se résout dans des *liens magiques* (Sartre, 1965:62; 1943:216-217). A la rigueur on reconnaîtra qu'un "acte ne saurait se borner à lui-même" (Sartre, 1943:535), comme le reconnaît aussi la psychanalyse, mais ici pour récupérer le déterminisme psychique dans le réseau signifiant du cogito pré-réflexif (Sartre, 1943:535). A la verticalité, entendons la détermination structurale du déterminisme freudien (Sartre, 1943:656sq)¹², Sartre veut opposer une psychanalyse existentielle qui fonde la globalité (Sartre, 1943:536) de l'analyse sur une compréhension pré-réflexive (Sartre, 1943:537,539): "Le complexe d'infériorité lui-même est un projet de mon propre pour-soi dans le monde en présence de l'Autre [...] il est toujours transcendance" (Sartre, 1943:536-537)¹³.

Ce n'est pas dire que notre être nous soit parfaitement *connu*, ce que l'analyse du pour-autrui a montré et que précise le *Saint-Genet* (Sartre, 1952:42sq):

Il est donc bien vrai que ces qualités qu'on nous reconnaît échappent à notre conscience mais ce n'est point parce qu'elles sont cachées dans un inconscient situé derrière elle; c'est parce qu'elles sont devant nous dans le monde et qu'elles sont originellement un rapport à l'autre [...] pour Autrui je suis un Autre (Sartre, 1952:43-44; 1971a:148sq).

Il s'agit d'éviter tout déterminisme - "la névrose [par exemple] est une adaptation intentionnelle" (Sartre, 1971a:186, 186sq) - de sauver l'expérience du sujet (Sartre, 1971a:223) par le vécu qui est "la possibilité permanente d'un *cogito* réflexif" (Sartre, 1971a:670). Bref, "le

12 Toutefois, Sartre n'est pas sans poser un problème épistémologique de poids: "Si vraiment le complexe est inconscient, c'est-à-dire si le signe est séparé du signifié par un barrage, comment le sujet pourrait-il le *reconnaître* [...] ne faudrait-il pas du même coup en faire un inconscient conscient?" (Sartre, 1943:662).

13 Même formulation dans le *Saint-Genet*: "Mais si par remords [...], par sentiment profond d'infériorité, cette jeune femme adopte le renseignement objectif et social comme si c'était sa vérité absolue [...], si elle projette derrière elle, dans les ténèbres d'un inconscient, une disposition permanente à la colère dont chaque état particulier est une émanation, alors elle subordonne sa réalité de sujet conscient à cet autre qu'elle est pour les Autres [...]. En un mot, je dirai qu'elle s'aliène à l'objet qu'elle est pour autrui" (Sartre, 1952:45).

cogito cartésien doit être étendu" (Sartre,1943:540), pour assurer le champ de la conscience en faisant de celle-ci la raison même de son propre inconscient, la structure même du comportement, des "voiles". Problème de structure certes, mais d'abord, comme l'a si bien établi l'ontologie, *de sens*:

Pour insidieux et voilés qu'ils soient et bien qu'ils ne tirent leur efficacité que de leur clandestinité, ces comportements n'en sont pas moins intentionnellement structurés: entendons par là qu'ils ont un sens (Sartre,1971b:1139)¹⁴.

La rareté ontologique fonde le projet comme *la* dimension humaine:

L'intention, qui est la structure fondamentale de la réalité humaine [...] choix de la fin [...] conscience thétique *de* la fin [...], conscience non thétique de sa possibilité propre [...] réalise par son surgissement même une rupture avec le donné quel qu'il soit [...] une rupture de continuité (Sartre,1943:556-557).

En bref, "la réalité humaine est action [...] l'existence de l'acte implique son autonomie" (Sartre,1943:556)¹⁵. Déjà au niveau de l'ontologie, le vécu, qui est une notion clé du *Flaubert*, représente le champ d'immanence où s'exerce le pré-réflexif et permet à Sartre d'opposer à l'idée de méconnaissance fondamentale le conscient et le connu, la transparence, l'aspect ptolémaïque de la subjectivité. Il s'autorisera bien sûr des symbolisations comme "faits psychiques réels" (Sartre,1943:88), à la condition toutefois de substituer à la fêlure du sujet de la psychanalyse (Lacan,1966:516sq) un sujet d'unification. L'on ne saurait accepter qu'on substitue à la mauvaise foi un mensonge sans menteur (Sartre,1943:90). Le champ transcendantal n'a été vidé que pour faire apparaître avec magie le néant pour qui tout est devant soi:

La phobie, le lapsus, le rêve existent réellement à titre de faits de conscience concrets, de la même façon que les paroles et les

14 Rappelant le langage de l'ontologie, Sartre dira plus loin: "L'évidence, c'est le réel se découvrant comme régulation des possibles; c'est la contingence se constituant, dans sa contingence même, comme nécessité à la lumière de la liberté" (Sartre,1971b:1813n1).

15 "Être se réduit à faire" (Sartre,1943:555).

attitudes du menteur sont des conduites concrètes et réellement existantes. Simplement le sujet est devant ces phénomènes comme le trompé devant les conduites du trompeur (Sartre, 1943:88-89).

Toujours la primauté de la conscience (Favez Boutonier, 1945:124). Aussi la "censure" est-elle un phénomène réel, mais de conscience: pour qu'il y ait refoulement et refoulé, un refouleur et une conscience du refoulé, voilà la nouvelle exigence: "la censure doit *choisir* et, pour choisir, *se représenter*" (Sartre, 1943:91)¹⁶. On ne peut en effet concevoir un "savoir qui serait ignorance de soi [...] tout savoir est conscience de savoir" (Sartre, 1943:91).

3.0 Le vécu narré : le circuit narratif

Mais qu'est-ce donc que faire du vécu la pierre angulaire, sinon que manifester un champ d'immanence comme Sujet? Gustave Flaubert n'avait-il pas subi sa vie? En fait, nous l'avons suffisamment remarqué, Sartre voit trop de complicité pour accepter une telle optique; c'est là l'importance du thème de *l'option*. Mais le "je ne voudrais jamais être né" de Gustave ne traduirait-il pas un infranchissable? L'activité passive, la constitution, la personnalisation ne sont-ils pas la preuve que Sartre a pour le moins adouci ce que *l'ontologie* et la *dialectique* ont posé comme forme absolue de souveraineté, la *conscience* et la *praxis*? Ici, il faut voir que le formalisme de l'ontologie, la théorie de l'ipséité, détermine ce qui est exigé comme condition nécessaire au sauvetage du cogito. Rien n'a changé pour le fond sinon que l'analyse des oeuvres de l'ontologie reste formelle alors que les oeuvres critiques constituent en quelque sorte une mise en "situation". Nous l'avons vu, en effet, la souveraineté est la permanente possibilité d'affirmation du *soi* par la *praxis* et même simplement par *l'option*. Son caractère d'*ipséité rongée*, comme c'est le cas chez Genet et chez Flaubert, n'en manifeste pas moins, au contraire, un schéma intentionnel. La constitution passive devient subtilement un *avoir à être*. Cela signifie que le vécu, d'un point de vue ontologique,

16 Comme quoi demeure la primauté du *voir*.

supprime toute compréhension de type originaire du rapport de l'homme à l'être (Verstraeten, 1972:249-250,229,331). Il n'y a rien en effet dans l'arrière-fond de soi-même, car l'homme est au milieu des choses (Sartre, 1943:556-567), la raison même de l'unité de la conscience et du monde. Même la notion de praxis ne changera rien sous cet aspect, elle est l'autre nom de la "synthèse" intentionnelle insérée dans le cours de l'histoire dont elle constitue et porte le sens à la fois. D'autant qu'elle dispose d'une matière ouvrée, le langage, l'autre (Sartre, 1971b:1977-1980; 1972a:100,101; 1960:180,181,343,344), qu'elle utilise comme "médiation". D'un autre point de vue, s'il faut bien admettre que Sartre a su faire du vécu non seulement une *présence à soi*, mais aussi une absence (Sartre, 1971b:1312; 1971a:175n), il absorbe toutefois la totalité de la personne dans son rapport à l'époque dans un dépassement totalisant, un dépassement unifiant de l'époque par le sujet (Sartre, 1971b:2136,2074). Le projet originel est comme enveloppé dans l'organisation structurale (le terme apparaît dans la *Critique*, 1960) d'une vie¹⁷; Sartre ne manque pas de rattacher cette organisation à l'aventure d'une liberté au départ "perdue" dans la mesure où elle est sur-signifiante, sorte de syncrétisme originel. Le problème se pose par exemple dans l'analyse du style chez Flaubert, inexplicable sans un rattachement à une liberté constituante sur le *plan ontologique*, une "option subie" sur le *plan critique*. Et le *fatum*? Né du père à travers "un trou dans l'amour maternel", le trouble va rejaillir dans l'imaginaire comme une réalité saturée. Tout y concourt. Le détail organique (Sartre, 1972a:496), le regard médical, bref tout le tissu analytique inhérent au savoir paternel concourt à constituer la croyance autre dont l'expression est "l'art pour l'art" (Sartre, 1972a: 23sq,511,582). Doit-on encore chercher à traduire cette confusion à la lumière de l'à-venir, à la lumière des fins?

3.1 L'ego intériorisé

La *pensée du ressentiment* qui caractérise certaines oeuvres de Flaubert est vue comme "activité passive" (Sartre, 1971a:146,296-297), "perfide soumission destructrice du fils au

17 Constitution, personnalisation, perspective de totalisation en spirale (Sartre, 1971b:1023,1024; 1952; 1985:245sq) où le noeud se développe dans l'enfance. (Siegel, 1988:37,59sq,92; Sartre, 1965:45; 1971a:357sq; 1967a:22).

père dont le fils sait et ne veut pas savoir que celui-ci n'en demande pas tant" (Sartre, 1971a:884-885), voilà la "*manipulation du pathos*", tactique de *vol à voile*, tactique sournoise qu'on aurait pu appeler mauvaise foi. Il y aurait comme une sorte de négation de vouloir vivre due en grande partie à l'absence de projet originaire chez Gustave. Mais cela ne signifie pas que la théorie du projet s'est renversée, au contraire, elle demeure régulatrice, mais à l'envers. Le ressentiment, qui est dédoublement de l'option passive, Gustave lui donne vie par des rôles¹⁸ qui trahissent ses affects, mais le ressentiment qui est pour Sartre une tactique, lui permettra surtout de soumettre les affects à une unité supérieure, un temps vécu quoique subi et où l'*ego* s'intériorise comme croyance. Sa vérité, avons-nous dit, lui vient des autres:

Le malaise, l'ambiguïté des sentiments, la honte, la rage, la fuite dans l'hébétude, la culpabilisation constante de Gustave, c'est le *pathos*, manière de subir la situation, de vivre le vécu, intentionnel, certes, mais sans objectif défini (Sartre, 1971a:-421).

L'avenir demeure, on le voit, même si le projet est d'être "caillou" dans la mesure où Gustave se veut autre à travers les autres¹⁹. Le projet, l'intentionnalité demeurent le schème d'interprétation du vécu. Nous sommes loin d'une analyse structurale; en plein régime de conscience, l'ontologie du néant bat son plein. Le vécu chez Sartre, à la différence combien profonde qui le sépare de Foucault (Foucault, 1966a²⁰), demeure l'élément central, ce par quoi le *cogito* fonde son rapport au monde et où le langage cherche à traduire cette vie pour la conscience qu'il est pourtant. Expérience originaire de la conscience: l'absoluité de soi. Cette absoluité n'est nullement en cause dans la détermination de l'*ego* de Gustave. Il y a eu introjection du père, et celle-ci se donne comme détermination de son *ego pour-soi*. Voilà l'inertie constituée du *dehors* dans le manque d'amour, dans l'ennui ("cette peine d'amour"). Mais chez Flaubert comme chez n'importe qui, ce qui importe est de savoir d'où vient *en*

18 On sait qu'il joue l'acteur (Sartre, 1971a:886).

19 "L'homme du ressentiment aspire à tirer vengeance de l'Autre par le mal même que l'Autre lui a fait" (Sartre, 1971a:420).

20 Nous savons que l'ouvrage est en partie porté contre Sartre.

dernière instance la détermination. Le projet demeure-t-il toujours maillon central? Nous avons déjà répondu à cela: la *souveraineté* est possibilité permanente de réaliser la praxis. Voilà pour l'*aspect formel*. Chez Gustave, au *niveau critique*, qui pourrait être pris comme modèle psycho-pathologique, la possibilité d'agir est rongée dans l'ipséité même de l'être-Gustave, mais l'Autre est toujours et continuellement²¹ repris.

La constitution passive prend sa signification par le fait d'être reprise comme option: avoir à être sa passivité. Voilà pour le refus systématique de toute explication causale (Sartre, 1943:534sq)²². En fait, on se situe toujours dans le cercle cartésien de l'ordre des raisons, par une sorte de refus obstiné, "pré-critique" de la finalité interne, au profit d'un accommodement de la finalité externe (Lebrun, 1972), par un jeu d'intériorisation-extériorisation. C'est là tout le problème du pour-soi.

L'affirmation du cogito comme ordre premier et méthode ("Le pur exercice du cogito" Sartre, 1943:326) implique, dans *l'analyse causale*, deux aspects qui se connotent. Le premier aspect, qui vise à confirmer le second, et qui n'est pas sans rappeler la finalité externe, "c'est la fin à atteindre qui organise tous les moments qui la précèdent", bref, "ma liberté ronge mes possibles" (Sartre, 1943:317). En d'autres termes, comme l'affirme Sartre lui-même, on inverse l'ordre causal pour un finalisme qui n'est que rapport de transcendance. Ici, l'affirmation du cogito ressoude le démantèlement que les oeuvres critiques ont pu laisser paraître. L'affirmation de départ de *L'Idiot* de "prouver que l'irréductibilité n'est qu'apparente" (Sartre, 1971a:7), se place sur le plan des choses, de la matérialité, organique et

21 La possibilité permanente est traduite comme permanente impossibilité. En d'autres termes, le possible, même réduit à presque zéro, n'en demeure pas moins possible. La mécanique, la raison analytique est toujours décentrée au profit d'une dialectique intentionnelle qui est toujours active dans les oeuvres critiques. Nous verrons, avec l'approche kantienne de la finalité, à tout le moins à partir de la *Critique de la faculté de juger*, que bien qu'il soit nécessaire de fonder la finalité contre le mécanisme (Jakobson, 1974:63-69;1984:19,20), il est pré-critique de la rattacher à la conscience comme à Dieu.

22 Pas de symbolisation inhérente à l'acte conscient qui soit effet d'un déterminisme psychique, pulsionnel ou autre, non plus qu'expression du désir. La subtilité de l'analyse chez Sartre exprime en effet le refus de l'explication causale.

inorganique (Sartre,1960:536), où tout est réductible mais dans un projet de totalisation opérable seulement à partir d'un centre totalisant, autour duquel *gravitent* les médiations (Sartre,1960:186-187;1971a;786). Ce centre médiateur est l'objet d'une affirmation qui confirme son irréductibilité, c'est le second aspect, l'homme "ne peut *jamais* faire l'objet d'un concept" (Sartre,1972a:342). Le sujet est la pierre d'achoppement de tout le projet sartrien, c'est lui qui *détermine la fin*: s'il est en effet objet d'affirmation, s'il ne peut être *objet d'un concept*, c'est dans la mesure même où il est reprise signifiante, ce qui est l'essence même du pour-soi: *le néant demeure le critère*. Nous l'avons déjà souligné, rien derrière²³, toute une magie. Par exemple les "irréalisables", "beau ou laid, juif [...]" (Sartre,1943:610), "ne nous sont pas seulement appréhendés comme irréalisables: pour qu'ils aient, en effet, le caractère d'irréalisables, il faut qu'ils se dévoilent à la lumière de quelque projet visant à les réaliser" (Sartre,1943:611).

Pas de détermination sans projet de déterminer. On ne découvre, toujours sur le plan de la conscience²⁴, que ce qu'on rencontre:

La détermination est un *rien* qui n'appartient à titre de structure interne ni à la chose ni à la conscience, mais dont l'être est *d'être-cité* par le Pour-soi à travers un système de négations internes dans lesquelles l'en-soi se dévoile dans son indifférence à tout ce qui n'est pas soi [...]. L'indifférence de l'En-soi en tant qu'indifférence que le Pour-soi a à n'être pas se révèle dans le monde comme détermination (Sartre,1943:235).

En somme, pas de détermination sans une instance plutôt transcendante que transcendantale, et qui peut certes "subir" les déterminations²⁵, mais sans être l'objet *d'une* détermination autre que par reprise. Et si le monde est déjà signifiant (Sartre,1943:581,592,593;1960:409,559), c'est que nous rencontrons la part des autres hommes, ce que

23 Et précisément parce qu'il n'est rien, le connaissant n'ajoute rien à la nature du connu (Sartre,1943:226-228). Merleau-Ponty n'avait-il pas raison d'y voir un positivisme?

24 C'est cela qui est contestable.

25 Problème de la "névrose objective" (Pinto,1974) dans *L'Idiot*. (1972c:663).

les analyses régressives de la *Critique* ne cessent d'affirmer. L'homme, voilà l'enjeu. Sartre décrète une disjonction: ou l'homme est un "caillou", ou il est le rapport originel, le "fondement de tous les rapports". L'entreprise consiste à mettre des flotteurs dans l'univers du non-dit, de "l'impensé" (Foucault, 1966a), une stratégie d'euphémisation du déterminisme, un recentrement de l'homme symétrique à l'entreprise de Descartes, et ce, à une époque où on le laisse descendre au fond (notre second volume).

4.0 *Un transcendantalisme transcendant*

La liberté humaine, on le sait, est absolue (Sartre, 1943:76, 246, 621, 635). Ce que Sartre veut assurer contre l'époque, c'est une "rupture permanente avec le déterminisme" (Sartre, 1943: 69) où "nulle cause extérieure" (Sartre, 1943:68) ne saurait bouleverser, ruiner le règne du sujet²⁶. Cause de soi par soi²⁷, la conscience est négativité (Sartre, 1943:41, 46), l'homme arrachement (Sartre, 1943:61-62), et seul véritable déterminisme (Sartre, 1943:119). Voilà à quoi tendait le *pathos* de la conscience: d'avance, l'émergence de soi allait contrer tout réductionnisme:

J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes barrières, tous les garde-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté... par ce néant que je *suis*, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence: j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse (Sartre, 1943:77).

Pas de déterminisme psychologique (Sartre, 1943:78), le moi est mon dehors. L'ontologie du pour-soi, du manque, assure du possible dans la mesure de l'impossibilité d'être. C'est là la subtilité de substituer au déterminisme l'idée de déterminations à l'infini ("l'homme est médié par les choses") pour laisser jouer, par-delà toute causalité, même formellement, la conscience ou la praxis dans son irréductibilité (... "dans la mesure où il les médie"²⁸). La

26 Si détermination il y a, ce ne saurait être que par reprise, relève, au sens hégélien d'*Aufhebung*.

27 Rien de plus éloigné de la thèse des *schèmes pratiques* chez Bourdieu.

28 Circularité qui tourne autour d'un centre, l'homme (Sartre, 1960:671).

place accordée à la notion de vécu, ses subtilités, ne changera rien, au contraire, à ce formalisme de l'ontologie, pas plus que la logique des reprises liberté-nécessité (Sartre, 1960: 381sq) - régression-progression, intériorisation-extériorisation - n'enlève quoi que ce soit à la totalisation qui en est le pivot, dans la mesure où l'individu demeure la mesure de toute chose. La liberté demeure l'extrême limite: "quelque soit notre être, il est choix" (Sartre, 1943:556). C'est là une formule qu'on rapprochera des études critiques.

Nulle trajectoire donc, le seul *ethos* est celui d'un être qui est néant d'être. "L'intention, qui est la structure fondamentale de la réalité humaine, ne peut donc, en aucun cas, s'expliquer par un donné, même si l'on prétend qu'elle en émane" (Sartre, 1943:556). Puisque l'homme est rupture (Sartre, 1943:558), fondement de son être et bien qu'on affirme que la conscience existe à partir du donné, "cela ne signifie nullement que le donné la conditionne" (Sartre, 1943:558). L'en-soi est bel et bien prétexte à la relève du pour-soi²⁹, au déploiement (ek-statique temporel) du pro-jet. Le néant fonde l'être mais dans l'être:

La liberté du pour-soi est toujours *engagée*; il n'est pas question ici d'une liberté qui serait pouvoir indéterminé et qui préexisterait à son choix. Nous ne nous saisissons jamais que comme choix en train de se faire. Mais la liberté est simplement le fait que ce choix est toujours inconditionné (Sartre, 1943:558).

Le choix est fondement de mon être et le coefficient d'adversité demeure extérieur au pour-soi, c'est par moi qui suis l'être des fins qu'il surgit (Sartre, 1943:562). Seules, en effet, les lumières de la fin³⁰, l'unité d'éclairage d'une même néantisation peuvent rendre compte de la "situation". Ma "place" relève toujours, ne fût-ce qu'en dernière instance, du libre choix (Sartre, 1943:571), non d'une perspective structurale.

29 "La liberté ne se conçoit que comme néantisation d'un donné [...] elle nous renvoie à un donné, qui n'est autre que la facticité même du pour-soi" (Sartre, 1943:560-561).

30 Comment ne pas être frappé encore une fois par la ressemblance entre cet éclairage qui traverse la conscience de part en part et les lumières cartésiennes, la fin comme la "représentation" dans la lumière du cogito (Sartre, 1943:568,580,590).

4.1 *Le néant comme centre de gravité*

Echec ontologique, condition de la réussite d'euphémisation des structures, le néant est centre de gravité. Aussi, si Sartre peut juxtaposer dans l'unité d'un projet certains caractères d'individualité, c'est pour les euphémiser (Sartre,1943:610sq): "Il n'y a point de caractère - il n'y a qu'un projet de soi-même" (Sartre,1943:637)³¹. On atteint ainsi un idéalisme qui cherchera à se masquer dans les oeuvres critiques. L'être du bourgeois comme du prolétaire existe sur fond de choix,

l'attitude de refus ou de fuite [...] *demeure toujours possible* [...] Ainsi le bourgeois se fait bourgeois en niant qu'il y ait des classes [...]. Mais ces *limites externes* de la liberté, précisément parce qu'elles sont externes et qu'elles ne s'intériorisent que comme des irréalisables, ne seront jamais un obstacle *réel* [...] (Sartre,1943:614).

"Le propre de la réalité humaine, c'est qu'elle est sans excuse" (Sartre,1943:640)³². Réification du cogito ou fétichisme de la conscience? En tout cas, au danger de chosification du signifiant³³, il reste à opposer la constituante centrale de notre humanisme depuis Descartes; l'homme est une totalité signifiante.

4.2 *Epistémologie pré-critique*

C'est là toute la vacuité de son épistémologie réaliste, une onto-théologie inversée sur le sujet, épistémologie qui repose sur l'unité synthétique d'un sujet qui seul

31 Sartre rajoutera que "l'esclave dans les chaînes est libre pour les briser". L'affirmation sera reprise et nuancée, non sur le fond puisque l'imaginarité est justement cette liberté signifiante. La théorie de l'ego est plus affirmée, plus forte dans les oeuvres critiques.

32 On pourra mesurer entre Sartre et Kant comment celui-là subordonne ses analyses à un plan moral alors que chez Kant, l'antinomie de la morale et de la science, liberté et déterminisme, repose sur deux plans irréductibles, le plan phénoménal et celui de l'intelligible, ce qui autorise le développement de la science sous l'égide du principe de raison, la *possibilité indéfinie* d'un ordre de causalité, en même temps que l'affirmation de la liberté *comme si (als ob)*.

33 C'est tout le sens de l'analyse existentielle. (Sartre,1943:656sq). La maladie (névrose ...) est signifiante (Sartre,1943:553sq).

(Sartre, 1943:144,175,178;1960:543sq;1985:350-353) peut fonder le possible et le nécessaire. Au fond, la connaissance ne semble jamais faire problème puisque le pour-soi demeure seul responsable de sa relation à l'en-soi (Sartre,1943:220), ce qui, au dire de Merleau-Ponty, est un problème métaphysique: la construction de la notion d'objet doit reposer sur le rapport négatif de la conscience au monde de l'en-soi. Et comme le pour soi n'est rien (Sartre,1943:226-228), il sera dit qu'il n'ajoute rien à l'être du connu. Connaître, ce sera réaliser (Sartre,1943:228) puisque

la connaissance n'ajoute ni ne retranche rien à l'être, elle ne le pare d'aucune qualité nouvelle. Elle fait qu'il y ait de l'être en le dépassant vers un néant qui n'entretient avec lui que des rapports négatifs d'extériorité (Sartre,1943:268).

La connaissance *n'est rien d'autre* que la présence de l'être au Pour-soi et le Pour-soi n'est que le *rien* qui réalise cette présence (Sartre,1943:268).

Le *sujet* est la seule aventure possible de l'en-soi (Sartre,1943:269,270), ce que la *Critique* traduira par la possibilité même de l'histoire. D'ailleurs, le positivisme n'a fait que se préciser dans la *Critique* où Sartre a continué à rejeter toute forme d'*a priori*, guidé qu'il est par un empirisme et un néo-positivisme, comme le font fort justement remarquer Laing et Cooper (1971:101-102).

Non seulement Sartre fait-il du réalisme une pétition de principe, mais il donne en plus l'illusion que la connaissance des hommes repose sur des virtualités. Le premier aspect est la contre façon du rien de la conscience; le second l'assurance des finalités, assurance hautement consacrée dans la *Critique*. L'impuissance épistémologique devient flagrante, d'autant plus que la *Critique* se proposait d'être un programme de recherche, où on allait chercher à déterminer les possibilités ou non de l'histoire, un peu comme Descartes qui prétend au départ "chercher", alors qu'il ne s'agit, dans les deux cas, que de poser les prémisses et conséquences de ce qu'on a déjà posé préalablement. Il y a bel et bien selon nous un imaginaire cartésien.

Lorsque Sartre écrit que

la connaissance commence avec la *réflexion*, mais le jeu du "reflet-reflétant" n'est pas un couple sujet-objet, fût-ce à l'état implicite, il ne dépend *en son être* d'aucune conscience transcendante, mais son mode d'être est précisément d'être en question pour soi-même (Sartre, 1943:295),

et que,

la réflexion, c'est le pour-soi qui cherche à se reprendre lui-même comme totalité en perpétuel inachèvement. C'est l'affirmation du dévoilement de l'être qui est à lui-même son propre dévoilement (Sartre, 1943:203),

ce ne peut être que parce que la connaissance se présente comme un rapport pur. Alors que *L'Imaginaire* s'est fait une vertu de faire de l'image et de l'imaginaire même, tout le contraire d'un quelconque substrat, ou même d'un champ transcendantal³⁴, ici, par le biais de cet "être en question pour soi-même", le cogito est fondement de la connaissance, redoublement du cartésianisme. C'est là le sens même du reproche fait à Hegel de faire du cogito un inessentiel (Sartre, 1943:292)³⁵:

Loin que le problème de l'autre se pose à partir du *cogito*, c'est au contraire, l'existence de l'autre qui rend le *cogito* possible comme le moment abstrait où le vrai se saisit comme objet (Sartre, 1943:292).

Il est évident que lorsque l'on prétend que "notre expérience ne nous présente que des individus conscients et vivants" (Sartre, 1943:297), on ne peut s'attendre à autre chose que de rester enfermer dans une philosophie de la réflexion: "La liberté crée elle-même les obstacles dont nous souffrons" (Sartre, 1943:576). Simple souci de formalisme? Oui et non. Le formalisme est réel, il modèle l'ontologie. Mais il s'insère dans les oeuvres critiques pour nous fournir la clé de lecture du monde en une herméneutique qui, si elle n'est pas ouverture

34 Comme c'est le cas, notamment à propos de la "métaphysique naturelle" chez Kant.

35 A ce sujet, Lebrun, 1972:125-126,147.

à l'Autre par la description, et alors on manque le problème de la causalité³⁶, débouche sur le court-circuitage de l'ipséité: la causalité est pur subjectivisme. En ce sens, *L'Être et le néant* devient ce qui est peut-être dans l'histoire de la philosophie occidentale la plus formidable apologie du désir comme source signifiante, une ontologie de l'inaccessible *Soi*, fondée sur une liberté absolue parce qu'elle est la marge imaginaire que rien ne peut altérer.

Voilà comment il nous faut entendre l'écoute sartrienne de la leçon freudienne; Freud aurait bien vu le lien d'analogie interne entre le fait conscient et le désir qu'il reflète, en sorte que la *symbolisation* est constitutive du *phénomène conscience*. *A fortiori*, l'intervention de l'inconscient brouillerait inutilement cette intuition³⁷, puisque en effet, *être* pour la conscience sartrienne, c'est *s'apparaître* (Sartre, 1965:15). Aussi, l'activité de symbolisation ne saurait être déployée par une autre structure que la conscience, cet absolu non substantiel. "Le rapport entre symbole, symbolisé et symbolisation est un lien intrastructural de la conscience" (Sartre, 1965:37).

Voilà aussi tout le problème d'expliquer que la conscience, dans la névrose et, qui plus est, dans les phénomènes de psychose, soit incapable de saisir le sens même des symboles qu'elle a pourtant la charge de constituer. Comment expliquer en effet ce décalage entre la signification et la conscience (de) signifier? Ce décalage nous paraît essentiel, mais dans la mesure où l'on adopte au minimum une théorie de la "non conscience": il s'agira d'un décalage significatif bien que non intentionnel si l'on tient à faire de l'intentionnalité une affaire de conscience³⁸.

La *mauvaise foi* chez Sartre sert de modèle de récupération, de remise à flot. Dans l'étude de la conscience onirique, prétendre que l'incapacité de la conscience à reconnaître le sens de ses symboles provient *en dernière instance* du fait qu'elle *s'est privée* de tous les repères

36 C'est la tentative de Petitot, 1978d:55.

37 C'est d'ailleurs là le modèle type de l'intelligibilité dialectique dans la *Critique*, 1960:150n,sq.

38 Ce qui n'est pas toujours le cas, notamment en linguistique.

réels et disponibles pour la compréhension, cela, par une tentative de sortir de sa facticité; c'est là la clé des tourniquets du *Saint-Genet* et de la conduite du vol à voile chez Flaubert: la prétention naïve que la conscience rêveuse demeure prisonnière de ses fantasmes (intentionnels) dans la mesure même où "elle se choisit" sur le mode imaginaire, par néantisation du réel (Sartre, 1966:216-217). Voilà une conception d'autant plus naïve, d'autant plus vivace que ce cogito, ce rapport à soi dans l'avenir implique une "présence à soi" c'est-à-dire une liberté dans ce même avenir (Sartre, 1943:621-622), "une opacité en pleine translucidité" (Sartre, 1943:622). Absorbée en soi comme ayant à se faire, la conscience ne peut ressaisir totalement les symboles qui expriment la projection de ses possibles; ainsi le style d'écriture, demeure-il inaccessible très souvent, "non par opacité, mais parce que je suis ce style". La folle interprétation ne sera jamais délogée du logis de la conscience; voilà un subtil aménagement du cogito: la liberté est au niveau pré-réflexif, son droit à la réflexion assuré:

C'est dire qu'il me faut me placer sur le plan de la réflexion. Tant que je demeure sur le plan de l'acte, le livre à écrire n'est que la signification lointaine et présumée de l'acte qui me révèle mes possibles: [...] il n'est que le sens permanent et lointain à partir duquel je peux comprendre ce que j'écris présentement [...]. Or nous sommes à chaque instant lancés dans le monde et engagés. Cela signifie que nous agissons avant de poser nos possibles [...] (Sartre, 1943:75).

Il devient clair encore une fois que le pré-réflexif est redevable de la réflexion. Et bien que la réflexion ne soit pas absolument connaissance, plutôt une quasi-connaissance, elle demeure la possibilité permanente de la conscience, le sens même de la *mauvaise foi*. Elle ne réussit pas à poser l'irréfléchi comme un objet sur quoi elle porterait le regard d'un observateur extérieur (Sartre, 1943:202-203). La réflexion est incapable de saisir la vérité des symbolisations mises en oeuvre par la conscience non thétique (de) soi, elle saisit plutôt "le comportement concret lui-même, c'est-à-dire le désir singulier et daté dans l'enchevêtrement touffu de sa caractérisation" (Sartre, 1943:658), d'autant qu'elle n'a ni les instruments conceptuels, ni les techniques nécessaires. Et c'est bien ainsi qu'on assure ses droits à la réflexion: la conscience est panoramique. Sa pauvreté d'être, comme la pauvreté de ce qu'elle possède,

c'est-à-dire soi, en fait toute la richesse; *la lumière* d'une intuition est une meilleure garantie pour le cogito que la connaissance analytique, le regard d'entendement. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard si Sartre a subordonné la perspective analytique à la vision synthétique, notamment dans la *Critique* (Sartre, 1960:94sq; 1985:15sq, 124, 125).

Bien que seul le regard d'autrui soit en mesure de thématiser les contenus dévoilés, il n'y a pas pour autant de dimension cachée pour une conscience, plutôt du non-expliqué. Certes, le phénoménologue acquiesce à la nécessité du regard de l'autre, à l'échec à toute introspection, mais n'en tire pas les conséquences ou plutôt n'en critique pas les *a priori*; au contraire l'entreprise vise à redonner ses droits à la réflexion. Pour preuve, Sartre détermine la *résistance*, dans l'élaboration psychanalytique, sous le mode de la mauvaise foi: elle empêche la reconnaissance de la symbolisation irréfléchie. Nous ne pouvons pas être plus loin de Freud et de la reprise lacanienne. La résistance attesterait que le sujet *constitue* la symbolisation pour en récuser la vérité, qu'il invente la relation qui existe entre symbole et désir, qui est dite relation analogique pour justement nier cette analogie. C'est une *conduite*, un projet appuyé d'une "réflexion complice" que seule la réflexion pure est en mesure de dénouer, puisqu'il s'agit d'un noeud, de la conscience, non de l'inconscient.

5.0 Conclusion : le néant comme jeu de pac-man ou l'ontologie de la présence à soi

La mauvaise foi justifie et enveloppe à la fois l'affect, ce qui a pour effet le très singulier paradoxe de se dissimuler à soi: le cogito a ses exigences. L'unité de la conscience intentionnelle a donc pour objet de se départir des topiques freudiennes comme des catégories sociologiques qui fondent l'analyse sur des substrats conceptuels ontologiquement liés à l'*ethos*, l'*exis*... C'était, rappelons-le, le sens même de libérer le champ transcendantal, en faire le mode d'être du cogito, la conscience comme immanence à soi dans la pure transcendance. En pleine période critique (structuralisme) le sujet cartésien peut se voir cacher sa vérité sans jamais quitter l'immanence du cogito translucide:

La compréhension n'a de sens que si elle est conscience de compréhension. Ma possibilité ne peut exister comme *ma*

possibilité que si c'est ma conscience qui s'échappe à soi vers elle. Sinon tout le système de l'être et de ses possibilités tombera dans l'inconscient, c'est-à-dire dans l'en-soi. Nous voilà rejetés vers le cogito (Sartre,1943:128).

Mais c'est un cogito "élargi" qui aura pour but d'englober le non-conscient dans l'immanence irréfléchie de la conscience. La mauvaise foi est comme la matrice ontologique de toutes les occultations du sujet, l'annexion par *l'ontologie de la présence à soi* de tous les phénomènes que la psychanalyse aura tôt fait de ramener à un autre champ transcendantal, annexion de ce qui, en d'autres discours, est absence à soi. Puisque "c'est par le pour-soi que le passé en général peut exister" (Sartre,1943:185), par ce "rien translucide" (Sartre,1943:186); puisque "le savoir est partout et conditionne tout", que même "la mémoire intellectuelle suppose le savoir" (Sartre,1943:187), il n'y a pas, ne peut y avoir de ténèbres qui ne soient en même temps nous-mêmes, "présence à soi".

Voilà la leçon de la mauvaise foi, cette offensive contre l'inconscient, contre le déterminisme psychique, ce refus de l'*ethos* pour assurer la primauté au régime de conscience, "la subjectivité pure du cogito instantané" (Sartre,1943:83). Puisque l'"irréfléchi" c'est en définitive le *droit* à la réflexion, "je dois savoir très précisément cette vérité *pour* me la cacher plus soigneusement" (Sartre,1943:88). Ainsi, devant l'inconscient, un *plan de conscience*. Si la psychanalyse veut substituer "à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur" (Sartre,1943:90), c'est qu'elle objectivise le sujet³⁹, comme c'est d'ailleurs le cas dans toute analyse issue d'une approche structurale. Pour le cogito, pas d'autre solution que de vivre dans la transparence du savoir de soi (Sartre,1943:91), où l'intentionnalité⁴⁰, entendons le pré-réflexif, sauvegarde les lumières naturelles de Descar-

39 L'idée même du mensonge suppose l'unité du sujet, alors qu'il n'est pas certain qu'il ne soit toujours-déjà objet d'un clivage. A ce sujet, Kristeva,1983:235-237.

40 "Pour moi, dit Sartre, Lacan a clarifié l'inconscient en tant que discours qui sépare à travers le langage ou, si l'on préfère, en tant que contre-finalité de la parole: des ensembles verbaux se structurent comme ensemble pratico-inerte à travers l'acte de parler. Ces ensembles expriment ou constituent des intentions qui me déterminent sans être miennes. Dans ces conditions - et dans la mesure même où je suis d'accord avec Lacan - il faut concevoir l'*intentionnalité* comme fondamentale. Il n'est pas de processus mental qui ne soit intentionnel; il n'en est pas non plus qui ne soit englué,

tes: l'ipséité est *la lumière* de toute constitution d'objectivité.

Ce refus du psychisme inconscient possède une intentionnalité à double face, à savoir que, subtilement, dans la *transparence*, la conscience vécue ne signifie pas connaissance explicitée de soi, mais ultimement la sauvegarde du (et dans le) vécu contre l'analytique structurale. Si le déterminisme psychanalytique ou linguistique semble bel et bien mis hors combat, c'est peut-être davantage dans la mesure où Sartre ne s'est pas présenté sur le bon ring, puisqu'il visait, en dernière analyse, à réduire l'irrationnel de la causalité psychique par ces *actes magiques*, à préserver cette pointe irréductible, la subjectivité absolue. C'est ce que nous retrouvons dans la *Critique*, et qui, sous les dehors de la matérialité, même d'un certain réductionnisme, réaffirmera ses droits à l'ontologie.

Fausse idéalisation de soi (Merleau-Ponty, 1964:76-84), la subjectivité comme néant, c'est la recherche de l'évidence "première" du cogito comme *causa sui*. N'est-il pas l'être des fondements? Non pas qu'il fonde l'être, puisqu'il s'y découvre, mais sa *facticité* fait précisément qu'il n'échappe pas à sa *présence à soi* (Sartre, 1943:91) en tant qu'il est manque, traduction sartrienne de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu (Sartre, 1943: 133,27,28,649,653,654,649,717). Idéal imaginaire où l'imaginaire, catégorie pré-critique, ne déborde que de l'extérieur; la transcendance du pour-soi vise le monde et à travers le monde, le désir d'être Dieu, être *en-soi-pour-soi*, sans toutefois compromettre sa subjectivité dans l'ordre de ce que Kant appellera *phénoménal* et qui est l'aspect critique de la *troisième antinomie* de la *Raison pure*. Si l'imperfection chez Descartes est le témoignage direct de l'existence de Dieu, la rareté ontologique chez Sartre témoigne de mon pouvoir à constituer mon être. Bref, une substitution laïque en tous points comparable à la critique de l'homme-

dévié, trahi par le langage; mais réciproquement, nous sommes complices(a) de ces trahisons qui *constituent* notre profondeur" (Sartre in Contat, Rybalka, 1970:430).

- a) Voilà que les droits au cogito resurgissent contre le malin génie qui est comme intériorisé à l'horizon de la transcendance de la conscience. Voilà comment ça fonctionne dans les oeuvres critiques. Il n'est pas certain que Lacan, loin de là, eut accepté une telle pensée bouffe-tout.

Dieu de Feuerbach et qui est une des discussions les plus fondamentales de ces trente dernières années.

CHAPITRE V

L'ONTOLOGIE ET LE MATÉRIALISME

J'ai donné l'habitude à mes lecteurs de fournir des ouvrages qui ne finissent pas.

Sartre, 1979:13

La singularité fort réelle des deux écrivains n'est pas en cause ici. Seul compte le rapport Sartre-Flaubert au sein de l'intersubjectivité sartrienne. Il faut peut-être reconnaître en Flaubert, comme en Baudelaire, le double littéraire de Sartre...

Girard, 1968:237

1.0 Introduction : permanence de l'ontologie

On sait que l'ontologie occupe chez Sartre une place importante, c'est une pièce centrale. D'aucuns ont cru déceler, vers le milieu des années '50, un revirement tel qu'il aurait donné à la pensée française un "second Sartre". La rencontre avec l'histoire, la découverte de la matérialité des besoins, le rapprochement avec le marxisme, autant d'événements qui auraient déclenché ce revirement et où le *sujet* se serait vu mettre en question. Ainsi, Simone de Beauvoir, dans une dernière entrevue, tente de faire dire à Sartre qu'il a rompu avec sa conception ontologique de la liberté, qu'il y aurait eu rupture:

Ce qui est frappant [dans le *Saint-Genet*] c'est qu'il n'y a presque plus une once de liberté concédée à l'homme. Vous donnez une importance extrême à la formation de l'individu, à tout son conditionnement. Vous parlez d'un tas de gens, pas seulement de Genet, et il n'y en a presque aucun qui apparaisse comme un sujet libre (Beauvoir, (De), 1988:448-449).

Ce à quoi Sartre rétorque, après avoir réaffirmé l'unité de l'*ontologie* et de la *Critique*, que seule "la liberté" permet le mouvement de compréhension:

La liberté, c'est la transformation de Jean Genet, enfant homosexuel et malheureux, en Jean Genet, grand écrivain, *pédéraste par choix* [...] transformation [...] due à l'usage de sa liberté. Elle a transformé le sens du monde *en lui donnant une autre valeur*. C'est bien cette liberté sans rien d'autre qui a été la cause de ce renversement, c'est *la liberté se choisissant elle-même* qui a fait cette transformation (Sartre in Beauvoir, De, 1988:449).

La compagne n'insistera pas, comme si elle n'avait voulu au fond que permettre à Sartre de réaffirmer, pour l'essentiel, qu'il n'avait pas changé sa conception de la liberté. A la limite, s'il avait exclu tout recours à la *notion* de liberté, ce qui n'est pas le cas, ce n'eut été que subtilité supplémentaire rajoutée à la thèse du pré-réflexif qui est le fil directeur de l'ontologie. De toute manière, rien n'a vraiment entamé la mainmise du sujet sur l'histoire, le maintien de l'*a priori* de l'anti-système, la liberté constituante. Le cheminement littéraire et philosophique de Sartre en est la complexification, mieux, la sophistication: l'adaptation de l'idéalisme, de la liberté, sa tentative de maintien en un *effet caméléon* à la multiplicité des

conditionnements, bref, à la découverte d'une époque, l'adaptation du philosophe aux exigences mêmes de l'époque (Boschetti, 1986:153,190-199,256sq).

Nous l'avons dit et répété, l'en-soi sert de prétexte au travail de signification du pour-soi. Parallèlement, dans les oeuvres critiques et particulièrement la *Critique*, la matérialité des conditions, même intériorisées, devient le terrain préalable au déploiement de la "libre praxis". Nous allons donc chercher à démontrer et préciser ce parallèle des "deux Sartre", que l'ontologie est non seulement sauvegardée, mais que le formalisme qui est sa vérité constitue l'exigence même d'hypostasier *l'homme comme sujet*, et qu'il modèle la matérialité dans les domaines où elle s'exerce.

L'ontologie constitue le point de vue de l'essence. Nous avons vu que le point de départ chez Sartre est l'Être, ce pourquoi nous avons parlé d'antériorité. Dans la *Critique* comme dans *L'Être et le néant*, le point de vue est celui de l'irréductibilité de ce qui se déploie "dans" l'être, l'irréductibilité de la conscience pour ce qui fonde *l'ontologie*, l'irréductibilité des pratiques, l'individualité spécifique de l'existence humaine pour ce qui fonde la *dialectique*, ce qui fait l'originalité de la démarche, le fondement principal de l'existentialisme sartrien. "La réalité humaine est l'être qui est toujours par-delà son être-là" (Sartre, 1943:634). On ne consentira pas aux "sacrifices" dont parle Nietzsche (Nietzsche, 1970:47), "de se risquer dans les profondeurs" (Nietzsche, 1970:46), de sortir du régime de conscience (Nietzsche, 1970:31sq).

La liberté n'est pas qu'un problème descriptif même si elle renvoie à un problème de méthode; raison de plus pour dire que l'ontologie chez Sartre règle la méthode phénoménologique. "L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté c'est précisément le néant qui est été au coeur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à *se faire*, au lieu d'être" (Sartre, 1943:516). La liberté, plus qu'une méthode descriptive, est vérité de son être pour l'homme. C'est pourquoi Sartre s'est opposé au déterminisme et au libre arbitre, le futur est

l'essentiel, non seulement la marque du rien, mais de l'avoir à être¹:

Une action est par principe *intentionnelle* [...] l'action implique nécessairement comme sa condition la reconnaissance d'un "*desideratum*", c'est-à-dire d'un manque objectif ou encore d'une *négativité* (Sartre, 1943:508).

L'homme n'est qu'agir, condition de l'avoir et de l'être. L'individu, centre de l'histoire, n'agit pas malgré lui ni sans être conscient, à l'exception des conséquences de ses actes qui lui échappent: toutefois le but est connu et désiré avant l'action. Le projet est conditionnement de la liberté, l'acte est "réponse" à un manque originel, donc déterminé par un avenir. La rareté ontologique va fonder la rareté matérielle. La conscience demeure fondement, une conscience pure d'où toute présence, on l'a vu, a été exclue sauf la présence à soi. L'individualité qui deviendra fondement de l'Histoire dans la *Critique* repose sur la conscience intentionnelle: pour preuve d'unité, revenons à ce qui symétriquement constitue les *Regulae* de Sartre:

L'individualité de la conscience provient [...] [du fait que] la conscience ne peut être bornée [...] que par elle-même [...] L'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même (Sartre, 1972a:23; 1943:147sq).

Le soi devant soi, c'est la conscience devant l'avenir, ce qui s'annonce, la liberté devant ses possibles (Sartre, 1943:67sq). Si Descartes a pu fonder le cogito comme l'incontournable, Sartre a su lui substituer (au réflexif) un pré-réflexif (Sartre, 1943:144sq) qui autorisera son insertion dans la matérialité de l'histoire, des "entours" aux "contours". Le faire et l'agir, la praxis nécessitent une liberté constitutive, mais pas une liberté qui les constitue, *ils sont liberté*. Ontologie oblige. De l'ontologie aux œuvres critiques, une question de relais.

Dans une certaine mesure, l'euphémisation de l'imaginaire par la conscience pré-réflexive se trouve relayé par l'euphémisation des conditionnements sociaux: une praxis, aliénée soit, mais toujours signifiante, un vécu qui s'enrichira de multiples médiations sans jamais cesser

1 Voilà ce qui, entre autres choses, se réduit pour Nietzsche à une question de morale.

d'être central. Aussi, l'ambition explicite en ce qui concerne la *Critique* est-elle de déterminer l'intelligibilité de l'histoire, de poser dans les termes kantien de "critique" les "conditions de possibilité" tant de l'histoire, de sa production, que du discours de l'historien, la nature même de la connaissance historique et des déterminations structurelles qui s'y déploient. Le travail du philosophe va s'élargir du domaine de l'ontologie à celui de l'épistémologie, où là, contrairement à ce qui s'affirmait au niveau de l'ontologie, "la nature du connu" va faire problème, du moins en apparence, puisque le connaissant et la nature de la connaissance ne vont plus reposer sur une compréhension pré-ontologique; on devra plutôt en faire valoir la légitimité. Comment est possible l'histoire, mais aussi telle ou telle singularité? La réponse, nous l'avons donnée tout au long de ce travail; il existe un *a priori* irréductible, condition des synthèses, tant historiques qu'épistémologiques, et que seule une "totalisation" peut permettre de situer: permanence de l'ontologie.

2.0 *Le singulier irréductible*

Qu'est-ce qui fait que Flaubert, par exemple, soit précisément cette singularité et nulle autre, que sa littérature soit telle c'est-à-dire qu'il ait écrit telle oeuvre plutôt qu'une autre? Non pas qu'il y ait une conscience flottante, une "liberté métaphysique". Il serait naïf de faire du vécu lui-même, qui est une pièce maîtresse des oeuvres critiques, une quelconque mystique de la subjectivité; il s'agit plutôt de chercher un ordre de causalité qui fasse sa part au structural sans que le structural soit *la causalité*. En d'autres termes, dégager des structures, les éléments de signification, cela veut dire qu'il y a non seulement signification *pour* mais d'abord signification *par*. Ainsi, si Flaubert est bien cette singularité et pas seulement le "reflet" de son époque, c'est qu'il *échappe* "d'une certaine manière", mais combien essentielle, à son époque et qu'en même temps, et d'un autre point de vue qui complète et complexifie le premier, il en soit une spécification. Aussi Sartre écrira-t-il à propos de Valéry:

Nous tenons l'idéologie de Valéry comme le produit concret et singulier d'un existant qui se caractérise *en partie* par ses *relations avec* l'idéalisme mais qu'on doit déchiffrer dans sa

particularité et d'abord à partir du groupe concret dont il est issu. Cela ne signifie nullement que ses réactions n'enveloppent pas celles de son milieu, de sa classe, etc., mais seulement que nous les apprendrons *a posteriori* par l'observation et dans notre effort pour totaliser l'ensemble du savoir sur cette question. Valéry est un intellectuel petit-bourgeois [...] mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry (Sartre, 1960:44).

Voilà ce qui fait la spécificité, *la singularité, pour nous*: l'aporie du Sujet (Petitot, 1985:62). D'une certaine façon, un cartésianisme articulé dans son époque, et peut-être acculé au pied du mur. Le problème des totalisations débouche en effet sur l'infinité des déterminations, ce qui est en propre une détermination de la finitude aux prises avec sa facticité. La *situation* prend le relai de l'en-soi, là où l'universel singulier affirme son irréductibilité absolue, même si elle est réduite à presque rien, comme c'est le cas dans les situations limites. Paradoxe? Sans doute, mais c'est ce qui sauve le concept de liberté donnant l'apparence d'échapper à l'idéalisme, apparence aussi de se rapprocher de l'"idéal régulateur" de Kant (Simont, 1987: 131-153). Toutefois, et dans une perspective pré-critique, la liberté demeure la loi du Sujet et du Sens, comme le Sujet le centre de la Représentation. Le néant reste condition. Oui au formalisme des structures, mais dans la mesure où la vérité du pour-soi n'est pas atteinte et cela, même s'il est objet d'un ordre de détermination; l'orientation phénoménologique refait surface pour affirmer la primauté de l'irréductible, nous renvoyant à l'infini du regard. Mais peut-être aussi sommes-nous, malgré tout, proches d'une topologie, près d'affirmer la spécificité des éléments différentiels²? A trop vouloir la préservation du cogito, on aurait ouvert ainsi sur un champ qui échappe à l'épopée de la conscience cartésienne? Voyons cela.

3.0 *L'ontologie basculée à 360° : toujours la philosophie du Sujet*

Peut-on considérer la *Critique de la raison dialectique* comme l'oeuvre majeure de Sartre après *L'Être et le néant*? L'ampleur de l'ouvrage nous porte à répondre oui. Est-ce

2 Voilà en un sens pourquoi Deleuze peut trouver chez Sartre des aspects précurseurs du structuralisme, mais qui retombent toujours sous le coup du regard (Deleuze, 1969:120n5,360n11).

suffisant, y-a-t-il une nouveauté telle que l'ontologie s'y trouverait basculée? Sartre y cherche en effet, et contre les apories du marxisme objectiviste (Sartre,1960:9-10,15sq), à insérer "dans" le marxisme les postulats ontologiques de l'existentialisme présenté comme ultime avatar³, discours idéologique, parasite de la "philosophie", devant réveiller l'universel endormi, par la prise en compte des singularités. L'individu doit devenir le *centre unificateur* des totalisations dans la mesure seulement où l'on admet que ce sont "les hommes qui font l'histoire". On doutera de la timidité de la position; le titre est révélateur, le projet ambitieux: non seulement Sartre se donne un rôle exemplaire (*Critique*), mais le rôle de fondation (*la raison dialectique*). Ce que Kant aurait produit par rapport à la raison analytique (Sartre,1960:17), Sartre, voulant passer au plus fondamental, cherchera à le produire par rapport à la raison synthétique, qui intègre la raison analytique (Sartre,1960:148) et la fonde. Intuition oblige (Sartre,1960:150n2). Force et Valeur *de l'individualité*:

Ce n'est d'abord ni la rente foncière ni la nature strictement intellectuelle de son travail qui font de Flaubert un bourgeois. *Il appartient* à la bourgeoisie parce qu'il est *né en elle*, c'est-à-dire parce qu'il est apparu au milieu d'une famille *déjà bourgeoise* [...] Et s'il raisonne, s'il sent en bourgeois, c'est qu'on l'a fait tel [...]. Comme toutes les familles, cette famille était *particulière* [...]. Le hasard n'existe pas [...] l'enfant devient tel ou tel parce qu'il vit l'universel comme particulier (Sartre,1960: 45)⁴.

Et l'individu est d'autant plus singulier que seule la liberté est en mesure de rendre compte du mouvement de singularisation, de reprise, d'intériorisation-extériorisation, c'est-à-dire plus fondamentalement de *dépassement* (transcendance). L'ontologie est conservée, un accommodement qui a pour qualité d'en renforcer les prémisses. Autant la facticité donnait tout son sens à une conscience non flottante⁵, autant la matérialité vient donner son sens à la

3 Si le marxisme constitue la seule "philosophie possible" de notre époque, et que seule une approche qui lui insère le souffle à se remettre en marche par la réappropriation de la subjectivité (Sartre,1960:9-10;15sq), on doit dire que la théorie sartrienne a vu grand et laissé peu de suites.

4 "Le hasard n'existe pas", est-ce là le renversement de la contingence? Nullement, nous verrons que ce n'en est que la reprise.

5 L'intentionnalité fait éclater la loi du libre-arbitre.

praxis. On minimisera le champ des possibles, on réduira la marge de liberté. C'est qu'on est passé d'une analyse formelle (l'ontologie), qui a déterminé l'ipséité, à une analyse matérielle, le champ d'exercice de l'ipséité, l'être de l'homme dans la matérialité, tout cela pour lui conserver la plus grande ouverture, pour assurer l'éthique contre l'épistémique. N'oublions pas que la narrativité sartrienne opère comme un procès de mise en valeur. La liberté ne prend son sens qu'*en situation*.

Nous aurons donc garde de ne pas nous laisser séduire trop vite par le matérialisme sartrien. Si l'homme en effet apparaît médié par les circonstances, il n'entretient pas moins un rapport signifiant. Et en ce sens, la liberté signifiante de *l'ontologie* qui prend son sens par la facticité, devient, dans les *oeuvres critiques*, par la tension de son devenir matériel, de son arrachement à soi comme en soi, la singularité essentielle d'une liberté qui n'est plus simple *présence à soi* mais praxis aliénée, dans un univers où les significations lui échappent, parce qu'elles sont lointaines, produit des autres libertés. Il n'y aura toujours chez Sartre que des dehors, manière de préserver l'intériorité du cogito. L'homme sartrien est certes traversé, mais ce qui le traverse demeure toujours *médiation pour*. En fait, Sartre va chercher jusqu'à la fin à maintenir cette tension difficile, tension impossible dans le rapport des singularités aux constituantes fondamentales fournies par les sciences "auxiliaires" - signification d'une anthropologie anthropocentriste - comme la sociologie, l'économie, l'histoire, la biologie et la psychanalyse, dans l'idée de constituer une anthropologie. L'intérêt majeur de l'étude de la pensée sartrienne sur ce plan, c'est qu'on y voit pousser jusqu'au bout la problématique du sujet, peut-être jusqu'à son ultime achèvement, au sens de la fin, non de sa réalisation. L'idée même de totalisation, l'envers du néant de l'ontologie, demeure le phantasme de sauver, non l'impossible sujet, mais l'impossible du sujet: penser cet impossible (parce que perpétuel arrachement, praxis constituée-constituante, totalité détotaillée pour reprendre le fin mot de *L'Être et le néant*), n'est-ce pas s'obliger à définir non seulement ce qui par derrière le définit (raison analytique - le débat avec Lévi-Strauss en fait foi), mais aussi l'horizon où se déploie son avenir? *A fortiori*, dans la mesure même où il n'y a pas de vérité sans la *valeur* qui la dévoile, la liberté est "nécessité":

Le marteau est là pour marteler, l'homme n'est pas "là" il se jette dans le monde; source de toute praxis, sa réalité profonde est l'objectivation; cela veut dire que la justification de cet "être des lointains" est toujours rétrospective: elle revient sur lui du fond de l'avenir et des horizons, remonte le cours du temps, va du présent au passé, *jamais* du passé au présent. Mais ces *vérités éthico-ontologiques*⁶ doivent se dévoiler lentement: il faut se tromper d'abord, [...] laisser les infiltrations étrangères se dissoudre dans le mouvement de la négativité, du projet et de la praxis, substituer à l'aliénation l'angoisse [...] c'est ce que j'appelais ailleurs la nécessité de la liberté (Sartre, 1971a:143).

Indissociabilité de l'ontologie et de l'éthique⁷: nous sommes perpétuellement renvoyés devant cet impossible parce que incontournable. L'homme sartrien est un centre, soit, mais méthodiquement assujetti aux perpétuelles totalisations dont il constitue, dans la mesure où il est *agent pratique*, le sens même. La rationalité dialectique, l'envers de la pensée analytique qui doit s'y dissoudre, doit nous aider, se servant d'instruments multiples, d'informations obtenues par divers secteurs du savoir, à dépasser les réalisations partielles, afin qu'elles ne se dissolvent et dissolvent leur objet dans une dispersion (analytique) et des contradictions que seule une totalité détotalisée permet d'intégrer. Aussi, dès *L'Être et le néant*, l'homme-projet est-il investi du rôle unique de centre des médiations, centre de convergence⁸. L'humanisme sartrien, optimiste en cela, se veut pensée de l'homme impossible⁹. Paradoxale sans doute que cette ontologie, mais seule manière de faire face aux logiques structurales d'une époque qui a consacré la *mort de l'homme*, elle se veut optimiste et optimale dans la mesure même où elle est ontologie de l'échec: impossible, l'homme est

6 C'est moi qui souligne.

7 Même Lévi-Strauss n'y a pas échappé, lui qui aurait voulu, plus que tout autre, nous dit-on, réduire l'homme sous le regard analytique. On lira avec intérêt Lévi-Strauss, 1973b.

8 Il est douteux qu'une théorie des médiations puisse faire autrement que s'appuyer sur un tel centre médiateur, *a fortiori* si celui-ci est réduit à une pointe infinitésimale, la liberté comme idéal régulateur d'un sujet qui a à se produire.

9 Rappelons-nous que l'homme ne fait jamais l'objet d'un concept, que Sartre oppose concept et notion, objectivation et irréductibilité.

condamné à se faire¹⁰.

En ce sens, la *Critique*, le *Saint-Genet* et l'étude sur Flaubert complexifient et renforcent l'ontologie des premières oeuvres, articulant, autour de la question des singularités et de la représentation¹¹, des problèmes de méthode orientés vers la constitution d'un savoir anthropologique aux antipodes des savoirs contemporains, mais avec cette subtilité toute "dialectique" dans la manière de les parcourir, peut-être rapidement, de tenter de les intégrer, comme nous allons le voir, avec le concept de structure. Et puisqu'il s'agit d'une anthropologie qui s'appuie donc sur l'unité de l'homme impossible, il reste à faire la preuve, en termes kantien comme le veut la *Critique*, de la possibilité des totalisations. La *Critique*, en effet, veut être cette rationalité si naturelle (ce qui n'est pas sans rappeler l'arrière fond de la "méthode" de Descartes) qu'elle puisse coller à la nature de l'objet envisagé: l'homme, cet être-en-présence. Par là, elle s'assure dogmatiquement de sa propre intelligibilité: n'est-elle pas l'homme se faisant? Comment rendre compte en effet d'une vérité qui se fait, se produit, s'éclaire, s'organise, se blesse, se tue et renaît enfin de ses propres cendres pour reconstituer sa propre mort (Hegel aurait dit son identité), sinon par une totalité toujours ouverte? Cette "vérité" seule constitue sa propre vérité, l'ultime identité aux confins de l'identité et de la différence, identité qui réside essentiellement dans la tension du pour-soi à l'en-soi au niveau de l'ontologie, d'une rareté ontologique à une rareté matérielle par le "besoin" pour ce qui est du niveau critique. Représentable, cette vérité l'est. Mais c'est là sa propre mort. L'homme de Sartre est symbole inversé de notre contemporanéité en ce qu'il est impossible, entendons comme *exis* donnée, "ensemble constant de propriétés", essence, mais toujours possible: être des valeurs et être des possibles, voilà les deux constantes auxquelles on doit rattacher toute problématique épistémologique, preuve que la question des valeurs, bref de l'éthique, est bel et bien centrale. Le problème de la vérité ne saurait se

10 C'est là sans doute la raison d'un langage essentialiste, comme par exemple parler de *préhistoire*, de *sociétés sans histoire*, d'*inhumain dans l'homme*. A ce compte là, il y a peut-être plus d'essentialisme dans cette recherche d'authenticité que ne le laisse croire la thèse officielle.

11 Même si celle-ci n'est jamais prise pour thématique en tant que telle, preuve supplémentaire, peut-être, que c'est de l'intérieur qu'elle est parcourue.

poser en dehors du problème de l'homme, constitution impossible en son "absence" (Dumont, 1981:31). Axée sur l'unicité fondamentale, l'irréductibilité constituante et toujours déjà médiée, de source finalement plus formelle que matérielle, la *Critique* réaffirme la permanence de l'ontologie: à l'inverse des oeuvres issues du criticisme kantien, voilà ce qui fait de l'humanisme sartrien une philosophie du sujet dans les limites de son éclatement, dans le champ de la déstructuration opérée par l'époque. Peut-être la dernière philosophie du sujet.

3.1 *La permanence de l'ontologie cartésienne*

La conscience ne constitue-t-elle pas ce point de départ sûr, que déjà le texte cartésien nous faisait assumer dès la première "réflexion"? Il semble en effet, qu'à l'instar de la mise en place opérée par Descartes dès les *Regulae*, Sartre nous rappelle ici la nécessité de *se situer*:

Le point de départ épistémologique doit toujours être la *conscience* comme certitude apodictique (de) soi et comme conscience *de* tel ou tel objet. Mais il ne s'agit pas, ici, de questionner la conscience sur elle-même¹²: l'objet qu'elle doit se donner est précisément *la vie*, c'est-à-dire l'être objectif du chercheur, dans le monde des Autres, en tant que cet être se totalise depuis la naissance et se totalisera jusqu'à la mort (Sartre, 1960:142).

Projet quasi totalitaire: "la vie". Quant à l'histoire (Sartre, 1960:754-755; 1985:12,23-24,454sq) réelle, il ne s'agit pas d'elle ici. D'ailleurs, Sartre a abandonné la *Critique* pour des raisons qui sont peut-être plus théoriques qu'on ne le croit. Il en est aussi peut-être ainsi du *Flaubert*. En tout cas, il s'agit ici d'établir "la *Vérité de l'histoire*" (Sartre, 1960:142). Le problème posé possède sa propre solution: "Comment un homme perdu dans le monde, traversé par un mouvement absolu qui lui vient de tout, peut-il être *aussi* cette conscience sûre d'elle-même et de la Vérité?" (Sartre, 1960: 126).

12 Ce que l'*ontologie* nous a déjà fourni.

On le voit, la question comporte déjà la certitude de ce sur quoi elle repose. Le cogito de l'ontologie est aussi celui des oeuvres critiques. Il s'est transporté dans le champ de l'histoire, autant des singularités (Genet, Flaubert, Baudelaire) que de la possibilité même de l'histoire (la *Critique*). Parce qu'elle repose sur une unité constituante, source des vérités constituées (Sartre, 1960:127-128), l'histoire est un monisme de significations, un champ d'immanence pour une transcendance car, si à première vue nous avons affaire à des couches de sens extérieures, "étrangères les unes avec les autres", c'est que nous sommes épistémologiquement l'objet du premier leurre de la raison analytique, par exemple du matérialisme dogmatique, par son refus de la totalité signifiante, l'homme, ce centre unificateur. Le discours sur l'histoire serait impossible si l'homme n'en était pas la source constituante. Seulement, par ce recours, on atteint le fondement principiel et de l'histoire et de la nature même de la connaissance historique, fondement qui puisse se combiner avec la temporalisation de l'intelligibilité que l'homme y porte, de la vérité qu'il y trouve comme saisie totalisante et qui, "objectivement", devrait nous faire échapper au relativisme de l'expérience et à l'idéalisme. Est-ce si simple, dans la mesure où l'on prend pour point de départ ce qui, par définition, échappe à tout concept? Si en effet "l'Histoire *est en cours*, que *l'être reste irréductible au Savoir*" (Sartre, 1960:121) dans la mesure où l'homme en constitue la mesure, en même temps qu'il s'agit de "rejeter le relativisme des positivistes", sur la base justement de ce centre unificateur, sur le modèle du "mouvement totalisant", et si au demeurant, il y a histoire, c'est parce que, "*en l'homme* s'inscrit la possibilité de l'histoire". Le problème qui se pose est le suivant: peut-on se situer de manière à ce que notre savoir se pose en face d'une totalité, mieux, qu'il s'y situe et puisse en même temps accéder à un champ critique? Comment le regard théorique peut-il être en correspondance avec la réalité par laquelle il est "produit", "constitué"? En fait, la seule loi de correspondance épistémologique demeure la praxis¹³. Là réside la prétention de la raison dialectique. L'homme comme agent pratique contribue à produire ce sur quoi repose ce qui le produit et, s'il échappe à tout concept, il s'agit beaucoup plus d'un refus de toute forme de fixité que d'un effort de conceptualisation.

13 La tentative est analogue au refus du solipsisme au niveau de l'ontologie et à l'empathie comme méthode du *Saint-Genet* et du *Flaubert*. Bref, le vécu du cogito modèle les réalités auxquelles il s'adresse.

Relativité et absoluité de la perspective à la fois. Absolue puisque la dialectique est immanente à cette réalité qui est la praxis humaine, ce qu'on opposera à Lévi-Strauss¹⁴; relative dans la mesure où "elle peut s'ignorer". La dialectique est plénière en ce qu'elle est la loi de la praxis; pas suffisamment toutefois si elle doit postuler des sociétés sans histoire. Voilà que le modèle est pris en défaut. Haute prétention de la raison dialectique: l'histoire des hommes serait ce "domaine spécifique de l'être où les principes dialectiques sont constitutifs de la nature du conçu lui-même" (Sartre,1960). La condition est d'accepter que l'action, la praxis soit le pivot de ce type de savoir ainsi que la coupure radicale entre les sciences de l'homme et les sciences de la nature où les principes sont analytiques (Sartre,1960). En ce domaine qui est l'anthropologie, la dialectique doit fournir la clé de compréhension et d'intelligibilité de l'individu, de l'homme groupé, de toute relation, bref, la vérité de et sur l'histoire, cela, dans la mesure seulement où l'on accepte que la praxis constituante de l'individu comme principe synthétique soit le tout de cette dialectique, où seule la conscience singulière comme prise singulière sur le monde peut assurer un fondement à la dialectique et ce, malgré l'apparente force des structures d'inertie comme l'exprime le concept de *pratico-inerte*. A l'inverse de la théorie des systèmes où le tout est plus grand que la somme des parties, c'est ici une sorte de "système distribué" puisqu'à chaque élément, nous retrouvons la somme du système à travers l'être de la conscience.

Cette expérience critique saisit par réflexion le mouvement singulier: cela veut dire qu'elle est le moment singulier où l'acte se donne la structure réflexive. Ainsi les universaux de la dialectique [...] sont des universaux singularisés" (Sartre,1960: 141).

N'importe qui aujourd'hui [...] n'importe quelle vie humaine, si la totalisation historique doit pouvoir exister, est l'expression directe et indirecte du tout (du mouvement totalisateur) et de toutes les vies [...] (Sartre,1960:141,347).

A condition toutefois que chacune de ces vies soit chacune des autres en son principe, comme en un regard de l'Autre, regard divin du "sujet métaphysique" qui implique la possibilité de

14 Qui en retour a bien pu montrer l'arbitraire dans la modélisation puisqu'il n'y a pas de société sans histoire, tout au plus des sociétés chaudes opposées (théoriquement) aux sociétés froides.

saisie immédiate¹⁵. Anti-réductionnisme exemplaire, l'étude de l'histoire ne se résout pas à la compréhension analytique de la nature, qui n'a de rapport avec l'homme que dans la mesure où il s'y produit, la modifie, la subit, bref, où il y porte signification. L'essentiel consiste à affirmer que, contrairement aux sciences de la nature, l'homme ne saurait être confondu avec un pur signifié (Sartre, 1960:136sq). Au contraire, la praxis, tout comme la conscience intentionnelle, est une activité signifiante. Si nous lui adjoignons un caractère signifié, c'est dans la mesure où l'individu rencontre les autres, qu'il intériorise les significations produites par ces *autres libertés*. Mais il n'en reproduit pas moins le sens, se produisant lui-même comme praxis, c'est-à-dire libre dépassement, re-prise totalisante.

3.2 *L'altérité toujours-déjà recentrée*

Chez Sartre, même la répétition est différence¹⁶. L'identité de départ définie par l'ontologie est vide (néant du pour-soi) et celle d'arrivée, là où la totalité d'un singulier est possible, constituée par la mort. En d'autres mots, l'homme est situé dans des conditions matérielles concrètes, ce que l'auteur appelle un champ de nécessités, euphémisé par la stratégie du cogito. Il demeure, plénitude d'une liberté signifiante, centre par où passe ce mouvement et qui fait que le *sens* demeure toujours rattaché à la subjectivité, bien que celle-ci ne soit pas le lieu d'une *res cogitans*, immobile. Au contraire, la liberté subjective est tensionnelle et bien qu'irréductible, soumise au poids des conditionnements, elle demeure une subjectivité idéale, régulatrice et constituante.

L'objet de la dialectique, dialectique couronnée de l'intérieur par une ontologie de la conscience, c'est l'homme, ses relations, dans son histoire, sa temporalité, ses luttes; l'homme comme objet et sujet d'une dialectique constituante où la seule *libre praxis* assure à la temporalité historique une libre temporalisation: assurance à l'homme d'être *sujet de*

15 Voilà la manifestation de l'intuitionnisme cartésien, et cela, bien que Sartre puisse s'en défendre (1971a:879).

16 Par opposition aux logiques différentielles (Deleuze), la différence est toujours subordonnée à l'ontologie du pour-soi.

avant que d'être *sujet dans*¹⁷. Ainsi, la "nécessité" est *telle* qu'elle ne peut être que *pour* une liberté. L'*ethos* demeure un irréalisable comme le substrat ontologique qui en conditionne le dévoilement comme développement temporel, l'homme comme impossible, *formellement*, puisque le pour-soi est néant d'être; *matériellement*, puisqu'il a à produire son être.

En fait, l'impossibilité de l'homme est donnée comme détermination individuelle de la vie; mais la *praxis* qui la découvre ne peut la saisir comme *sa propre impossibilité*: elle la saisit dans l'acte - qui est, par lui-même, affirmation de l'homme comme impossibilité qui, d'une manière quelconque est impossible. La *praxis*, en effet, en tant que *praxis* d'un organisme qui reproduit sa vie en réorganisant l'environnement, c'est l'homme. L'homme qui se fait en se refaisant (Sartre, 1960:367).

S'il y a donc une vérité, et cela vaut autant pour les sciences de la nature que pour les sciences de l'homme, vérité de l'homme, de l'histoire, ce ne peut être qu'au sein de notre monde, un monde *produit*, avec ses structures réelles et que seule, ultimement, la praxis des hommes, ontologiquement libre mais située (donc matériellement perdue, réifiée...), peut saisir.

Et c'est tout un de se faire ou de se produire à partir de sa propre possibilité; or, c'est au niveau du pratico - inerte, dans cette production réelle de l'homme, que l'impossibilité de l'homme se découvre comme son être [...] (Sartre, 1960:367).

"Son être", donc un *ethos*? Sous l'égide du Néant: le possible est la preuve puisqu'il n'est pas, il ne peut "que réaliser un des possibles du champ structuré de ses possibles" (Sartre, 1960:368). Mais, à l'inverse, le champ qui est nécessité révèle le possible comme libre réalisation.

La nécessité est une certaine signification qui relie l'action humaine à la chose matérielle où elle s'objective, sur la base d'une liaison univoque d'intériorité de l'organisme à l'environnement. C'est le moment où par la liberté même qui la produit,

17 *Sujet de*, sous l'aspect formel où nous retrouvons la priorité *ontologique*. *Sujet dans*, dans la mesure où nous sommes *toujours-déjà* situés. Antériorité du "dans" sur le "de", symétriquement à l'antériorité de l'en-soi sur le pour-soi. Mais primauté "de" comme primauté du "pour-soi".

la Chose, transformée par d'autres libertés à l'oeuvre, présente à travers ses caractères propres l'objectivation de l'agent [...] (Sartre, 1960:375).

3.3 *Le néant contre l'être*

Sartre a la prétention d'éliminer le déterminisme, même s'il tente de nous assurer qu'il ne s'agit que de renverser la démarche sans l'éliminer, ce qui est, pour parler le langage de P. Bourdieu, une stratégie d'euphémisation. Le néant détermine, et non plus l'être qui renvoie à ma facticité et devient la nécessité de ma contingence.

Car un acte est une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas et ce qui est ne peut aucunement déterminer par lui-même ce qui n'est pas (Sartre, 1943:510-511).

Et, dans un langage qui annonçait déjà la *Critique*,

Toute action a pour condition expresse, non seulement la découverte d'un état de choses comme "manque de [...]" [...] mais encore - et préalablement - la constitution de l'état de choses considéré en système isolé. *Il n'y a* d'état de fait [...] que par la puissance néantisante du pour-soi (Sartre, 1943:511).

La liberté du pour-soi ne se mesure pas; il n'y a pas de degré de puissance puisqu'il n'y a pas de distinction liberté-néant. On n'est donc plus soumis à l'interrogation cartésienne de mesurer les degrés de liberté. *Ce qui était retenu pour Dieu se redresse en l'homme*: il n'y a pas de marge de liberté puisque l'homme n'est que liberté, sans conditionnement: la liberté est le *point* par où s'affirme l'homme, nullement une possibilité d'être libre puisque la liberté est le possible¹⁸ même. Nous réaffirmons ici une fois de plus la primauté ontologique du néant sur l'être.

Ce que soutient sans ambiguïté la *Critique*:

18 "L'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être" (Sartre, 1943:516).

L'homme est pour lui-même et pour les autres un *être signifiant*¹⁹ puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l'expliquer par l'avenir. C'est en outre un créateur de signes dans la mesure où, toujours en avant de lui-même, il utilise certains objets pour désigner d'autres objets absents ou futurs [...]. L'homme construit des signes parce qu'il est signifiant dans sa réalité même [...] (Sartre,1960:96).

L'homme n'est pas libre parce qu'il agit, ce qui obligerait à mesurer, à se situer dans l'épaisseur, l'opacité de l'être, mais il agit *parce qu'il* est libre. Voilà le sens même de l'ontologie de départ où nous avons vu se poser la vérité du cogito (conscience et liberté plénière), le néant. L'acte est tout aussi *signifié*, dans la mesure où il renvoie à un avenir, il *est déterminé* par le non-être. Il faut encore s'adresser au Néant pour comprendre le sens de l'Être. "Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose" (Sartre,1943:543)²⁰, l'absolu de l'homme. Ainsi, l'ontologie sert à spécifier la réalité humaine, à opposer au déterminisme la détermination par la liberté-néant.

L'être de l'homme est toujours suspendu, la cause se situe dans ce qui sera parce que son être tourne à vide.

Pour nous [...] l'ordre de l'interprétation est rigoureusement *chronologique*, il ne cherche nullement à *réduire* le temps à un enchaînement purement logique (*raison*) ou logico-chronologique (*cause*, déterminisme). Il s'interprète donc à partir du futur (Sartre,1943:548).

De l'ontologie à la *Critique*, l'enchâssement:

La pleine compréhension de l'acte et de l'objet se caractérise

19 C'est moi qui souligne.

20 Aussi la liberté sartrienne n'a-t-elle pas d'être dans la mesure où, comme néant d'être, elle est l'être du pour-soi. Le cogito sartrien vogue vers la réalité humaine qui n'est qu'agir, possibilité pleine d'agir parce que manque de soi. Nous ne serons donc nullement étonnés d'entendre que l'acte, tout en n'étant pas quelconque - il est dépendant du choix, en *situation* - ne peut être limité à lui-même parce qu'il est relation avec d'autres projets qui sont tout aussi signifiants. C'est la source de l'aliénation à ce niveau.

comme le développement temporel d'une intuition pratique, mais *non comme la saisie d'une nécessité*. Car la nécessité ne peut jamais être donnée dans l'intuition si ce n'est comme *une ligne de fuite* [...] (Sartre, 1960:177)²¹.

Encore une fois, de l'ontologie à l'étude sur Flaubert, Sartre oppose un refus du systématique qu'il fonde en son intelligibilité sur l'individu-néant; l'ontologie est l'arme braquée contre le marxisme et le structuralisme: à l'objectivisme, Sartre oppose un subjectivisme. L'intelligibilité affirmée dans la *Critique* suppose les fondements de l'ontologie: "La *compréhension* d'un acte à partir des fins originelles posées par la liberté du pour-soi n'est pas une intellection" (Sartre, 1943:548), mais le projet d'une individualité qui demeure le seul fondement: "Pas de *praxis ontologiquement* commune: il y a des individus pratiques qui construisent leur multiplicité comme un objet à partir duquel chacun remplira sa tâche" (Sartre, 1960: 548). "C'est le surgissement du pour-soi qui fait qu'il y ait un monde [...] en tant que cet être est pur projet vers une fin [...]" (Sartre, 1943:525).

Par refus du déterminisme, l'être de l'homme peut toujours surprendre, non qu'il soit imprévisible absolument (Sartre, 1943:530) puisque, pour *autrui*, la "situation seule éclaire le projet", mais l'acte, quoi qu'il en soit, renvoie à la totalité que (et non qui²²) constitue l'individu chez qui "l'existence précède l'essence": "Le possible n'est que pure et informe possibilité d'être autre, tant qu'il n'est pas existé" (Sartre, 1943: 547, 15-16)²³.

Au fond, il s'agit d'interpréter l'acte par la fin, bref, d'interpréter la fin elle-même. Aussi, le niveau où se situe la conscience au moment du choix, réfléchi ou irréfléchi, importe peu. La fin est le sens même de cette relation d'être. La problématique d'une certaine façon ne se pose pas tant en termes de conscience ou d'inconscient que d'intentionnalité. Le néant,

21 C'est moi qui souligne. La ligne de fuite ne coïncide nullement avec les devenirs "moléculaires" qui vont hanter le structuralisme dynamique de Deleuze. On est plutôt renvoyé à la fenêtre de l'imaginaire, à l'horizon de l'intentionnalité: c'était là tout le sens de libérer le champ transcendantal.

22 Façon d'euphémiser toute portée d'*être*, social, historique, voire biologique.

23 Voilà ce qui d'ailleurs conditionne le refus des morales impératives, l'éthique se fonde sur la liberté.

rareté ontologique, est le sens même de cette relation (Sartre, 1943:516), la nécessité du choix (Sartre, 1943:550sq)²⁴.

4.0 L'individualisme historiciste

Dans l'ontologie la conscience ne renvoyait pas à un déterminisme universel, caché: le scandale des consciences, c'est leur non-être, leur séparation, l'ivresse de ne pas être, l'inverse de la positivité d'une affirmation sur leur être, comme l'essaieront les principales composantes structurales des sciences de l'homme. Ontologie de l'impossible puisque l'homme *n'est pas*, elle assure au niveau des oeuvres critiques le détachement essentiel qui fait basculer tout déterminisme. Le déterminisme relèguerait au deuxième plan la dialectique des médiations, et son exigence principielle, un centre unificateur constitué "abstraitemment" par la libre praxis individuelle. Si les déterminations historiques (entendons à tous les niveaux, de la famille à la classe...) ont bel et bien *un sens*, ce ne peut être qu'au sein d'une totalisation qui détotalise²⁵ perpétuellement le champ des significations antérieures, vers de nouvelles significations²⁶: voilà l'essentiel de la théorie des médiations: "Il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes" (Sartre, 1960:55; 1985:331sq). Modalité formelle du circuit de l'ipséité, et peut-être même de ce qu'on a appelé "l'embourbement du cogito", on part de l'homme pour aboutir à l'homme. Ainsi,

l'Histoire a deux principes: l'un c'est l'action des hommes, qui est tout et rien à la fois et qui, sans l'inertie des choses, s'effacerait aussitôt comme un esprit volatile, l'autre c'est la matière inerte [...] qui soutient et dévie tout l'édifice pratique

24 Le choix renvoie toujours à une conscience derrière ses masques. Il ne saurait s'agir du déterminisme téléologique.

25 Voilà un mot clé de l'ontologie.

26 Fussent-elles la reproduction intégrale de ce qui a été, le fait même qu'il y ait reprise implique un centre par où il y a *reprise* et donc irréductibilité. Nous sommes loin en un sens de l'affirmation "analytique" qui veut qu'il n'y ait que du spécifique. Le problème n'est d'ailleurs pas tant qu'il n'y ait que du spécifique, ce qui est le fond de l'opposition entre Deleuze et Lévi-Strauss, mais que la nécessité du *re* de la reprise, la nécessité d'un centre unificateur impliquant la hiérarchisation des médiations, autre modalité de la Représentation (Deleuze, 1990:262).

en même temps, d'ailleurs, qu'elle en a suscité la construction [...]. Ainsi toute action du groupe sur la matière inanimée [...] a pour conséquence nécessaire l'intériorisation [...] de l'inertie elle-même où sa praxis s'objectivise. Et, *par la transformation interne du groupe*, l'inertie intériorisée dévient la praxis à sa source et se réextériorise comme praxis déviée (Sartre, 1985: 147).

Intériorisation-extériorisation, on va de la praxis à la praxis, ontologiquement de soi à soi (Sartre, 1983:345). Le fait historique, nous disent les *Cahiers*, n'est ni objectif ni subjectif, il

finit par tomber dans l'objectivité, dès qu'il n'agit plus. *Mais en tant que vécu*²⁷, il est fini et illimité comme l'univers d'Einstein. Limité par le nombre des consciences qui y sont impliquées, mais illimité parce qu'aucune des consciences n'en peut sortir. En ce sens, pure imitation de la subjectivité. Car le fait historique c'est un événement de la subjectivité humaine (Sartre, 1983:45-46).

Au plan formel, la vérité relève d'une praxis "située" (Sartre, 1983:115) au coeur d'un monde produit par les praxis individuelles (sérielles, de groupe) qui se sont cristallisées, voire même perdues, en admettant des processus sans auteur (Sartre, 1960:102), mais qui renvoient, pour constituer une vérité de l'histoire, toujours à la praxis. L'individu²⁸ demeure le seul mode d'intelligibilité historique, présence de l'homme singulier contre tous les avatars (Verstraeten, 1972) du structural, et à tous les niveaux de l'expérience: l'homme seul fait qu'il y ait signification (Sartre, 1960:242sq):

Si la matérialité se retrouve partout et si elle est indissolublement liée aux significations qu'y grave la *praxis*, si tel groupe d'hommes peut agir en système quasi mécanique et si la chose peut produire sa propre idée, où donc se trouve la *matière*, c'est-à-dire l'Être totalement pur de signification? La réponse est simple: elle ne se présente *nulle part* dans l'expérience humaine. A quelque moment de l'Histoire que l'on se place,

27 C'est moi qui souligne.

28 "Le temps historique est chose et esprit à la fois (par suite de ses cassures radicales) alors que le temps de l'individu est toute conscience" (Sartre, 1983:115).

les choses sont humaines dans la mesure exacte où les hommes sont choses [...] nous situons l'homme dans le monde et nous constatons simplement que *ce monde pour et par l'homme ne peut être qu'humain* (Sartre, 1960:247)²⁹.

Il y a donc au sein du monde matériel, au sein des nécessités, un point d'ancrage des médiations, le vécu³⁰ est la vérité de leurs déploiements. L'histoire s'appuie sur l'action individuelle, libre, irréductible et constituante.

J'ai appelé cette *praxis libre* par cette simple raison que, dans une circonstance donnée, à partir d'un besoin ou d'un danger donné, elle invente elle-même sa loi, dans l'absolue unité du projet (comme médiation entre l'objectivité donnée, passée, et l'objectivation à produire (Sartre, 1960:541).

Encore une fois, la mesure de toute chose, l'homme. Et d'aucune manière il ne saurait subir *passivement* le poids de la matérialité puisque, *primauté ontologique* oblige, il se définit par l'avenir (Sartre, 1960:541), par ce que l'ontologie a mis à jour: la liberté, "perpétuel dépassement de ses fins" (Sartre, 1960:366).

Dans la mesure même où c'est la liberté qui dévoile l'impossibilité comme structure nécessaire de l'objectivation aliénée, elle la dévoile dans le milieu de la liberté comme indépassabilité dépassable [...]. La praxis, [...] en tant que *praxis* d'un organisme qui reproduit sa vie en réorganisant l'environnement, c'est l'homme. L'homme qui se fait en se refaisant [...] (Sartre, 1960: 367).

29 C'est moi qui souligne, pour marquer l'importance du *vécu* que rejettera l'arpentage (modèle géographique opposé à l'historicisme) de Foucault. A ce sujet, l'excellent article de Deleuze, 1972b.

30 La praxis en est la manifestation: "La matière n'est ce reflet changeant d'extériorité et d'intériorité qu'à l'intérieur d'un monde social qu'elle environne tout ensemble et pénètre, c'est-à-dire en tant qu'elle est ouverte" (Sartre, 1960:247).

4.1 *La dialectique de l'individualité ou l'individuation de l'histoire*

Histoire et dialectique se chevauchent dans l'unité des praxis³¹. S'il y a dialectique, c'est que l'histoire existe comme production par le libre déploiement des praxis; y a-t-il intériorisation de l'ordre du monde (les nécessités, ce dont rend compte la dialectique constituée), que l'essentiel ne se jouera pas moins au milieu de cette *activité libre*. La réextériorisation des nécessités, repose sur le fait qu'il ne peut y avoir que de *libres conditionnements*: "La contradiction interne entre l'universel et le singulier est réalisée en intériorité chez chacun par l'apparition du nouveau au sein de la répétition" (Sartre, 1985:455)³². Réextériorisant les nécessités, la praxis comme négation de la négation a intégré, dépassé et conservé son être. L'Aufhebung assure la médiation des déterminations et de la liberté constituante, le rapport de l'Être au Non-Être. Sartre a monté un échafaudage historique de l'ontologie du pour-soi en *sujet* qui est d'abord *l'individu organique* en tant que "libre praxis constituante" (Sartre, 1960:466), toujours choix (Sartre, 1960:466n1). Et s'il subit l'histoire, l'homme ne la fait pas moins en tant qu'organisme pratique³³.

La matérialité de ce développement réel est dialectique: il se produit à travers la matérialité totale de l'homme - c'est-à-dire à partir du fait que l'intériorité physiologique et pratique est l'intériorisation de l'extériorité "naturelle" et de ce que cette intériorisation est tout ensemble la source des problèmes [...] et le moyen de les résoudre [...] puisqu'elle est elle-même en elle-même médiation entre l'inerte et la praxis - et par cette

31 Ce qui n'était pas la position des *Cahiers* qui marquaient un retrait par rapport à la théorie des contradictions, de la violence (Sartre, 1983:29-30, 178-179).

32 On reconnaît ici la dialectique du pour-soi et de l'en-soi, de la différence et de l'identité issue de l'ontologie.

33 Ce qui ne contredit nullement l'ontologie, mais la réaffirme plutôt. Répétons-nous, c'est l'en-soi qui donne consistance au pour-soi comme la matérialité au déploiement de la praxis. "Le fondement de la nécessité est pratique: c'est le Pour-Soi, comme agent, se découvrant d'abord comme inerte ou, au mieux, pratico-inerte dans le milieu de l'En-Soi [...]. La structure même de l'action comme organisation de l'inorganisé renvoie d'abord au Pour-Soi son être aliéné comme Être en soi [...]. Certes la *praxis* se donne des lumières, c'est-à-dire qu'elle est toujours consciente (de) soi. Mais cette conscience non théorique ne peut rien contre l'affirmation pratique que je suis ceci que j'ai fait" (Sartre, 1960:286n; aussi, 367, 618). Voilà qui renvoie au problème de l'ego.

affirmation radicale de l'unité de temporalisation organique: le besoin comme négation de la négation. Ainsi, c'est par le besoin même, cherchant à s'assouvir et produisant, à travers le travail et l'unification du champ pratique, un gouvernement de l'homme par la matière ouvrée rigoureusement proportionné au gouvernement de la matière inanimée par l'homme (en un mot le pratico-inerte) que se déterminent simultanément et l'un par l'autre une configuration pratique de l'extériorité [...] et une configuration pratique de la société (Sartre, 1985:287-8)³⁴.

La dialectique, c'est la négativité fondamentale de *l'ontologie* qui se fait dans le champ historique comme centre des négations, l'ascendance du sujet historiquement constitué se faisant et donc, faisant le monde. Centre des significations produites, elle incarne le devenir de la praxis signifiante, la priorité ontologico-historique de l'action sur l'être:

Loin que la praxis, comme action d'une multiplicité, soit une opacité au sein de la rationalité dialectique, cette rationalité exige, au contraire, la priorité fondamentale de la praxis constituée sur l'Être et même sur *l'exis*, précisément parce que cette rationalité n'est rien d'autre en elle-même que la praxis du multiple en tant qu'elle est soutenue et produite par la libre *praxis* organique. Sans la praxis constituée, tout s'évanouit, même l'aliénation, puisqu'il n'y a plus rien à aliéner, même la réification puisque l'homme est chose inerte par naissance et qu'on ne peut réifier une chose. Cela ne signifie pas qu'il ne faille distinguer [...] *praxis* individuelle, *praxis* commune et constituée, *praxis*-processus. Mais cela signifie que ces trois modalités de l'action humaine se distinguent en elles-mêmes du pratico-inerte *et le fondent* (Sartre, 1960:731-732)³⁵.

C'est la priorité ontologique du pour-soi sur l'en-soi qui s'affirme ici, comme primauté ontologique de la *praxis* sur *l'exis* et sur toute forme d'aliénation qui ne peut renvoyer dans son intelligibilité qu'à une liberté. Voilà l'obligation pour le philosophe de privilégier l'avenir dans sa démarche épistémologique, au risque de rendre inessentiel tout déterminisme. Bref, Sartre fait de l'avenir, du projet, l'élément principal de détermination, ce qui est une reprise de la primauté du non-être sur l'être: l'épistémique se voit en quelque sorte supplanté par

34 Ce qui démontre que seule la liberté constitue l'intelligibilité du pratico-inerte (Sartre, 1985:195).

35 C'est moi qui souligne.

l'éthique. L'aliénation n'est et ne peut être désignée que dans la mesure de l'affirmation du sujet, de la primauté ontologique de la conscience sur l'histoire:

L'Histoire *en appelle* à l'Histoire [...]. Il y a des histoires mais ces histoires sont chacune l'Histoire [...]. L'Histoire temporelle en appelle à la temporalité comme la conscience à la conscience: elle ne peut être comprise et ressuscitée [...] qu'à travers une praxis historique se définissant elle-même par son développement temporel. Un esprit absolu et *sans déroulement* (intuition) ne pourrait *comprendre* l'Histoire. Il faut qu'il soit lui-même historique [...] que ce libre organisme soit par lui-même historique, c'est-à-dire lui-même conditionné par l'intériorisation de son lien en extériorité avec la totalisation, lui-même *incarnation*; lui-même *l'Histoire* (Sartre, 1985:456).

"Lui-même *l'Histoire*", tels sont les derniers mots de la suite inachevée du volume II de la *Critique*. On y reprend les principaux enjeux de l'ontologie, l'Histoire en appelle à l'Histoire comme la conscience à la conscience. Le circuit de l'ipséité (Sartre, 1985:392) s'est historialisé et la *présence à ("intuition")* est la condition du rapport de *compréhension* à l'histoire. Impossible donc de rencontrer une unité du monde "devenu" et représentable qui ne soit inscrite dans l'historialisation qui en rend compte: le libre organisme "se découvre lui-même historique dans son propre mouvement de *restitution* de l'histoire faite" (Sartre, 1985:456). Une véritable perversion du structural en effet que cette hypostase du sujet car, si la réalité du monde s'impose à nous, c'est par ces réalités produites, ce pullulement de significations, *ces milliers d'actes individuels* qui *font* l'histoire. Et la possibilité même de la dialectique vient précisément du mode totalisateur, c'est-à-dire comme totalisation des totalisations concrètes opérées par la multitude des agents singuliers, bref par l'individu.

La totalisation est un contre-effet structurel puisque, par définition, elle est détotalisation du champ des données, et retotalisation du champ où elle s'effectue, que ce soit sur le terrain épistémologique ou celui du réel produit³⁶. La subjectivité, pour médiée qu'elle soit, et parce qu'elle est médiée, constitue ce centre régulateur d'intériorisation-extériorisation, sorte

36 En ce sens, il n'est pas absolument certain que Sartre échappe complètement à la critique de la connaissance "reflet".

de *subjectivité shifter*, réduite au minimum, au néant (ontologie), mais toujours source du *sens*, ce par quoi passent les médiations. Déplacement de la subjectivité cartésienne à la limite: la *res cogitans* devient néant, pointe de subjectivité, infinitésimale mais toujours opératrice de "signifiante".

Parce qu'elle serait l'expression de cette unité totalisante des significations, seule la dialectique, dans la mesure où elle est "seule" une pensée synthétique, peut réaliser l'unité des dispersions, l'intégration des actes sériels dans l'expérience d'une Histoire *Une* (Sartre, 1960:753-754). C'est parce que la dialectique est "praxis", modèle concret de l'individu singulier totalisant, qu'elle peut rendre compte de l'Homme³⁷, se donner comme le modèle des sciences de l'homme, l'anthropologie. L'expérience humaine est dialectique dans la mesure où elle relève de la praxis qui est le mouvement direct

d'un organisme (ou d'un groupe organisé) qui tente de faire de son *milieu matériel* une combinaison d'éléments inertes qui soit favorable à la vie. Ainsi, le champ pratique, comme unification fondamentale, réelle mais abstraite de tous les éléments environnants, est la totalisation des moyens possibles [...]. Tout est *moyen possible* [...] dans cette unité, *parce qu'elle est elle-même médiation hétérogène entre deux moments de la vie*. Ainsi médiation, milieu, intermédiaire et moyen, ces quatre mots désignent une seule et même réalité: l'inerte extériorité dans la mesure où elle conditionne l'immanence organique comme être-hors-de-soi-dans-le-monde et dans la mesure où la transcendance du projet la fait conditionner d'abord *par la passion* de l'organisme (Sartre, 1985:392-393)³⁸.

La praxis est par essence synthétique dans la mesure même où elle est organisation: "S'il y a des tous organisés, la dialectique est leur type d'intelligibilité" (Sartre, 1960: 175)³⁹. Parti du cogito, on revient au cogito, ou si l'on préfère, à son expression pratique, la praxis.

37 Comment évaluer cette prétention, que la singularité soit l'expression d'un tout? C'est tout le problème du solipsisme des consciences dans *L'Être et le néant* que seule pouvait sauver une morale du Nous.

38 La *passion inutile* est devenue utilitaire.

39 On remarquera la différence avec la position des *Cahiers* (Sartre, 1983:45-46,61).

Ce qu'il convient seulement de rappeler en conclusion, c'est que la relation humaine existe réellement entre tous les hommes et qu'elle n'est rien d'autre que la relation de la *praxis* avec elle-même (Sartre, 1960:198).

L'ambitieuse perspective d'unification relève ontologiquement du mode unificateur, de la praxis individuelle, même pour l'aspect structurel le plus lourd puisque pour "toutes les conditions de l'intelligibilité du champ pratico-inerte: la seule réalité pratique et dialectique, *le moteur de tour*⁴⁰ c'est l'action individuelle" (Sartre, 1960: 361,506,532,542-543).

Idéalisme du Sujet constituant, fétichisme de l'individualité: l'individu est premier, point de départ des totalisations et centre d'intelligibilité des structures. En d'autres termes, porter l'expérience critique au niveau même de l'individualité de la conscience synthétique, questionner celle-ci non pas en tant que pleine translucidité (le formalisme de l'ontologie est assez souple pour s'adapter) mais comme renvoyant toujours à soi, comme l'histoire renvoie toujours à l'homme, totalité totalisante perpétuellement détotalisée dans sa vie même, condition du projet, de la praxis: un perpétuel déséquilibre où seule la praxis assure la jonction de l'objectivité à la subjectivité, en cette pointe infinitésimale qu'est la subjectivité régulatrice et constituante.

4.2 L'histoire ontologisée : la sphère du néant

Si *L'Être et le néant*, toute l'ontologie finalement, tentait d'assurer à la conscience sa primauté en substituant, contre l'inconscient de la psychanalyse, contre les *habitus* de la sociologie, un cogito pré-réflexif chez qui le faire conditionne l'avoir et l'être; si l'ontologie a su subtilement constituer le manque, la rareté d'être, en catégorie principielle par où l'avenir conditionne le "choix" du présent à partir d'une vague lueur de "passé", la *Critique* ne fera au fond qu'ajouter à ce formalisme un formalisme second, plus matérialiste, plus inséré dans les conditions matérielles: la *Critique* opère l'insertion du pour-soi dans la

40 C'est moi qui souligne.

matérialité de l'histoire où se juxtaposent dorénavant la rareté ontologique et la rareté matérielle. Le pour-soi devient organisme pratique. L'insertion de l'ontologie est au fond, tel un cheval de Troie, une tentative de reprendre de l'intérieur toute la problématique des structures, du décentrement du sujet vers une *re-prise*. Sartre a joué de son époque. Si la conscience des oeuvres de l'ontologie n'avait de valeur que par une pure production signifiante, la notion de praxis élaborée dans la *Critique* (volumes I et II) va au contraire s'accommoder d'être elle-même signifiée, produite, portée par les structures, ce qui est une manière de lui assurer, complexifiant le problème de la signification, sa valeur constituante. En fait, le parallèle mérite encore ici d'être souligné. Si en effet l'en-soi sert de prétexte à la primauté du cogito (pré-réflexif), ici, au niveau critique, le champ matériel, intériorisé, sert de mesure au *projet* dans la mesure même où la praxis, pour constituée qu'elle soit, n'en est pas moins *a priori* constituante du point de vue épistémologique. L'ontologie articule les oeuvres critiques. Si l'en-soi devait précéder la conscience, celle-ci n'en était pas moins *a priori* comme la praxis est *a priori* (Sartre, 1985:456sq). C'est à travers la praxis individuelle que la dialectique est le mouvement essentiel qui intègre toutes les particularités, mouvement irréductible de totalisation, "libre mouvement de son organisme pratique". La praxis individuelle demeure l'unique fondement de la temporalité historique; l'intelligibilité vient d'elle-même⁴¹: la translucidité de la conscience intentionnelle est transposée dans le cadre de la *raison dialectique* que meut l'*intuition*, seul fondement à la compréhension et par suite à l'intelligibilité. Voilà un véritable cercle épistémologique où la subjectivité renvoie à la subjectivité, et où la translucidité, cette loi de la conscience - inaccessible, nous dit-on, à la raison analytique - c'est cela même qu'elle produit se faisant soi. Si la conscience intentionnelle trouve son motif dans une rareté ontologique, son manque d'être constitutif, l'échec de l'homme à être en-soi-pour-soi, ici la nécessité organique du besoin joue le relais au niveau critique et matériel avec ce que l'ontologie ne pouvait assurer. Notons que le refus de tout *ethos* trouve son fondement dans l'ontologie dans la mesure où l'homme ne peut "être" autrement que liberté (avoir à être). Ses propres manques sont donc à l'organisme pratique

41 Et même si Sartre pose la question au début du livre, il est clair que la réponse est déjà donnée.

la nécessité même de son libre exercice⁴²: ici, l'exigence de la rareté matérielle comme là l'exigence de la rareté ontologique, constituent la nécessité même de la libre production des significations (Sartre, 1960:170sq).

Si l'homme est soumis, transi par cette matérialité, comprenons bien que celle-ci n'a de sens *pour nous* que conditionnée par l'humain et que si, à un stade, même contemporain, elle conditionne l'impuissance, la mort, etc., c'est que l'inhumain dans l'homme conditionne l'humain, le rend impossible.

La matière est, en tant que pure matière inhumaine et inorganique [...] régie par des lois d'extériorité [...]. L'histoire humaine en effet, orientation vers l'avenir et conservation totalisante du passé, se définit aussi dans le présent par ceci que *quelque chose arrive aux hommes* [...]. Mais puisque la matérialité inorganique en tant que scellée par la *praxis* se présente comme *unité subie*, et puisque l'unité d'intériorité qui est celle des moments dialectiques de l'action se retourne en elle et ne dure que *par extériorité* [...] il est *nécessaire* [...] que l'histoire humaine soit vécue [...] comme l'histoire inhumaine (Sartre, 1960:200).

5.0 Le sujet recentré

L'équivalence apparente entre le champ de l'objectivité et la subjectivité pratique, articulée sur la théorie de la circularité des médiations, implique le relais de la praxis où se soutiennent, se juxtaposent tous les fils, constituant par là même l'expérience du vécu (Sartre, 1960:200)⁴³, véritable prolongation de l'ontologie, et pièce maîtresse du *Flaubert*:

Quel que soit l'individu et fût-il immédiatement remplaçable, le

42 C'est dire qu'on trouve déjà dans *l'ontologie*, l'articulation formelle, abstraite, c'est-à-dire non encore "en marche" de la dialectique sous les questions de la *présence à* (intuition), du *néant* (rareté) et de la *liberté* (praxis).

43 Sartre cherche, on l'a vu, à maintenir l'unité du vécu comme le démontre le *Flaubert*, notamment avec la notion d'option passive: "c'est tout un de subir et d'agir".

moment de la *praxis*, *c'est-à-dire l'essentiel*, est toujours celui de la libre dialectique individuelle et de l'organisation souveraine du champ pratique (Sartre, 1960:568).

La critique du marxisme renvoie à la nécessité d'amener l'individu, la *praxis*, à la base de la dialectique matérialiste; elle relève en effet de l'individualité la plus irréductible, rien ne saurait s'y substituer sans annuler son intelligibilité. N'est-ce pas le parcours de la narrativité cartésienne, allant au plus bas des conditions, à la limite de l'oblitération du sujet pour en assurer les hauteurs: un sujet toujours-déjà restitué?

Si l'histoire sartrienne est conservation totalisante, il convient de noter qu'elle est d'abord, et dans la mesure où justement elle est totalisante, production d'un avenir. C'est ce qui donne toute sa dimension à la liberté, dans la mesure où celle-ci est présentée comme d'abord subie, ce que Sartre appelle "dialectique constituée" (Sartre, 1960:160,506). Mais elle est d'abord constituante. Qu'est-ce à dire? Nous avons vu au niveau de l'ontologie comment le cogito s'accommodait fort mal du libre arbitre. Sophistication supplémentaire ici, car liberté

ne veut pas dire possibilité d'option mais nécessité de vivre la contrainte sous forme d'exigence à remplir par une *praxis* [...] la libre *praxis* individuelle: lorsqu'elle se développe comme entreprise qui se temporalise au cours d'une vie, les motivations ne sont jamais "psychiques" ou "subjectives": ce sont les choses et les structures réelles en tant que le projet les dévoile à travers ses fins concrètes et à partir d'elles; aussi n'y-a-t-il pas, la plupart du temps, de *prise de conscience*: on connaît la situation à travers l'acte qu'elle motive et qui déjà la nie (Sartre, 1960:365).

Philosophie de l'ambiguïté jusqu'au culte de l'ambiguïté:

Qu'on n'aille pas nous faire dire, surtout, que l'homme est libre dans toutes les situations, comme le prétendaient les stoïciens. Nous voulons dire exactement le contraire; à savoir que les hommes sont tous esclaves en tant que leur expérience vitale se déroule dans le champ pratico-inerte et dans la mesure expresse où ce champ est originellement conditionné par la rareté (Sartre, 1960:369).

Contradictoire que cette perspective, et elle n'est pas orientée comme chez Kant sur deux plans irréductibles. Ici, les deux plans se combinent dans l'unité du vécu:

Qu'on n'aille pas conclure qu'on est libre dans des chaînes. La liberté est un développement dialectique complet⁴⁴ et nous avons vu comment elle s'aliène ou s'enlise ou *se laisse voler par les pièges de l'Autre* [...]. Mais il est vrai que l'esclave même, au pire de l'oppression et, fût-ce pour mieux obéir à son maître, peut et doit pouvoir opérer la synthèse du champ pratique (Sartre, 1960:564n).

5.1. *Rareté ontologique et rareté matérielle : l'enchâssement*

Aménagement architectural, l'ontologie opère l'intégration des facteurs structuraux et donne son unité à la philosophie du sujet. Liberté et conscience irréflechie fournissent la clé de compréhension de l'unité de l'expérience où jouent les plans d'irréalité de l'imaginaire tout autant que les aliénations les plus mortelles.

Plus nous sommes passifs, en effet, plus *la clé du monde*⁴⁵, la *praxis*, cette lutte pied à pied contre le destin, a glissé hors de nos mains, plus nous *subissons* la hideur des autres, plus elle nous paraît insurmontable, chez nous comme détermination insoutenable du vécu (Sartre, 1971a:311)⁴⁶.

La liberté, le sujet demeure donc un signifiant ontologiquement premier qui donne son sens même à l'aliénation la plus inexorable. A propos du mal, Sartre, dans une perspective qui n'est pas sans rappeler le "choix originel" de Genet, écrit dans le *Flaubert* qu'il

est par essence intentionnel; si les hommes le secrètent sans cesse et sans intention, il faut qu'ils se maintiennent en état de distraction permanente ou d'étourdissement de façon que la sentence des choses sur les personnes - ce que j'appelle ailleurs

44 C'est tout le problème de l'unité du plan de l'ipséité.

45 C'est moi qui souligne.

46 La *praxis* donne un autre sens aux choses du monde comme la laideur dont il s'agit ici (Sartre, 1971a: 311n1).

le pratico-inerte - se fasse intérioriser par eux, donc *intentionnaliser* en l'absence de tout sujet; il faut que le mal leur advienne et, précisément comme le sens pratique de l'ordre établi, c'est-à-dire du désordre maintenu par la violence: il faut que ce sens infini et profond, qui sans eux n'existerait pas mais qui, en chacun d'eux, demeure impensable, irréalisable du simple fait de la finitude humaine, devienne la règle de leurs actions ou, si l'on veut, des relations humaines tandis que le *divertissement* systématique produit en eux une fausse conscience -soutenue par la mauvaise foi (Sartre, 1972a:631-632).

Sujet et mauvaise foi soutiennent un jeu de cache-cache: le sujet est à situer ontologiquement au niveau pré-réflexif. Aussi la matérialité des besoins ne rend-elle nullement inopérante l'exercice de la libre praxis, tout au plus son efficacité. Dans le monde de l'humain, l'homme rencontre l'homme et c'est dans le monde de l'homme que se constitue l'inhumain. L'homme rencontre l'homme à travers sa propre négation dans la mesure même où la matérialité, déterminée par la rareté et le besoin, constitue à la fois pour et par l'homme l'unité totalisante de l'histoire et sa négation constitutive. La matérialité du besoin apparaît comme unité transsubjective et négation inerte (Sartre, 1960:231sq) qui prend tout de l'homme pour se retourner contre lui-même, là où chacun devient "autre", sous forme d'inertie active (aliénation):

Tout se découvre dans le *besoin*: c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie. Ce rapport est *univoque* et *d'intériorité*. Par le besoin, en effet, apparaît dans la matière la première négation de la négation et la première totalisation. Le besoin est négation de négation dans la mesure où il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme, il est positivité dans la mesure où par lui la totalité organique tend à se conserver *comme telle* (Sartre, 1960:166).

Autant l'ontologie déterminait l'Homme par un besoin intarissable, la *rareté ontologique*, autant la dialectique le détermine comme totalité organique inassouissable.

L'homme du besoin est une totalité organique qui se fait perpétuellement son propre outil dans le milieu de l'extériorité [...] et la praxis n'est d'abord rien d'autre que le rapport de l'organisme comme fin extérieure et future à l'organisme

présent [...]. Le *projet* comme transcendance n'est que l'extériorisation dans l'immanence (Sartre, 1960: 167-168).

Le sujet cherche à transcender, par et dans le besoin, la rareté vers le plein: juxtaposition de l'ontologie et du matérialisme, l'idéal d'être soi (en-soi-pour-soi) de l'ontologie devient l'idéal de mettre fin à l'aliénation sur le plan de l'histoire. Curieusement, ce qui est dans l'ontologie recherche d'aliénation, d'être-en-soi, devient dans les oeuvres critiques un projet de désaliénation. Il ne s'agit pas d'une contradiction, mais d'un enchâssement où la vérité de l'être réside toujours dans le *néant*.

L'Idéal comme champ illimité d'exigences, c'est la matière ouvrable s'imposant aux hommes sous l'aspect trompeur de la non-matérialité; c'est l'aliénation présente de l'homme à la chose humaine - vécue *en fait* comme exigence inerte *et* comme nécessité [...]. L'aliénation justifiée, c'est l'événement prophétisé de l'être-en-soi comme totalité ouvrée grâce à l'abolition consentie du pour-soi [...].

Cette immatérielle consigne de devenir chose pour se trouver enfin dans la machine [...], il faut y voir un des avatars historiques de cet "en-soi, pour-soi" dont j'ai parlé dans *L'Être et le Néant* et qui est justement l'idéal de toute éthique de l'aliénation (Sartre, 1972a:286; aussi 1983:397sq,429sq; 1985:312sq)⁴⁷.

Après l'ontologie, le deuxième niveau de la totalisation se fait violence puisqu'ici c'est la matérialité vécue qui se fait exigence et rend impossible (impuissance: Sartre, 1960: 288,325; 1985:91-92) la satisfaction du besoin; c'est cette matérialité qui fait exister le monde comme totalité essentielle et négative: l'homme dans sa matérialité se voit détotalisé, obligé à produire son existence, serait-ce seulement comme fuite imaginaire souvent signifiée comme phantasme eschatologique (névrose prophétique (Sartre, 1971a:182,187-188; 1971b:1841sq; 1972a:341sq), où se découvre la vérité d'une vie, réseau signifiant-signifié, centre d'une "programmation" véritable où le seul "pro-jet", la transcendance propre, permet d'en assurer la vérité.

47 "C'est à partir du champ total que le besoin y cherche ses possibilités d'être assouvi; et c'est la totalisation qui découvrira dans la totalité passive son être matériel comme abondance ou rareté" (Sartre, 1960:167).

En ce sens, la temporalisation propre à chacune de ces vies est *par elle-même* leur finitude: la totalisation macrocosmique s'y manifeste comme présence diachronique à la manière dont le tout est synchroniquement présent en chacune de ses parties, mais ce qui fait leur singularité c'est la manière dont chacune (... comme situation *unique*) produit sa détermination interne [...] sous forme de *programmation* (Sartre, 1972a:441).

Par là, malgré et par le tout de l'aliénation et de la matérialité, chaque vie se fait annoncer qu'elle sera l'expression de ce qui la porte. L'homme vit en un véritable système distribué en chacune des singularités qui lui demeurent (malgré tout) irréductibles.

L'époque peut s'achever en un individu bien avant de prendre fin socialement. De ce fait même les vies brèves seront oraculaires: en elles, l'époque a choisi de dévoiler *réellement* son sens [...] l'époque *se fait* [...] à travers des millions d'incarnations particulières qui luttent entre elles pour survivre sur la base de transformations infrastructurales" (Sartre, 1972a:443, aussi 447sq).

Sur la rareté ontologique s'est greffée une rareté matérielle coextensible au besoin organique, base matérielle à la praxis, tout comme le néant est le motif véritable de l'intentionnalité.

L'intériorisation de la rareté comme relation *mortelle* de l'homme à l'homme est elle-même opérée par un libre dépassement dialectique des conditions matérielles et, dans ce dépassement même, la liberté se manifeste comme organisation pratique du champ et comme se saisissant en l'Autre comme liberté autre [...]. Au stade le plus élémentaire du *struggle for life* ce ne sont pas d'aveugles instincts qui s'opposent à travers les hommes, ce sont des structures complexes, dépassement des conditions matérielles par une *praxis* fondant *une morale* (Sartre, 1960:689)⁴⁸.

En fait, la matière constitue la seconde véritable source de l'aliénation. Et tout comme pour le niveau de l'ontologie où la liberté s'aliène dans l'Autre, ici il y a récupération: "Le champ

48 C'est moi qui souligne *morale*. Il ne s'agit que de rappeler ce qui fait l'objet de l'ontologie, le pour-soi est *être* des valeurs. Le néant exige que tout soit dehors et s'inscrive dans et pour le projet. C'était déjà le thème de l'égologie.

pratico-inerte n'est pas un nouveau moment d'une dialectique universelle mais la pure et simple négation *des*⁴⁹ dialectiques par l'extériorité et la pluralité" (Sartre, 1960:376).

Mais symétriquement à l'ontologie, le niveau abstrait de la matière (Sartre, 1960:200) est la condition véritable de l'historicité et plus, la condition de manifestation des relations humaines, bref la situation à un autre niveau:

Si la matérialité se retrouve partout et si elle est indissolublement liée aux significations qu'y grave la *praxis*, [...] à quelque moment de l'histoire que l'on se place, les choses sont humaines dans la mesure exacte où les hommes sont choses [...]. A chaque instant, nous éprouvons la réalité matérielle comme menace contre notre vie [...] *dans la société* [...] à l'intérieur d'un processus d'unification signifiante [...] (Sartre, 1960:247).

Primauté ontologique enchâssée dans la praxis,

l'aliénation n'existe que *si l'homme est d'abord* action; c'est la liberté qui fonde la servitude, c'est le lien direct d'intériorité comme type originel des relations humaines qui fonde le rapport humain d'extériorité (Sartre, 1960:248).

Ainsi, tant l'*ontologie* que la *Critique* maintiennent le principe "d'unification" signifiante par l'individu. La conscience est formellement impossible objectivation parce que perpétuel dépassement; le formalisme se voit intégrer dans le "présent" de l'histoire où la néantisation devient objectivation:

L'histoire humaine en effet, orientation vers l'avenir et conservation totalisante du passé, se définit aussi dans le présent par ceci que *quelque chose arrive aux hommes* (Sartre, 1960:200).

D'un pluralisme à l'autre, d'une rareté à l'autre, c'est que d'impossible qu'il était, l'homme devient inhumain:

La possibilité que ces relations sociales deviennent contradictoires vient elle-même d'une négation inerte et matérielle que

49 Expression des singularités, bref de l'individu.

l'homme réintériorise [...] (Sartre, 1960:225).

Dans et par l'homme, la rareté est négation de l'Homme; et c'est dans ce champ que les autres apparaissent comme autres que l'homme, inhumains, négations de l'homme ou même disparition de l'objet dont l'homme a besoin: "toute société choisit ses morts". L'individu tend alors à éliminer les autres et se fait inhumain. L'enfer devient le pratico-inerte, l'inertie subie ("l'enfer pratico-inerte": Sartre, 1960:286).

A travers une *praxis* qui s'efface devant une objectivité inerte et aliénée, [l'homme] découvre son être-dehors-dans-la-chose comme sa vérité fondamentale et sa réalité (Sartre, 1960:286).

Dans la rareté, l'homme rencontre l'homme comme contre-homme. Réciprocité rompue ou réciprocité négative, la violence se présente comme activité subie, passive, comme si elle ne venait pas de l'être de l'homme alors que

la contre-violence, c'est exactement la même chose mais en tant que processus de remise en ordre, en tant que réponse à une provocation: en détruisant en l'adversaire l'inhumanité du contre-homme, je ne peux, en fait, que détruire en lui l'humanité de l'homme et réaliser en moi son inhumanité (Sartre, 1960: 209).

Faut-il voir en négatif une nature humaine que la rareté révélerait comme humaine et inhumaine à la fois? En fait, le choix des mots devrait nous éclairer. La nature de l'homme est contre-nature, l'organique en l'homme est toujours, comme la situation, le lieu d'une transcendance; et bien que vécu dans *l'aliénation*, symétriquement à la conscience, il est toujours *transcendance-transcendée*. La *rareté matérielle* est l'envers de la *rareté ontologique*, le complément historique en ce que celle-ci est le moteur de l'histoire, celle-là le motif de la liberté.

Il faut donc comprendre *à la fois* que l'inhumanité de l'homme ne vient pas de sa nature, que, loin d'exclure son humanité, elle ne peut se comprendre que par elle *mais* que, tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura *dans chaque homme*

*et dans tous*⁵⁰ une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre en somme que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée (Sartre, 1960:206-207).

En fait, l'aliénation est fondement comme le pré-réflexif pour le cogito: l'assurance d'être signifiant, une aliénation de départ qui me fait "signifié" (Sartre, 1960:285) parce que toujours-déjà signifiant, c'est-à-dire non comme antériorité, mais primauté absolue.

C'est cette nécessité pour l'agent pratique de se découvrir dans l'inorganique organisé, comme être matériel, c'est cette objectivation nécessaire comme saisie de soi-même à travers le monde et hors de soi dans le monde qui fait de l'homme ce que Heidegger a nommé un "être des lointains" [...]. C'est le Pour-Soi, comme agent, se découvrant d'abord comme inerte [...] dans le milieu de l'En-Soi. C'est que... la structure même de l'action comme organisation de l'inorganisé renvoie d'abord au *Pour-soi son être aliéné comme Être en soi* (Sartre, 1960:285-286n1).

Pas d'essence autre que ce renvoi perpétuel à cet être constitué (antériorité) en tant que constituant (primauté). Le destin est réel mais comme champ pratique (Sartre, 1960:288sq). L'*exis* de classe n'assigne nullement une essence aux individus même si, comme on l'a vu pour Flaubert, il y a détermination et même exigence pratique (pratico-inerte), l'intelligibilité ne vient que par la liberté, "sociale et humaine", la praxis (Sartre, 1960:231sq), ne fût-elle que reflétée passivement dans une unité d'inertie (Sartre, 1960:231) ou action passivée: "dépasser sa classe, c'est la réaliser". La théorie qui veut que l'existence précède l'essence (Sartre, 1970b:17;21) est préservée: la praxis est seul critère d'intelligibilité et de compréhension (Sartre, 1960:372,392). L'ontologie implicite de la *Critique* réalise l'homme comme impossible pour en garder tout le possible et ce, malgré la sérialité (Sartre, 1960:306sq); l'impuissance n'est impuissance que par rapport aux Autres. Ce pourquoi aussi l'individu demeure centre de signification, ce qui fait que la classe n'est pas une totalité.

50 Sartre a souvent cité Hegel, l'*Universel concret* comme dépassement de l'*Universel abstrait*: je ne serai pas libre tant et aussi longtemps que tous les hommes ne le seront pas. Peut-être est-ce là le phantasme eschatologique d'un *Nous Universel*; le néant, tout comme l'inhumain, aurait son reflet inversé, l'homme? Symétriquement aux remarques de Merleau-Ponty, nous retrouverions ici un essentialisme.

La classe comme collectif devient chose matérielle faite avec des hommes en tant qu'elle se constitue comme une négation de l'homme et comme une impossibilité sérielle de nier cette négation (Sartre, 1960:353).

Le fondement de l'aliénation n'est donc pas l'économie, mais bel et bien la séparation. N'est-ce pas là un aspect de l'ontologie, ici la séparation des consciences, là la sérialité? Sartre, on le voit encore, n'a pas nié la liberté. L'aliénation renvoie à l'inertie qui "elle-même arrive à la *praxis* en tant qu'elle est *praxis*, c'est à une libre activité qu'elle donne son statut de chose et non à une autre chose" (Sartre, 1960:366).

La différence réside sans doute dans le fait que l'*ontologie* n'admet pas de motivation extérieure alors que les *oeuvres critiques* semblent fondées sur l'idée même de conditionnement. Mais nous l'avons suffisamment noté, l'intentionnalité demeure un thème récurrent, central. La *praxis* s'est substituée dans le langage au choix. Nous y voyons un aménagement et une récupération subtile de la matérialité vivante, alors que justement l'ontologie demeure au niveau de l'abstraction, toute formelle et singulière de la conscience, le *motif véritable des oeuvres critiques*.

Et si Sartre refuse la liberté stoïcienne, c'est pour mieux mesurer la valeur qui est sa signification profonde:

Les hommes sont tous des esclaves en tant que leur expérience vitale se déroule dans le champ pratico-inerte [...] originellement conditionné par la rareté (Sartre, 1960:369).

Mais dans la mesure où c'est la liberté qui dévoile l'indépassabilité comme structure nécessaire de l'objectivation aliénée, elle la dévoile dans le milieu de la liberté comme indépassabilité dépassable (Sartre, 1960:367).

De l'angoisse dans *L'Être et le néant* à l'appréhension réflexive de soi comme impossible, la liberté demeure le "nerf":

Le nerf de l'*unité pratique* c'est la liberté apparaissant comme nécessité de la nécessité [...]. Liberté et nécessité ne font qu'un

[...] c'est une construction humaine dont les seuls agents sont les hommes individuels en tant que libres activités (Sartre, 1960: 377).

A travers la rareté, c'est l'homme qui découvre l'homme:

La violence est donc en tout cas reconnaissance réciproque de la liberté et négation [...] de celle-ci par l'intermédiaire de l'inertie d'extériorité. L'homme est violent - dans toute l'Histoire et jusqu'à ce jour [...] - contre le contre-homme (c'est-à-dire contre n'importe quel autre homme) [...] violence [...] qui] enveloppe une connaissance pratique d'elle-même puisqu'elle se détermine par son objet, c'est-à-dire comme liberté d'anéantir la liberté (Sartre, 1960:689).

Profil ontologique dans ces analyses formelles, le savoir (de) soi demeure la clé de compréhension du vécu, seule vérité de la matérialité par la praxis . Du circuit de l'ipséité où l'homme-néant cherche à atteindre Soi, on passe en spirale au circuit de l'homme qui ne rencontre que l'Homme. Certes, rappelons-le, la nécessité de l'action est conditionnée matériellement, mais en tant que nécessité "libre" de l'organisme ou nécessité du libre organisme à produire sa propre matérialité organique, à faire que le monde soit le champ de ses finalités:

L'expérience élémentaire de la nécessité est celle d'une puissance rétroactive qui ronge ma liberté depuis l'objectivité finale jusqu'à la décision originelle et qui pourtant naît d'elle; c'est la négation de la liberté au sein de la liberté plénière, soutenue par la liberté elle-même et proportionnée à la plénitude même de cette liberté (Sartre, 1960:285).

Circuit de l'ipséité comme circuit de la liberté: l'ontologie indique à ce niveau que la seule praxis constitue le critère d'intelligibilité. Même les contre-finalités renvoient à la liberté, à ces autres praxis:

De fait, les contre-finalités sont pratiquement de même structure que les pratiques téléologiques: aussi, bien qu'aucune intention humaine, ne les ait produites, elles ont une structure de projet et de dépassement intentionnel (Sartre, 1960:658).

Dans le premier cas, la matière exerce une action qui est une contre- praxis, par le poids même de son inertie, de ses lois, mais ce poids ne se révèle qu'à travers le propre

dévoilement de la praxis révélante ou dans le second cas, à travers le libre développement des autres praxis, elles-mêmes centrées dans le champ unique de la rareté:

Dans le monde pratico-inerte bâti sur la rareté, l'objet rapproche les hommes en imposant à leur multiplicité l'unité violente et passive d'un sceau (Sartre,1960:352).

Mais jamais la praxis ne disparaît-elle pour laisser "agi" l'homme, tout au plus elle ne se reconnaît pas: "Nous savons aussi que cette *praxis* individuelle *ne se reconnaît plus* au niveau plus concret du pratico-inerte et qu'elle y existe *pour se perdre* au profit des actions maléfiques de la matière ouvrée" (Sartre,1960:352n1). Il y a donc, en parallèle au néant-liberté comme condition et nécessité du *projet*, ce manque primitif, la rareté, révélé par le travail de régression (point de vue théorique), conditionné par la multiplicité des totalisations, la praxis. L'impuissance ontologique donne le ton aux possibilités structurelles en ce qu'elle est, en tant que pro-jet, la condition d'intelligibilité des rapports qu'y entretiennent les hommes. D'une impuissance comme seule essence de l'homme, le déploiement critique nous fait passer à une impuissance toute relative dans la mesure même où il s'agit de rendre impuissante l'impuissance. Au niveau de l'ontologie, elle conditionne l'ouverture; au niveau critique, elle suture les projets sans que la liberté y trouve quelque disgrâce. Au premier plan, elle s'affirme par impossibilité d'être *en-Soi*; au second, elle se donne comme en-Soi qui possibilise la praxis.

L'impuissance, en tant que force d'altérité, est *d'abord* l'unité sous sa forme négative, [...] elle est *d'abord* l'action sous sa forme de passivité, [...] elle est *d'abord* la finalité sous forme de contre-finalité (Sartre,1960:352).

Impuissance révélée dans ces "trois socialités" pour renvoyer finalement à l'expérience originaire du sujet qui manque d'être: "Il est évident depuis le début de l'expérience dialectique que le fondement original⁵¹ de l'unité, de l'action, de la finalité est la *praxis* individuelle" (Sartre,1960: 352n1).

51 Sans doute aurait-il fallu écrire originel.

Voilà pour l'ultime élément de compréhension et d'intelligibilité, exemplaire quasi-matérialiste du sujet cartésien, la praxis (Sartre,1960:730sq). Au fond, si nous devons découvrir dans l'histoire une relation fondamentale, celle-ci se retrouverait dans une sorte de réciprocité structurelle⁵² du besoin et de la rareté, avec comme force centripète la praxis singulière et ses aliénations, ce qui permet de voir jouer l'hyper-empirisme (Sartre,1960:120) en un historicisme tel qu'il a pu, centré sur lui-même, voir des *sociétés sans histoire*, puisque l'histoire naît des fissures brusques conditionnées par les praxis:

L'Histoire naît d'un déséquilibre brusque qui fissure à tous les niveaux la société. La rareté fonde la possibilité de l'histoire humaine⁵³ et seulement sa possibilité en ce sens qu'elle peut être vécue (par adaptation interne des organismes) entre certaines limites, comme un équilibre. Tant qu'on reste sur ce terrain, il n'y a aucune absurdité logique (c'est-à-dire dialectique) à concevoir une terre sans histoire, où végèteraient des groupes humains demeurés au cycle de la répétition (Sartre, 1960:203)⁵⁴.

Voilà une conception fort restrictive de l'Histoire modelée - empirisme oblige - sur la "courte durée" (Braudel,1969:41sq) et dont la possibilité trouve sa nécessité dans le "dépassement" de la rareté, ce qui constitue une sorte d'économicisme qui réduit la part du symbolique et de l'imaginaire. Une philosophie du sujet.

Je ne prétends pas que le rapport de réciprocité ait jamais existé chez l'homme *avant* le rapport de rareté puisque l'homme est le produit historique de la rareté. Mais je dis que, sans ce rapport humain de réciprocité, le rapport inhumain de rareté n'existerait pas (Sartre,1960:207).

52 Structure qui n'a rien à voir avec la notion de structure élaborée dans les quinze années qui ont suivi la parution de la *Critique*. Ici, le projet est bien la fondation critique d'une anthropologie structurale, mais avec comme centre l'Homme et non la structure. Il semble qu'il faille espérer une "encore nécessaire" révolution copernicienne.

53 Pour lutter lui aussi contre le déterminisme, M. Sahlins va développer une perspective opposée à la rareté comme fondement (Sahlins,1976;Clastres,1974:162-175).

54 Ce seraient des sociétés dont l'histoire s'est arrêtée.

5.2 *Le sujet Gustave comme reprise signifiante*

La rareté est rapport humain où la praxis se détermine comme signification à produire, en ce qu'elle est elle-même *sens* produit: constituée par les nécessités du besoin et les exigences contingentes de la rareté (dialectique constituée), la praxis est d'autant plus constituante: il y a une action organisatrice du besoin. Nous voyons là une véritable emprise du régime de conscience qui constitue le fond de la théorie de l'imaginarité développée dans l'étude sur Flaubert sur la base de l'ontologie de *L'Imaginaire* et de *L'Être et le néant*. Rappelons-le, un destin⁵⁵, une "Providence sombre" attend le jeune Gustave comme une "programmation" à être. Mais cet univers de nécessités, tout en conditionnant une *exis*, demeure chez Sartre inintelligible sans la "liberté", d'autant plus si elle est "située". Destin préfabriqué, "l'option névrotique venait après, se donnait pour la seule conclusion possible, c'est-à-dire pour le choix de l'impossible à cause de son impossibilité même" (Sartre, 1972a:510-511).

En Gustave, l'homme demeure impossible, et la défaite s'annonce; la répétition annoncée - n'oublions pas qu'"il se voulait comédien" - fonctionne comme reprise de son identité, puisque chez lui

la cellule sociale est trop intégrée; un tour de vis de trop, somme toute. Le résultat c'est que l'"éveil au monde" de Gustave n'est qu'un éveil à la famille omniprésente et dans toutes les dimensions: il ne fera rien d'autre, grandissant, que la vivre, à différents étages, *la même* (Sartre,1971a:53).

Rien de neuf quoi, un *fatum* qui devient son *pathos*, l'apathie subie d'abord (ce qui n'enlève rien au souci intentionnel⁵⁶) dans l'écoulement devient une technique du "vol à voile": "L'action passive devient tactique, défense élastique contre un danger mieux compris, le pur *ressentir* aveugle devient ressentiment" (Sartre,1971a:54).

55 "Quand les parents ont des projets, les enfants ont un destin" (Sartre, cité de mémoire).

56 "Je l'ai dit, au premier âge l'organique et l'intentionnel sont confondus; ainsi le sens est matière et la matière sens" (Sartre,1971a:54).

Certes, il y a une "matrice" de départ qui conditionne, mais conditionne les choix: "Une vie, c'est une enfance mise à toutes les sauces" (Sartre, 1971a:56). L'enfance répétée est reprise signifiante, telle est la conclusion que laquelle la recherche de Sartre a paradoxalement décidée au point de départ. Aussi l'impossible au départ chez Gustave Flaubert devient, dans sa singularité⁵⁷, le triomphe de l'irréalisation où s'annonce la littérature qui est art-névrose (Sartre, 1952:631; 1971b:1959sq, 1971, 1986)⁵⁸.

Ce qu'il y a de plus *noir* chez Gustave, c'est ce parti pris de *perdre pour perdre* qui se cache sous la religion de l'Art-Absolu, ce qu'il s'est dit souvent depuis 44: "peut-être la littérature n'est-elle que la plus vaine des illusions" (Sartre, 1972a: 511).

Ce triomphe, comme triomphe de l'impossible réalise un projet, celui de l'imaginarité: s'abandonner.

Gustave a toujours été conscient de son projet fondamental; choisir l'imaginaire, c'était *prendre pour accordé* que l'impossible était possible, bref supposer le problème résolu et, simultanément, savoir qu'il est insoluble et qu'un impossible possible, même au niveau de l'image, est une contradiction *in adjecto*. Donc la chute mystique de l'irréel n'était pas seulement la conséquence des défaites antérieures, même providentielles - c'est-à-dire intentionnelles⁵⁹ - le saut dans l'imaginaire comporte *en lui-même* un engagement à n'aboutir à rien, l'intention d'échec est flagrante (Sartre, 1972a:511).

L'imaginaire est, on l'a vu, une option que seule la liberté autorise, en tant que constituante fondamentale de "*l'ipséité* du vécu" (Sartre, 1971a:655); voilà la seule règle pour expliquer

57 On nous assure de la relativité de la singularisation, dans la mesure où "il est des hommes que l'histoire a forgés [...]. Aussi bien ne sont-ils plus tout à fait singuliers: on les trouve au carrefour de l'individuel et de l'universalité" (Sartre, 1971a:55). Mais en tous les cas, l'intentionnalité est non pas relative, mais absolue.

58 Ce qui n'est pas sans rappeler la "névrose" sartrienne, preuve supplémentaire peut-être de l'autobiographie (Contat, 1990:20sq).

59 Voilà l'antériorité prophétique, la névrose subie et assumée en même temps, et dont l'autre face, le niveau ontologique, est le choix originel.

la règle de la répétition: l'identité s'y produit comme intention⁶⁰. Là comme dans le reste de l'oeuvre, s'il faut parler d'une médiation principielle qui soit condition des occurrences et des récurrences, du régime des différences comme des identités, et fonde les assises de l'homme, médiation qui en constitue par optimisme l'impossibilité, entendons l'*ethos* impossible, inatteignable, alors la rareté ontologique, le néant constitue le cadre formel de cette liberté; le *rien derrière* de l'ontologie donne son sens au tout devant soi de l'histoire, tant du point de vue des singularités (Flaubert, Genet) que des totalisations (*Critique*), qui ont comme fondement d'intelligibilité ce en quoi le *néant* se réalise, la *praxis* qui se découvre à l'envers d'une autre positivité, contingente celle-là, la rareté matérielle.

6.0 Questions de méthode : l'unité de l'ontologie

La méthode régressive de l'ontologie nous a mis en face de l'irréductibilité des individus. Dans tout pour-soi, le soi est à atteindre, et est impossible; formellement, Sartre en fait une règle générale pour tout homme. En apparence, la *Critique* ne fonctionne plus sur la base de l'ontologie. Le projet ne semble plus en effet à la base de l'action mais en fonction des besoins; si le pour-soi n'est plus l'idéal d'être en-soi-pour-soi, mais bel et bien un être des besoins, c'est seulement qu'on se situe à un autre niveau, moins idéaliste dans la forme, tout autant dans sa signification profonde. Il y a bel et bien une unité de pensée chez Sartre⁶¹, l'individu n'a cessé d'être le seul fondement acceptable à toute fondation épistémologique (Sartre, 1960:279).

Aussi, il nous semble que la "méthode" sartrienne, en vertu même de son hyper-empirisme

60 "L'intention de *rester le même* doit demeurer aveugle aux changements et construire, en même temps, une constance parfaitement irréelle de cette totalisation qui, du coup devient totalité imaginaire" (Sartre, 1971a:655; aussi 1971a:910; 1971b:2052).

61 "*Contingence et liberté*, voilà deux idées qui ont été dans toute ma vie: pour les relier entre elles et qu'elles constituent un ensemble que je puisse quand même considérer comme un, il fallait évidemment des idées intermédiaires que finalement j'ai conçues plus ou moins bien pendant toute ma vie" (Sartre, 1977-1978:21). Comme si Sartre avait voulu donner, consciemment ou non, de la consistance à sa théorie du "projet originel".

est au-delà et en deçà de tout concret. A prendre les hommes dans leurs situations, la méthode phénoménaliste et historiciste prend appui sur la transcendance de l'être de la conscience. Aussi est-ce une sorte de trans-phénoménalisme (le néant de l'ontologie) et de trans-historicisme (l'irréductibilité de la praxis) qui s'accorde mal avec Marx (1977: 149sq, 166-167). Mais c'est là une question secondaire ici. L'essentiel est de se demander si, à se vouloir tant et tellement au niveau formel, on ne rentre pas sous le coup de la pure identité reprochée par Marx à une certaine philosophie, un abstrait sans concret (Marx, 1972: 114sq). Notre auteur ne s'en tient-il pas à ce qui est constant dans l'évolution de l'histoire et des singularités? Ne se glisse-t-il pas, par derrière, une essence de l'homme? C'est le sens de son humanisme, ce qui lui permet de jouer le côté formel des libertés, de la dualité liberté-nécessité, et de faire passer finalement la rareté ontologique au niveau formel de l'histoire, la rareté matérielle, reléguant la lutte des classes à la suite de la "rareté", dans la mesure où cette dernière se découvre dans et par l'individu.

Si en effet le moteur de l'histoire réside bien dans la lutte des classes, celle-ci ne peut se produire - pour Sartre - que dans le champ matériel constitué par la rareté, cette unité négative de la multiplicité sérielle des hommes, cet empire de la nécessité (Sartre, 1960: 493sq), tout comme la rareté ontologique se dévoile à la surface de l'en-soi⁶². Cet empire des nécessités produit certes chacun de nous, à la mesure des exigences ou des impuissances des autres, ces autres libertés, mais cet aspect formel de la dialectique constituée fonde chacun de nous à se produire *comme* dialectique constituante. On aurait pu croire que le passage à l'Histoire opérerait une sortie de l'idéalisme de la conscience, de la présence individuelle. Mais le détail nous montre le contraire, la praxis individuelle est le seul critère d'intelligibilité dialectique. Alors que le *néant* fonde la nécessité d'être sur le faire, le refus ontologique de l'*ethos*, la *Critique* pose la rareté matérielle comme principe d'intelligibilité dialectique qui détermine le champ des relations "à travers la médiation temporalisée et temporalisante" de la matérialité, vécue dans et par une praxis qui est intériorisation-extériorisation, signifiée dans la mesure où elle est signifiante, vécue organiquement comme

62 A un stade où il n'y a pas d'histoire, comme le montre le personnage de Roquentin dans *La Nausée*.

manque. Mais la rareté produit les hommes à se produire, comme le néant constitue la nécessité du projet: en chaque individu se constitue le tout de l'histoire, comme nécessité, par les conditions, de se produire. Symétriquement encore à l'ontologie où le néant fonde la positivité, ici, la rareté conditionne le passage d'une dialectique négative (la praxis de l'Autre, la rencontre de l'impossible par le dévoilement de la praxis) à une dialectique positive où l'aliénation enveloppe l'action, mais dans la mesure où il n'y a d'aliénation que sur la base d'un projet, puisque seule la praxis rend compréhensible celle-là: dans l'histoire et il n'y a d'histoire que des hommes, il n'y a d'intelligibilité que dialectique, sur la base de ce que nous avons appelé la reprise signifiante, bref la dialectique de l'intériorisation-extériorisation, *la praxis*.

CONCLUSION

LA CONTINUITÉ RÉVISÉE DU CARTÉSIANISME

Un jour parfait pour faire un retour sur soi: ces froides clartés que le soleil projette, comme un jugement sans indulgence, sur les créatures - elles entrent en moi par les yeux; je suis éclairé, au-dedans, par une lumière appauvrissante. Un quart d'heure suffirait, j'en suis sûr, pour que je parviensse au suprême dégoût de moi. Merci beaucoup, je n'y tiens pas... Quand il fera noir, les objets et moi, nous sortirons des limbes.

(Sartre, 1981:20)

Dans cet univers bien tempéré, Bataille peut à chaque moment être pris en faute, en flagrant délit de contradiction, d'indécision. Et, à travers ses critiques réitérées, Sartre laisse apparaître qu'il s'agit en effet dans l'entreprise de Bataille d'un usage autre du langage, qu'on laisse flotter, se déconsidérer, aller à l'aventure en vue d'en obtenir une nouvelle précision, une autre rigueur.

Morali, 1984:159

1.0 Liberté : idéalisme ou problématique

En fait, la question pourrait être: usage constituant ou régulateur, cartésianisme ou kantisme? Nous avons déjà répondu à cette question. De *l'ontologie phénoménologique* à *l'anthropologie structurelle*, le maintien et la complexification de la notion de liberté nous apparaissent comme l'ultime défi de donner au cartésianisme l'assurance de la position du sujet. On verrait mal autrement sa tenacité, comme si Sartre s'était conformé à sa conception du projet originel, comme si le texte sartrien était traversé et travaillé par un projet autobiographique, d'autant plus qu'en cette époque de décentrement du sujet (notre second volume), le recours à un autre régime aura permis, dans des champs diversifiés que Sartre réduit à des disciplines auxiliaires, une efficacité exemplaire, ne serait-ce en ceci qu'elle problématise ce qu'on croyait acquis. Tout se passe comme si la métaphysique du sujet¹ cartésien se voyait ébranlée par une *problématique* que Kant a défini comme le sens même de la philosophie². Il semble que chez Sartre tout cela se pose avec une grande acuité, même si c'est l'intention de départ qui articule les développements et les réponses à l'époque; on peut dire que tout s'y joue, l'articulation *du tout s'y distribue* clairement. Est-ce symptomatique, pour reprendre une idée propre aux philosophies du soupçon auxquelles il s'est opposé? Précisons la complexification en question.

La liberté comme fondement d'une morale dialectique nous apparaît comme l'autoposition normative de soi de la *praxis*. C'est ce qui fonde la *dimension éthique* de la dialectique dans l'être-dialectique de la liberté. Celle-ci "s'attend" toujours dans l'avenir, se déploie temporellement en se médiatisant par le monde, et pose d'emblée le problème de son sens en même temps qu'elle le résout en s'indiquant elle-même comme son propre sens (Verstraeten, 1972:239).

-
- 1 On ne voit d'ailleurs pas pourquoi l'éclatement de la liberté, le décentrement du sujet sonnerait le glas de la philosophie comme le croient les philosophies du sujet. Nous y voyons plutôt un refus de prendre en considération une des apories fondamentales laissées par Kant.
 - 2 C'est l'orientation que nous allons donner à notre lecture de Kant, le sens même de la "révolution copernicienne".

2.0 *Le Néant comme être des valeurs*

Le circuit de l'ipséité se médiatise "par le monde": l'ontologie donne son sens à la liberté. Cette notion si fondamentale chez Sartre, nous y voyons trois niveaux qui se sont sans doute élaborés avec le cheminement de l'auteur (Verstraeten, 1972) et sans remettre en question l'essentiel. Le premier est *ontologique* et fonde les principes récurrents jusqu'aux toutes dernières oeuvres, et ne s'est donc pas démenti, mais raffiné en même temps que raffermi au contact de l'histoire et de l'époque. Le second est *épistémologique*. C'est le recours à la liberté comme notion clé, régulatrice dans le champ de l'intériorisation-extériorisation, complexification de l'intentionnalité sans intériorité (*ego...*), point de relais que les conditionnements peuvent opérer comme "destin" mais qui, dialectique oblige, demeure, même infinitésimale, reprise (Verstraeten, 1972:315) signifiante. Le troisième enfin, apparaît en vertu de sa *constituante morale*³, comme le *véritable motif* des deux autres, praxéologique: praxis et politique. Ici, c'est tout le "volontarisme" sartrien, subtilement démenti par l'ontologie du pré-réflexif, qui s'exprime, tout en s'accommodant des situations limites, par où justement l'imaginaire ou l'action passive outrepassent la "sanction": un procès - avec sujet - de mise en valeur; voilà ce qui devient "sanction première" ou nécessité à agir:

Par cette référence à la *praxis* c'est bien de morale qu'il s'agit, mais non plus d'une valeur particulière: de la condition de toute valeur, et donc de la disqualification de chacune en particulier au nom de cet alignement *sur ce qui ne doit rester une norme que le temps de se trouver restitué au silence non normatif mais pratique de l'existence elle-même*. En ce sens, le devenir rationnel et libre de l'homme n'est *nécessaire* que le temps où son idéalité doit rester proposée aux hommes comme leur responsabilité à *faire une histoire qui soit la leur*⁴: c'est-à-dire celle de la *praxis* elle-même ou la *praxis* dans la transparence de son historicité; liberté qui n'est rien d'autre que la reconnaissance de la nécessité dans la mesure même où la

3 Le projet annoncé à la fin de *L'Être et le néant* en fait foi et le projet avorté des *Cahiers pour une morale* plutôt que de contredire cet aspect en manifeste toute l'importance: la morale se retrouve partout.

4 C'est moi qui souligne.

nécessité est *l'être ou la structure* libre et rationnelle, rationnellement libre et librement rationnelle, de la *praxis* (Verstraeten, 1972:237-238).

Peut-on être plus clair sur la reprise signifiante qui n'est peut-être, au fond, que la tentative de fonder ontologiquement et épistémologiquement la nécessité de reprendre l'histoire à son compte, la responsabilité donnée aux hommes de la faire? La sanction ontologique est sanction morale. Le devoir faire est devoir être. Récupérer au compte du sujet cartésien ce qui en d'autres lieux (théoriques, j'entends) le déstabilise, le forclos (Lacan).

3.0 *Nouvelle cuisine classique*

Il est possible de situer le sujet sartrien par rapport au contexte classique de la représentation. Si en effet Sartre cherche d'une part à sauvegarder le sujet cartésien en le confrontant aux *a priori* structuraux du freudisme, du structuralisme et du marxisme, l'option n'en constitue pas moins une critique, bien qu'implicite, de la représentation alors que d'autre part, il cherche à maintenir ce par quoi elle tenait, le sujet. L'univers de la représentation est statique, d'essence fixe et renvoie à un signifiant premier. A l'inverse, Sartre propose une liberté insaisissable, mais toujours signifiante: le sujet est toujours au-delà de ce que nous pouvons en dire et dans le champ d'immanence qui le porte, le soutient et même le définit, il transcende vers la plus ultime des singularités, *Soi*. La représentation a perdu ses droits pour mieux retrouver ses assises.

L'expérience du vécu, on l'a vu, restitue la structure des conditionnements antérieurs dans le cadre de l'ipséité; tout le cadre de la proto-histoire (Sartre, 1960:45sq; 1971b:1508-1509) devient par là historialisé. "Gustave est *fait* mais non par une expérience consciente: par un ensemble de processus qui précèdent l'expérience et la conditionnent" (Sartre, 1971b: 1509). C'est que l'expérience va réintégrer par totalisation cela même qui lui échappe dans le cadre d'un projet qui ne peut que demeurer conscient. Aussi, la programmation (Sartre, 1972a: 441sq) aboutit-elle toujours au *cogito* qui assure l'intelligibilité plénière, en ce qu'il se fait, au niveau critique et pratique, "traduction libre d'exigences pratico-inertes" (Sartre, 1985:89),

exigences qu'on cherche à expliquer, mais on n'explique pas le pour-soi non plus que la praxis, même au niveau global de l'histoire: "La totalisation d'enveloppement, c'est-à-dire l'intégration de tous les individus concrets par la praxis, n'a jamais cessé d'être partout comme sa propre cause" (Sartre,1985:99). Liberté structurelle, cela signifie la perpétuelle réduction, l'infini des médiations (autre aspect de l'homme impossible) à travers la liberté pour qui il y a structure. Aussi, il paraît absurde de parler d'une liberté structurelle, comme si nous pouvions parler - c'est pourtant le cas chez Sartre - d'un inconscient conscient.

La liberté sartrienne ne trouve sa véritable assurance que dans l'éclairage qui la fait contraster ou à l'inverse, la logique structurelle ne trouve son intelligibilité que par le mouvement de temporalisation (praxis), de compréhension, de transcendance des nécessités auxquelles la liberté s'arrache dans l'unité. Voilà "l'ambiguïté même d'une discipline dans laquelle le questionneur, la question et le questionné ne font qu'un" (Sartre,1960:107). Bref, il s'agit toujours de Soi. En ce sens, tout se passe comme si Flaubert ou Genet transigeait avec le monde plutôt que d'être transigé, et ce, dans l'expérience irréductible (Sartre,1960:108) de leur vécu, leur "choix d'écrire": "la dimension humaine c'est-à-dire le projet existentiel" (Sartre,1960:111), "le vécu lui-même dans sa saveur première et dans son exigence profonde" (Sartre,1971a:846).

Le vécu, c'est là la trame qui invite à penser en termes de déterminations, non de déterminisme, sur la base d'une totalisation, non d'une totalité structurelle (Althusser). Toute détermination existe d'abord en antériorité et en extériorité à partir desquelles la singularité aura à se produire comme primauté signifiante, comme "retotalisation":

Cette retotalisation peut s'opérer d'une infinité de manières selon les individus et chez le même individu, selon l'âge et la conjoncture [...] elle dépend dialectiquement de la totalisation antérieure et présentement détotaillée (ou menacée de l'être): celle-ci étant fortement structurée [...] se pose comme question singulière à une activité synthétique qui, n'étant rien d'autre que le dépassement de l'ensemble détotaillé, ne peut comprendre et résoudre les problèmes qu'en tant qu'elle est orientée et limitée par la totalité concrète des déterminations qu'elle conserve en

elle. En sorte qu'il vaudrait mieux dire que la question et la réponse sont conditionnées par les mêmes "circonstances antérieures" et par les mêmes options ou encore que c'est la question dans sa singularité qui se dépasse elle-même en réponse singulière (Sartre, 1971a:654).

Reprise singulière, totalisation détotalisante ou retotalisation, c'est ici sans doute en cette page de l'*Idiot*, page essentielle, que s'affirme le plus adéquatement la complicité du pour-soi, la tension maintenue en cet "*acte d'exister*", arrachement perpétuel à soi comme *exis* vers soi: l'intentionnalité. Poursuivons:

Le processus d'intégration n'est permanent que parce qu'il est induit en permanence par les *stimuli* extérieurs qui se font intérioriser *comme détermination vécue*⁵. Par suite, nous comprenons sans peine que ce *perpetuum mobile* soit maintenu en acte par un *rapport d'intensité*⁶ et de qualité constamment variables avec le monde, à la fois dans la mesure où l'individu cosmique intériorise le cosmos et dans celle où il s'y réextériorise et se trouve dans l'obligation de réintérioriser tôt ou tard les conséquences objectives de cette extériorisation (c'est-à-dire son objectivation) (Sartre, 1971a:654).

Reprise signifiante que seule éclaire et autorise l'être du pour-soi, son intentionnalité plénière, bref, le néant. Ainsi, par exemple, la crise de Flaubert ne pouvait-elle "être aveugle" (Sartre, 1971b:1834sq), elle implique un consentement à soi-même (Sartre, 1971b:1836-1837): la spontanéité est parfois meurtrière, elle n'en est pas moins pour autant intentionnelle: l'histoire singulière est celle de "l'homme-événement en tant qu'il subit l'histoire et que, *du même mouvement, il la fait*" (Sartre, 1972a:342). Aussi, si on a pu voir une radicalisation des structures dans les *oeuvres critiques*, celle-ci demeure superficielle. En fait, c'est que les structures n'existaient pas au niveau de l'ontologie. Ce qui revient à dire, dans les termes même de l'ontologie, que c'est du dehors qu'elles ont été intégrées (Sartre, 1985:454). A l'inverse, ce n'est pas une minimisation de la liberté qui s'opère, mais bel et bien son actualisation, voire même son accomplissement éthique

5 C'est moi qui souligne.

6 C'est moi qui souligne.

(Verstraeten,1972:331sq). Lorsque Sartre parle de *Destin* dans l'*Idiot*, c'est exactement le sens qu'il donnait à l'*exis* de classe, cette nécessité contingente, dans la *Critique*, dépassement-indépassable⁷, soit par l'imaginaire (Sartre,1971b:1449,1527) soit par la praxis. De toute manière, le destin est reprise, dans la mesure même où il me constitue comme *exis*: "Le passé ne tiendra que de moi son être, puisque c'est un non-être évoqué, et comme ce passé, c'est moi-même, je ne me tiendrai que de moi" (Sartre,1971b:1527)⁸.

La situation "c'est-à-dire l'intériorisation de structures objectives à travers une certaine constitution [...] mais d'abord vécue" (Sartre,1971b:1832) est la marque la plus inerte de mon destin, et même encore là, le possible est devant moi puisque derrière, il n'y a rien, à défaut d'être repris:

L'*option*, qui découvre la liberté à travers le dévoilement de son conditionnement rigoureux par le champ des possibles⁹, lui étant par principe inaccessible, l'irréalisable et nécessaire projet revient sur soi comme destin *cru*. Et le destin bien sûr, comporte un choix (Sartre,1971b:1814).

Dans le même sens, Sartre interprète la conversion de Flaubert comme

un dépassement de la conjoncture par la *praxis* personnelle, bref par la réextériorisation de l'intériorité - retotalisation du totalisé - c'est-à-dire un destin [...] se donne en toute liberté le Destin [...] de la société entière (Sartre,1972a:431-452).

7 "Le projet, comme transcendance, ne peut disparaître, puisque c'est l'existence même". (Sartre,1971b:1814)

8 Voilà un exemple manifeste de l'ipséité, "ne tenir que de moi".

9 Ce qui paraît comme conditionnement à l'envers.

4.0 *Le néant du peintre et devant, le tableau de Soi*

Le formalisme de départ devient le creux du vécu, de l'expérience concrète¹⁰: la liberté est un rien, c'est son être, le plus essentiel à l'intelligibilité propre de l'Histoire: La philosophie sartrienne est sous le régime de la conscience. Sa réduction dans les oeuvres critiques est une manière de lui assurer sa primauté, elle y prend sa valeur, symétriquement encore à ce qui faisait de l'en-soi le prétexte à la liberté du pour-soi et sa contingence manifeste. Il s'agissait d'unifier objectivement une subjectivité aux conditions socio-historiques d'une époque, situer la synchronie à partir de l'intelligibilité diachronique, de complexifier les structures pour retrouver au bout du compte à travers la praxis, *le régime de conscience*. L'ontologie hante la dialectique (Lebrun, 1972:182sq). Les totalisations visent une totalité muette en ce qu'elle est dite impossible et conditionne le volontarisme éthique de son auteur. L'essentiel est là, la totalisation nécessite pour s'opérer une unité totalisante des médiations, un sujet centre, dernier avatar, aux dires de plusieurs, du pré-copernicisme en sciences humaines: le sujet sartrien est exigence des médiations, il gagne à être déterminé, de là le pullulement de sa liberté:

En fait, la transformation de la contingence éparpillée en unité structurée dont chaque élément est l'expression nécessaire du tout, où chaque partie, loin de coexister passivement avec les autres, se définit par toutes les autres et n'existerait pas sans elles, c'est *l'oeuvre de son aperception* [...]. Qu'est-ce, en effet, qu'un champ pratique sinon l'environnement réel d'un agent, se dévoilant à partir de projets conditionnés par un ancrage (Sartre, 1971b:1832).

Bien sûr, les nécessités s'imposent à tout moment de l'expérience et constituent ce que l'auteur appelle des "structures apodictiques", comme l'en-soi de l'ontologie. L'essentiel, c'est qu'elles sont vécues et c'est en ce sens qu'elles sont un moment de l'expérience, bien qu'elles ne puissent être détachées à aucun moment sinon par une vision analytique. C'est

10 "Le libre organisme pratique considéré abstraitement (en dehors du conditionnement par l'extérieur) a une singularité formelle. Mais cette singularité reste universelle et abstraite tant qu'on ne voit pas son contenu qui est singulier parce qu'irréductible à une essence" (Sartre, 1985:454).

en effet cette donnée élémentaire du vécu qui va constituer non seulement le complément théorique de l'analyse structurelle, mais toute l'épistémologie sartrienne qui fonde l'"intelligibilité" dans la mesure uniquement où la structure *passé par l'expérience subjective* - ce pourquoi il nous semble qu'elle est subordonnée à l'éthique - d'autant plus que les "invariants" de la sociologie ou de toute autre science seront soumis à l'expérience totalisatrice, en tant que "médiations" régularisées par la liberté, singularisées : le fondement ultime de l'expérience dialectique, c'est l'individu chez qui, rappelons-le, la conscience comme cogito pré-réflexif, constitue le fondement par où passent toutes les médiations: nature, culture et exploitation. A ce titre, l'esprit objectif, "la Culture comme pratico-inerte" (Sartre, 1972c:44) possède une fonction instrumentale, médiation oblige: "A l'origine de la Culture, il y a le travail *vécu, actuel* en tant que, par définition, il dépasse et retient en soi la nature" (Sartre, 1972c:44). Cette dernière est l'environnement du sujet-centre, l'environnement du travail qui "est par lui-même l'anti-physis [...] l'essence même de tout phénomène culturel" (Sartre, 1972c:44). Nous ne sortons pas du dualisme sujet - objet, une dualité ici hypostasiée du rapport nature-culture et qui sert de fondement à cela même que les *Regulae* ont institué comme principes, et où chez Sartre, se fonde comme principe irréductible l'actualisation du vécu dans la relative transparence du pré-réflexif: le travail "connaît pour transformer; et cela implique, si élémentaire soit-il" (Sartre, 1972a:44), un certain savoir qui est savoir de soi, dans sa situation de classe, l'idéologie, l'exploitation. Même là, le pré-réflexif ordonne:

Or pour le travailleur lui-même, au coeur de l'exploitation, et revînt-il sur lui comme force ennemie, ce même travail, étant *praxis* donc dépassement éclairant de l'être vers une fin [...] est intériorisation de l'extérieur et réextorisation de l'intérieur: en tant que tel, il est vécu et du coup se dévoile lui-même [...]

[...] A travers l'usage qu'il en fait, l'instrument devient donc pour le travailleur un *organe de perception*¹¹: il dévoile le monde et l'homme dans le monde. Ainsi la *praxis* la plus élémentaire, en tant qu'elle est actuelle et vécue de l'intérieur

11 Nous connaissons toute l'importance de la perception dans l'ontologie, bref l'intuition cartésienne. Le foyer cartésien au contraire du foyer chez Kant est *evidentia perceptionis*.

contient déjà en elle [...] à l'état vivant, un savoir intuitif implicite et *non verbal*¹², une certaine compréhension directe et totalisante mais sans mot de l'homme contemporain parmi les hommes et dans le monde, ainsi qu'une saisie immédiate de l'inhumanité de l'homme et de sa sous-humanité, premier germe d'une attitude *politique* de refus. A ce niveau, *toute la pensée est donnée mais elle ne se pose point pour soi*¹³ et, du coup, dans son extrême compression, elle échappe à l'élaboration verbale (Sartre, 1972c:44-45).

Le cogito pré-réflexif devient le sens de l'histoire, la reprise constituante par la réflexion, dans et par - mais centre médiateur - les conditions qui le produisent, c'est-à-dire à partir desquelles il se produit.

Il faut partir ici de la réflexion qui découpe selon ses propres fins le vécu qui est originellement l'irréfléchi et qui devient le réfléchi selon certaines règles provenant elles-mêmes de certains besoins réflexifs. En d'autres termes, la réflexion isole dans la totalité de la *praxis* le moment de la théorie [...] comme médiation pratique et *déterminée par la fin* elle-même (Sartre, 1972a:45).

5.0 Le vécu : l'expérience du circuit narratif

Le vécu seul donne son sens au *pathos* (Sartre, 1972a:45-46) par où le langage et l'idéologie deviennent des indications qui peuvent fausser ou ajuster la praxis, mais comme principes, "passivités irréductibles [...] qui sont] *dans leur ensemble* l'Esprit objectif" (Sartre, 1972a:47). L'ordre symbolique, si essentiel au freudo-marxisme, plutôt qu'ordre instituant, est ordre institué.

Sans l'existence interne du pratico-inerte, la totalisation serait totalité ou ne serait pas du tout [...]. Ainsi, le pratico-inerte apparaît dans la circularité comme ce qui doit être dissout par

12 Nous avons déjà vu cette thèse cartésienne chez Sartre pour qui le langage est devant.

13 C'est moi qui souligne.

la praxis et comme la détermination de la praxis par elle-même en extériorité [...] (Sartre, 1985:289).

La liberté prend son sens dans la mesure même où elle est signifiante, c'est-à-dire *reprise*; elle est signifiée signifiante, dans la mesure où le sujet se pose comme esprit subjectif par où se réalise en lui, *détotalisé*, l'esprit objectif; la reprise - ce qu'est toute praxis puisqu'elle est en *situation* - est mouvement de retotalisation puisque *la fin* est la véritable production signifiante, pour cet être qui n'est pas, qui est *acte*:

Sans doute l'intellection - et tout autant la compréhension - est un dépassement synthétique de la matérialité signifiante vers la signification. Il n'en demeure pas moins que cette matière dépassée est conservée dans l'acte qui la transcende et qu'elle le limite et le détermine en dépit de lui-même (Sartre, 1972c:49).

Et c'est en dépit de cette lourdeur de la matérialité que le déterminisme sera récusé; l'acte demeure central, la compréhension toujours possible, bref, la liberté est exigée. La raison analytique ne permettant de saisir que des "choses", du "non signifiant" (Sartre, 1960:659; 1971b:1854sq), oblitérerait l'essentiel de la finalité (Sartre, 1960:657sq), même si cela échappe à la conscience de l'acteur. En effet,

il peut s'agir au contraire d'un lien qui, dans l'intériorité même du champ, échappe à l'action elle-même, débordée par sa multiplicité (par la multiplicité des objectifs, des dangers, des moyens, des agents, etc.) [...] cette immanence de tout en tout est la loi de l'intériorité. Mais quand le lien s'établit à travers la praxis sans être prévu ni projeté ni peut-être jamais connu par elle, la praxis n'en demeure pas moins le milieu conducteur de l'intériorité en tant qu'elle entraîne tout dans sa temporalisation vers un but (Sartre, 1985:353).

La liberté n'est donc nullement assiégée par les nécessités, c'est par elle seule que les nécessités "s'annoncent", par elle que les nécessités se posent comme "déterminations", comme d'ailleurs il n'y a de *sujétion* que par et pour un sujet, d'aliénation que par et pour une liberté. Sartre a le sens de l'équivoque: à tous les niveaux, de l'ontologie aux oeuvres critiques, quels que soient les aspects envisagés, aliénation, névrose, psychose [...] c'est

toujours la *transcendance* qui fonde, en dernière analyse¹⁴ l'intelligibilité; c'est la compréhension pré-réflexive, l'intentionnalité du projet qui oriente le dépassement des structures, fût-ce à titre de refus catatonique, *et toujours vers soi*.

5.1 *La narrativité sartrienne*

Décentrer pour Sartre, cela voudrait dire abolir le sujet, "c'est-à-dire l'intériorité. On usera [alors] de l'analyse et du déterminisme pour dissoudre la transcendance et le dépassement, fondements de la *praxis*" (Sartre, 1972c:257), alors qu'il s'agit justement de sauver la *praxis*, le *sujet*. Comment ne pas entendre ces mots de la "névrose objective" (Sartre, 1972c; aussi Pinto, 1974), la narration sur la Bourgeoisie de l'époque, comme une sorte de reprise autobiographique par Sartre de sa propre époque. Ce n'est donc pas seulement qu'ils aient écrit qui fait que Sartre a choisi Genet et Flaubert comme exemples de son projet biographique, car alors l'obsession des *mots* ne voudrait rien dire. L'ontologie au départ a défini le projet, la névrose de Genet et de Flaubert rejoint celle de Sartre, comme si, encore une fois ce dernier avait voulu donner la preuve du "projet originel". Voilà qu'on peut parler de cohérence, de dépendance assumée à la conscience intentionnelle. Si l'époque s'impose comme exigence structurelle, ce sera davantage pour affirmer plus que le possible, *le détachement*. Voilà Roquentin. Et le possible s'impose. C'est justement entre les exigences, voire les impossibilités, et la liberté¹⁵, cette pointe du différentiel (néant), par *l'écart* que Sartre fait jouer de l'être au néant et du néant à l'être, c'est dans la mesure de l'ipséité même du pour-soi que se pose la "déviabilité différentielle" (Starobinsky, 1980:21): le pro-jet est le lieu de cet écart à soi, toute totalisation étant *dé* et *re*-totalisation. Pas de déploiement pratique sans agent pratique et d'agent pratique sans libre *praxis*, surgissement d'une nouvelle signification par où seule l'avenir acquiert sa dimension essentielle, principielle, de *détotalisation*. La dialectique constituée permet l'intelligibilité des structures au niveau de

14 La critique du marxisme se fonde justement sur cet aspect.

15 Ce à quoi Deleuze opposera, en vertu du différentiel, des devenirs toujours pré-personnels, un *panthéisme du désir*.

leur inertie, toutefois la praxis seule en révèle la complexité: la liberté est restructuration fondamentale du champ des nécessités, seule elle conditionne un champ de possibilités qu'elle éclaire, comme exigence singulière.

Du point de vue de l'histoire, s'il faut admettre des options subies c'est que, comme du point de vue biographique, toute singularité constituante ne peut que se mesurer à sa constitution, de là l'origine ontologique de la nécessité dans la *Critique*. Totalisé de l'extérieur, l'individu demeure essentiellement totalisateur. *L'esprit subjectif* intériorise la radicalité des choix déjà opérés, et cela, dans l'aliénation, à la limite, comme si ces choix se révélaient ses propres choix, et ainsi, il se produit comme *sujet*. Il reproduit dans son existence l'exigence qui fait de lui un être constitué; le sujet se personnalise dans les schèmes pré-établis, par la pratique des autres.

Mystifiés, aliénés, escroqués, ces libres développements pratiques, source de l'impuissance individuelle et sérielle, n'en demeurent pas moins des actions synthétiques en acte [...] (Sartre, 1960: 398).

Mais pour l'essentiel, chacun se fait médiateur du champ social comme ré-extériorisation, affirmant par là sa liberté¹⁶:

Si l'Histoire est une totalisation qui se temporalise, la culture est elle-même totalisation temporalisante et temporalisée [...]. Il faut plutôt envisager cette culture que je dis mienne comme une certaine participation en intériorité à la culture objective [...]. Dans le temps même où je saisis réflexivement ce lien d'intériorité à la totalisation culturelle, je disparais comme individu cultivé pour me manifester comme lieu synthétique de chacun à ce qu'on peut appeler *champ culturel* [...]. Par là, je me trouve conditionné dialectiquement par le passé totalisé et totalisant de l'aventure humaine [...]. Cela signifie que ma vie même est millénaire puisque les schèmes qui me permettent de comprendre [...] sont *passés dans l'actuel*, (présents par leur efficace et passés par leur histoire devenue) (Sartre, 1960: 144).

16 C'est le cas pour ces singularités que sont Genet, Flaubert... et Sartre.

Malgré l'intériorisation, la présence de schèmes, le schème ontologique demeure le projet, *soi allant vers soi*, l'impossible *exis*. Le sujet sartrien est cartésien, médiatisé parce que médiatisant, centre non plus du monde, mais de l'univers des significations. Mais n'y a-t-il jamais de totalisations sans totalisateur, de processus sans sujet comme le veut Althusser? Pourquoi refuser systématiquement l'efficace du structurel¹⁷ en dehors de la reprise signifiante par le sujet? Il y a, nous dit Sartre, des "finalités impersonnelles":

Le champ social est plein d'actes sans auteur, de construction sans constructeurs: si nous redécouvrons en l'homme son humanité véritable, c'est-à-dire le pouvoir de faire l'Histoire en poursuivant ses propres fins, *alors*, en période d'aliénation, nous verrons que l'inhumain se présente sous les allures de l'humain et que les "collectifs", perspectives de fuite à travers les hommes, retiennent *en eux la finalité qui caractérise les relations humaines* (Sartre, 1960:102).

Le schème d'intelligibilité, ce sont les actes individuels. Il en est ainsi du problème des névroses d'époque. *Esprit objectif, névrose objective*, l'hypothèse doit permettre de rendre compte d'un ensemble de régularités observables dans un secteur culturel. C'est un principe d'intelligibilité qui doit révéler la signification des différentes figures que prend la culture d'une époque, une sorte de modèle "transcendant". La *névrose objective* constitue en quelque sorte le "malaise collectif" à l'intérieur duquel se situe la liberté, l'option névrotique ou "névrose subjective" étant entendue, on l'a vu, comme solution au *malaise vécu* dans la *prédisposition* structurelle (Sartre, 1971b:445-665). Pour Flaubert comme pour Baudelaire,

l'art-à-faire révèle sa triple exigence objective: il faut l'échec de l'homme, l'échec de l'Artiste, l'échec de l'Oeuvre. Ce qui implique nécessairement la névrose objective. Flaubert et Baudelaire sont les premiers à l'avoir compris, précisément parce que leur protohistoire les mettait à même de devenir névrotiques: le but de la névrose subjective de Flaubert est le même que celui de la névrose objective [...] tout au plus peut-on dire que les impératifs de celle-ci universalisent et objectivent ce qui demeurerait singulier et subjectif chez lui [...]

17 "Cela ne signifie pas, bien entendu, que tout soit finalité personnelle ou impersonnelle. Les conditions matérielles imposent leur nécessité de fait [... qui] ne peut être saisie qu'à travers des constructions humaines" (Sartre, 1960:102).

(Sartre, 1972a: 663).

D'ailleurs le problème des représentations sociales, des idéologies, bref l'imaginaire social, se règle sur la même base compréhensive, dans la lignée de l'ontologie, comme la structuration où s'intègrent les rêves, les phantasmes; on le voit chez Genet comme chez Flaubert, Sartre a produit une non-topique de l'inconscient dans la mesure où la conscience est la mesure de toute chose.

L'Esprit objectif, quoique n'étant *jamais* du côté du pur vécu et de la pensée libre n'existe *en acte* que par l'activité des hommes et, plus particulièrement, par celle *des individus* (Sartre, 1972a: 50).

Même raison d'être (raison suffisante sartrienne) pour ce qui touche l'hégémonie de classe dont parle Gramsci: "Les classes exploitées, ayant intériorisé l'idéologie de la classe dominante, trouveront en elles-mêmes des raisons d'accepter leur exploitation et de s'en faire les complices" (Sartre, 1972a:89); on pose le problème sur la base de la théorie de l'ego, du mouvement de l'identification qui est compris dès cette époque comme chute, aliénation, sans que le privilège de la conscience soit pour autant entamé. Les déterminations jouent, mais contre toute raison suffisante de type déterministe:

La liberté ontologique est la donnée dont l'émergence est la justification rétrospective. Il n'a pas été question de trancher si elle est elle-même l'invention planétaire de l'homme par lui-même ou le saut qualitatif séparant, dans l'évolution, l'homme de l'animal [...]. Les effets du phénomène, pris dans la seconde acception, c'est-à-dire le phénomène d'émergence pris comme effet de l'évolution, peuvent remplir la même fonction d'autojustification que si l'on place cette fonction à la source d'elle-même, c'est-à-dire comme *causa sui* (Verstraeten, 1972: 331).

La totalisation déborde et même fait naître le champ structurel dans la mesure même du *vécu intentionnel*. Aussi, Flaubert a-t-il pu rejeter son époque parce qu'il était lui-même objet du rejet, en faire son option passive (Sartre, 1971b:1467)¹⁸:

18 Son "malaise loin d'être simplement subi, est l'objet d'une option passive" (Sartre, 1971b:1467).

Ses concitoyens lui *donnent* comme il le prétend, la nausée (toujours cette maudite coutume, propre à l'agent passif, de rejeter sur l'Autre la responsabilité de ses propres déterminations), c'est lui, somatisant ses refus faute de pouvoir les déclarer, qui se détermine à vomir la France républicaine, c'est-à-dire à l'abolir imaginativement par des troubles du corps réels mais *intentionnellement symboliques* (Sartre, 1972a:487-488)¹⁹.

Aussi n'y a-t-il pas place pour un quelconque hiatus entre l'expérience vécue et la totalité du savoir, entre le champ social, transi de nécessités et la subjectivité; entre l'universel et le singulier. La singularité réalise le tout, le dépassant d'une part vers un soi impossible, condition de son irréductibilité, d'autre part vers une autre totalité du point de vue de la signification dans la mesure même où il n'y a de totalité signifiante que signifiée par l'humain qui l'éclaire et, pour reprendre encore une expression de l'ontologie, par où elle s'annonce.

Il est symptomatique que l'oeuvre soit restée en blanc, inachevée en ce qui a trait, pour la *Critique*, au passage à l'aspect concret de l'Histoire; que Sartre se soit comme replié sur l'oeuvre *Flaubert*, sur une singularité, à la recherche de la totalité biographique, jugée impossible et elle-même laissée inachevée. Bien sûr le premier abandon peut s'expliquer par des conjonctures que nous dirions extérieures. Le tome II de la *Critique*, nous dit-il, exige un travail d'historien, une vie; mais aussi la conjoncture politique qui prête peu au volontarisme qui traverse l'oeuvre. Le premier aspect me semble plus assuré: l'essoufflement des médiations, l'impossible structure, l'incapacité, fondée ontologiquement, d'atteindre l'être. Ou à peine, comme une ombre, plus littéraire²⁰ que convaincante, pour justifier ce qui, dès le départ de l'entreprise du jeune Sartre, fait l'objet d'une mise en place, comme cet impossible sujet se dessinant à l'horizon, l'homme impossible.

19 Aussi Sartre, 1971a:931sq,949-950,955,966-967;1971b:1139,1467,1516,1553,1739,1744,1851;1972a:500sq,631-632;1952:88,106,152,273,452,465sq).

20 Il est vrai que la cécité a joué, mais on voit mal l'aboutissement du projet, symétriquement à la folie des médiations de la *Critique*, encore que, sur le plan littéraire, ce soit là l'oeuvre d'un génie. A ce sujet, Sartre,1977-1978:13.

B
20.5
UL
1991
Q7
2

ANDREW QUINN

SUJET ET REPRÉSENTATION
ESSAI SUR LE TRANSCENDANTALISME, SON SENS PROBLÉMATIQUE,
"TOPOLOGIQUE" ET "RELATIONNEL"

II

Thèse
présentée
à l'École des gradués
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

OCTOBRE 1991

c droits réservés 1991



VOLUME II

*DE KANT AU REDOUBLEMENT DU TRANSCENDANTALISME
DANS L'ÉPISTÈMÈ STRUCTURALE*

INTRODUCTION

Un courant d'air opportun divise la masse et l'oppose à elle-même. Je circule dans les groupes qui se croient en fusion alors que leur désagrégation est déjà fort avancée. Je fais émerger au hasard des meneurs, les fais monter sur un banc ou une statue, les fais fuir sous une avalanche d'insultes et de détritibus, rassemble des fuyards pour les transformer en pillards, sème le doute, la fureur, le désarroi, la rancoeur puis livre à la nuit douceâtre les bataillons fourbus ou ivres morts.

Bourbon Busset, Le Berger des nuages.

Conscience: matière synthétique, à base de probabilités, soluble à l'alcool et qui supporte mal l'exposition prolongée à la bureaucratie.

Thomas Szasz, Le péché second

Un philosophe à la mode n'assure-t-il pas que le temps est venu de la Mort de l'homme, qui est fait de pièces et de morceaux, qui est dépourvu de centre, spirituel ou vital, produit du hasard, à la limite produit de "bricolage".

Marcel Raymond, Le sel et la cendre

Nous avons défini l'époque classique comme règne du tableau, des lumières naturelles. Nous avons remarqué qu'en pleine révolution copernicienne, Descartes assume le sujet à la manière d'un "centre de gravité", pour reprendre l'expression de Marion. Nous avons vu que la *mathesis* cartésienne n'implique nulle mathématisation mais une mise en ordre que déjà les *Regulae* se prêtaient à assurer. Pour cette pensée représentative, la "ressemblance" met en circuit le réseau de "mise en ordre" comme rapports identité-différence. Coextensif à la pensée qui lui préexiste, le mot représente la représentation : le langage est articulé comme la pensée, mais dans son extériorité. Le *principe de raison cartésienne* soumet l'ordre de la nature à l'ordre de raison, le monde est simplement doublé par un système de signes: il se présente comme un tableau, une continuité que le regard n'a qu'à parcourir. Nous avons par ailleurs longuement démontré la filiation sartrienne par rapport à Descartes. Nous avons vu que Sartre ne faisait que remanier, voire même approfondir, les virtualités du cartésianisme, à la limite même où il s'est tenu, près des décentrement d'époque, comme s'il lui avait fallu jouer dans les tranchées d'une guerre que seul son génie, lui a permis, un temps, de soutenir.

Nous allons maintenant tenter de prendre à revers la philosophie de la Représentation, sous le thème de la désacralisation du sujet-représentation. Pour ce, lors de la première partie du présent volume, nous allons parcourir le seuil de notre modernité, là où, dans un même mouvement va basculer la Représentation, s'ébranler le sujet et apparaître la figure de l'homme. Ce sera une mutation profonde bien que subtile, assez subtile pour permettre des lectures diverses et opposées. Cette mutation, nous la rencontrons *en philosophie* chez Kant, par le biais notamment de l'ébranlement de la substantialité du sujet, là où le transcendant est l'objet d'une profonde récusation, que ce soit comme cogito ou conscience transcendante, ou qu'il s'agisse de Dieu et du Monde comme objets transcendants. La pensée moderne, la nôtre, trouve là, en ce début du XIX^e siècle, ce travail de subversion, soit non plus l'unité de ce que les heideggeriens appellent l'étant, mais son défaut. L'homme, en cette naissance vacillante, sera alors et jusqu'à nous, comme le lieu de ce que Lacan appellera "étran-gement".

Aussi, faut-il être attentif au fait que le transcendantalisme kantien fait éclater les lumières cartésiennes, non pas au nom d'un aveuglement quelconque, là où Nietzsche, par exemple,

par son nihilisme aurait - selon une lecture que nous récusons par ailleurs - pourfendu tout rationalisme, mais par la position d'un "foyer", opposé terme à terme au foyer cartésien, qui renvoie non plus à l'infini, mais au développement d'une finitude qui sera perpétuellement renvoyée à elle-même (l'humanisme de Kant, de Feuerbach) en même temps qu'obligée de se déconstruire (la problématisation de l'homme chez Kant lui-même, chez Marx selon la lecture althussérienne, chez Nietzsche et Freud).

Dans la seconde partie de ce volume, nous allons arpenter à grands traits l'univers des déconstructions, comme si, de Kant à nos jours, un soupçon s'était généralisé, et s'étaient aussi constituées des positivités. S'il faut prendre au sérieux le déplacement dont le sujet a été l'objet depuis Kant, il faut tenir compte du fait que ce déplacement fait en sorte que la *ratio* présente ne peut plus, comme chez Sartre, se prendre pour la raison de sa propre cause, pour son infinitisation. Est-ce là notre métaphysique présente? Nous laisserons pour le moment à d'autres le loisir d'y répondre. Nous allons nous contenter de montrer l'envers du décor de l'épistémè classique, la résurgence du champ transcendantal kantien dans ce que nous allons appeler avec J.M. Benoist (1980) l'épistémè structurale. Bref, l'autre scène ou la scène de l'autre, là où le sujet se voit porté (inconscient, langage), là où tout est question du Même et de l'Autre. Là aussi où, pour reprendre une idée de Kant lui-même, limites et transgressions s'interpénètrent (*Prolégomènes*, Ch. II), transgressions non pas dans une logique d'opposition (dialectique du négatif), mais comme jeu de la différence (introduction à la *Critique de la faculté de juger*), où affirmer la limite consiste à lui ouvrir l'illimité, c'est-à-dire la différence; transgressions non pas en une idée de Dieu, ou dans quelque théologie, mais en une a-théologie constitutive, là même où la transgression ne peut être référée que problématiquement à l'éthique, sans l'éliminer pour autant, de manière à en dessiner la démesure, dans le champ de l'inconscient et du désir, notamment.

La mort de Dieu initiée chez Kant et la naissance de l'homme, son corrélatif, vont trouver dans l'épistémè structurale le désinvestissement systématique de deux figures: l'anthropomorphisme, l'anthropocentrisme. Voilà pourquoi la Mort de Dieu est moins un constat historique, culturel, ou même le constat de la fin de son empire; moins encore, comme chez

Feuerbach et le jeune Marx, l'objet d'une libération par rapport à son inexistence; cette mort est beaucoup plus le fait de renvoyer, comme chez Nietzsche, à une expérience de l'impensable; elle sort l'homme de l'infini qui bornait sa finitude, renversant une extériorité pleine (ontologie pleine chez Descartes, dialectique pour-soi - en-soi chez Sartre), et ouvrant à une autre expérience de la pensée. Autant l'inadéquation de soi à soi est condition de liberté chez Sartre, autant l'adéquation de soi à soi se voit dorénavant prise dans le réseau topologique d'un champ sémantique bien en deçà de la subjectivité. Il ne s'agit plus de la condition du donné comme c'est le cas encore chez Kant, mais du défaut du donné, comme chez Kant encore, notamment dans la thématique de la *chose en soi*, et plus encore dans toute l'élaboration fantastique de la "dialectique transcendantale". L'épistémè structurale ouvre à cette perpétuelle dérobade du sujet, qui n'est ni en-soi, ni pour-soi, non plus que dans son autre. Chez Kant, le sujet est aporétique: au point de rencontre de la raison théorique et de la raison pratique, imprésentable et donc inaliénable, ce qui ne veut nullement signifier - au contraire - son côté inaltérable, mais bien plutôt, son altérité permanente, sorte d'itération fantastique de la personnalité, comme chez Nietzsche, ou d'éclatement du sujet où il ne s'agit plus d'identité préservée, mais d'identité "toujours déjà" exposée, étran­gée, *positionnée* pour paraphraser Kristeva. L'étrangeté, pour préserver le postulat contre-conscienciel, n'a rien à voir avec l'aliénation qui, comme l'a montré Althusser, présuppose un sujet absolu. Elle est plutôt un impossible qui n'a rien de négatif et qui signifie un déplacement a-symétrique (il s'agit par exemple de la transversalité chez Deleuze et Guattari).

En ce sens, la revendication kierkegaardienne, telle que Sartre la lit dans "*Questions de méthode*", contre l'universel est elle-même l'universalité du sujet dans son inviolable intériorité, contre l'espace d'extériorité, où Kant a posé le sujet empirique; cette revendication d'unicité du sujet porte au rire nietzschéen: le rapport à l'Autre ne sera plus comme chez Hegel ou Sartre un rapport de reconnaissance réciproque par la médiation, la rivalité (dialectique maître-esclave) ou même le regard. Ce serait encore un langage de *représentation*, sur fond d'identité du *sujet*. Voilà sans doute pourquoi Sartre privilégie le langage de l'Altérité, (du tiers, de l'en-soi), bref, de l'Identité. C'est l'astuce qui consiste à accorder une primauté ontologique à l'en-soi, assurant ainsi l'optimum ontologique, l'optimisme volontaire.

Rappelons que l'échec ontologique (ou le pessimisme) est la condition du plein d'être du pour-soi qui n'est plein que de sa limite impossible, condition de son infinitisation, comme la désubstantialisation de la substance cartésienne est condition d'assurance de son inviolable substantialité. Le néant est stratégique.

Mais voilà qu'ici, avec Foucault ou Lacan, non plus l'altérité, mais l'étrangeté est première. Ce ne sera plus un pessimisme ontologique ni un optimisme, mais bien plutôt une neutralisation de l'ontologie : l'errance, comme le disait Heidegger, est première et incontournable. N'est-ce pas là la raison d'être, le motif transcendantal des antinomies chez Kant? L'écart dans le sujet chez Kant, l'objet de ses deux philosophies, épistémologie (nature) et éthique (pratique), devient ici le décalage systématique de tout positionnement, l'inadéquation de toute position.

Le nouveau cogito, né de la critique du cogito cartésien par Kant, où l'étranglement (Unheimlichkeit), comme dans le cogito deleuzien, est point de fuite de toute singularité, où le dehors (Blanchot) n'est pas altérité ou extériorité, mais un champ anonyme où l'homme de l'anthropologie devient non seulement lieu d'étrangeté (Lacan), mais preuve de dispersion (Lévi-Strauss), ce cogito fonctionne dorénavant comme "champ transcendantal anonyme", à la limite, au point de rencontre *aporétique*, chez Kant lui-même, du sensible et de l'intelligible.

La présente introduction ouvre donc sur des propos qui prendront avec le plus grand sérieux l'annonce kantienne de faire de la philosophie une pensée du *problématique*, une véritable aporétique du sujet et du sens, où la représentation bascule. Non pas qu'il s'agisse d'une nouvelle philosophie, mais de l'avènement de ce qui se donne au regard philosophique comme l'incontournable problématisation du sens, tant sur le plan éthique qu'épistémologique.

VOLUME II

PARTIE I

KANT

INTRODUCTION

*Ce qui fait le grand style, c'est de devenir maître
de son bonheur, comme de son malheur.*

Nietzsche.

Les prochains chapitres portent sur Kant. En plus de montrer la rupture kantienne avec le sujet cartésien et la philosophie de la représentation, ils développent un certain nombre de thèses qu'il nous a semblé nécessaire d'articuler pour montrer que le *criticisme* est le lieu d'une révolution où basculent le sujet cartésien, la Représentation et ses avatars. Aussi, tout retour de la théologie (Dieu...) ne sera présenté comme possible que sous une nouvelle définition, mieux, sous le mode de ce que nous appellerons une "reprise" de l'onto-théologie, reprise qui est aussi sa neutralisation par une prise en compte du langage, comme s'il existait une "sémantique profonde", et qui amènera Kant à opérer des "réglages sémantiques", pour reprendre une expression consacrée par Lebrun.

Kant constitue, dans la logique des décentrement, celui qui est probablement le plus paradoxal et de ce fait, il annonce ce que nous appellerons le règne de l'imaginaire. En effet, dans cette première philosophie du XIXe siècle, les "anciennes positivités", les assurances scellées dans le cogito ou la représentation divine, cèdent la place à la finitude; et le cogito, ainsi que le dira Foucault, ne pourra que renvoyer à de l'impensé.

Nous voyons donc que, avant Kant, exception faite de Spinoza (Deleuze), la représentation ne fait pas problème, dans la mesure où sont "préétablies" les correspondances entre l'être et le langage (Foucault). Bref, l'espace classique est l'espace de la Représentation. Au contraire chez Kant la finitude devient le lieu où se situe la représentation et l'homme; en cette anthropologie naissante¹, la finitude se constitue comme la mesure, au sens où il en prend la dimension, d'où le fameux "pour nous"; au sens où l'on parle d'un instrument de mesure et qu'on peut aussi mesurer. Et cette finitude devient aussi et par là-même la condition de l'éclatement de la figure naissante. Si, en effet, l'époque classique constitue un *tableau* où le regard parcourt le monde comme une chaîne, mais où l'homme est absent, le seuil de la modernité, en cette "fin de la métaphysique" (Lebrun, 1970; Foucault, 1966a) situe l'homme comme "sujet parmi les objets", "sujet et objet de sa propre connaissance". A ce moment, pour des raisons qu'il nous faudra préciser, nous ne sommes plus en plein champ de lumière;

1 Peut-être faudrait-il prendre en compte aussi la détermination de cette première anthropologie chez Rousseau, selon les remarques de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1973a:45sq).

la clarté de la *représentation* cède la place à un langage qui, non seulement devient opaque, mais se donne par derrière. Il s'agit là d'un aspect de ce que Kant appelle la "subjectivité transcendante". Désormais, l'homme est totalement impliqué dans sa relation aux objets "qu'il s'efforce de connaître": la *relation* dorénavant prime sur l'objet et le sujet. Et cette relation ne s'offre plus l'objet et le sujet en pleine lumière, mais se les présente dans l'obscurité du regard.

Toutefois, cette "limite", plutôt que d'opérer comme un *fatum*, devient elle-même positivité et condition des "positivités", tant dans le champ de "l'expérience possible" (les objets de connaissance) que dans le champ du supra-sensible, un champ dorénavant problématisé, et qui aura pour objet le développement du *symbolisme analogique* ou de l'*anthropomorphisme analogique*.

Pour cette analytique des conditions-limites, le langage n'est plus sous la Représentation; il est une problématisation de la représentation elle-même (le réel ne se déduisant pas du concept); bien plus, il constitue la possibilité même de méconnaissance et d'illusion. Tout se passe en effet comme si, dorénavant, le sujet était pris dans les virtualités du langage, coextensif à la raison métaphysique ("naturelle"). Il est dorénavant positionné dans *le penser*; à la question "*qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*" se substitue celle de "*s'orienter dans le penser*", ouvrant ainsi sur un espace plus grand que le champ limité *du connaître*, et ce, bien qu'il soit infini à parcourir (antinomies mathématiques). C'est ce qui a obligé Kant à opérer un réglage sémantique, et *a fortiori*, à déplacer le sujet : le langage est comme par derrière, un flux naturel. Les lumières de Descartes, plutôt que d'éclairer dans l'évidence (devant), obscurcissent en un "trop clair", et viennent par derrière.

Le criticisme constitue selon nous une véritable topologie (Petitot, Thom) où la théorie est constituée transcendantement plutôt que de se donner à l'intérieur de la Représentation : à quel sol le "monde" est-il donné? N'est plus en cause comme chez Descartes, Condillac et Malebranche une analyse des représentations (Belaval); au contraire, se trouve mise de l'avant une "analytique" où les "conditions" sont les déterminations d'un lieu (facultés) ou d'un

champ (sensible, supra-sensible), et où le langage n'est plus soumis à une neutralité catégoriale, étant dès lors porteur d'une charge sémantique: déterminant ou réfléchissant; déterminations catégoriales (connaissance possible, réelle ou *comme si*).

L'homme va dorénavant faire partie du tableau dans lequel l'*espace classique* le réduisait à une figure absente; il va faire partie de l'organisation (vie, langage) comme ce "lieu paradoxal" (Dreyfus, Rabinow, 1984), comme redoublement indéfini où il s'agira de soi comme objet pour un sujet signifié en lieu et place du signifiant. Les limites qui ne sont pas des bornes deviennent des conditions positives, des possibilités où la connaissance et le savoir se produisent. La finitude de l'homme prend la place de l'infini de Dieu et ouvre selon le mot de J-L. Nancy, à son "exténuation".

Kant, par la reprise critique de l'onto-théologie mène ainsi à cette dissolution de l'homme dont parleront Lévi-Strauss et Foucault. Ainsi, si l'humanisme a pu tirer parti de cette limite que constituait la finitude, il faudra admettre aussi que celle-ci oeuvrait à *situer* l'homme comme être vivant et être du langage. Et aussi surprenant que cela puisse paraître, le bon sens cartésien se voyait dorénavant déclassé par la déraison. Bref, si l'homme fut un "événement", sa naissance oeuvrait à son acte de décès. Si la Mort de Dieu chez Nietzsche est aussi la Mort de l'homme, il faut bien comprendre que la neutralisation de Dieu chez Kant est aussi l'indice, sinon d'une dissolution, du moins d'un décentrement complet de la figure anthropologique naissante; en cette révolution copernicienne, voilà l'indication d'une "fêlure" profonde.

La métaphysique selon Kant est l'expression naturelle d'une finitude dorénavant toujours renvoyée à elle-même : l'illusion va remplacer le régime de l'erreur comme si on se déplaçait vers une philosophie pour qui l'imaginaire (Kant parlera de "*focus imaginarius*") est premier, comme si, dorénavant, nous devons faire place aux productions symboliques sans que celles-ci soient un éclairage sur elles-mêmes (la "représentation" Dieu ne dit rien sur ce qu'il est), mais une mise en lumière de la logique de leur constitution : Dieu comme indice ou symptôme, expression d'une "relation" nécessaire.

Nous verrons d'ailleurs que le criticisme, dans l'unité de ses deux philosophies, épistémologie (nature) et éthique (pratique), progresse de plus en plus pour laisser une place au règne de l'analogie (symbolisme analogique), impensable chez Descartes; nous verrons de plus que si Dieu ou la théologie ont pu sembler faire retour dans la philosophie pratique et les oeuvres ultérieures, c'est sous le mode contrôlé - topologie oblige - du *als ob*.

On verra que nous avons pris au sérieux le rappel tardif de Kant à propos de son oeuvre : le noeud du criticisme se situe dans la théorie des antinomies. A partir de là (1768 nous dirait-il), il ne s'agira plus du régime du même, de l'*adaequatio* être-représentation (moi, monde, Dieu), mais plus profondément du point de vue (lieu) où se soumet la représentation. Il ne s'agira donc pour le sujet qui se représente, ni du fini ni de l'infini, mais d'abord d'un rapport d'indétermination par rapport au *monde* (antinomies mathématiques), ensuite d'une détermination pratique (liberté nouménale, déterminisme phénoménal dans la première antinomie dynamique) et enfin, d'une détermination physico-théologique ou téléologique où il s'agira en quelque sorte d'une isomorphie *problématique* Homme-Dieu sous le mode subversif de l'analogie, du *als ob*. Il ne sera plus question de la différence subordonnée à l'identité, mais de la différence comme éclatement de l'identité (le problème du *jugement* réfléchissant dans la troisième *Critique*).

Il nous semble que c'est là, et plus particulièrement au niveau de la première antinomie dynamique qui est le lieu de passage du problème cosmologique au champ physico-théologique (Lebrun), que c'est là, disions-nous, où le sujet pourrait s'infiniter, qu'il s'écartèle; cet écart dans le sujet est maintenu de la première *Critique* jusqu'à la fin, en deux plans irréductibles, "hétérogènes", épistémologique et éthique, constituant un système aporétique. L'affirmation du caractère d'abord pratique de la raison ne fait en rien dévier la force du théorique, puisque s'y joue "l'exténuation du sujet". Le théorique, ainsi que le montre le déroulement des antinomies, procède comme réduction déterministe en un *regressus* que seule une théorie systémique saura arrêter: système, organisation, organisme (l'*Opus Postumum*), là où l'intuition fait défaut sans toutefois annuler l'exigence de *système*. Le

théorique vient grever la prétention au supra-sensible et à une liberté pure, en même temps qu'il confronte leur "nécessité".

Nous constaterons ainsi qu'il ne faut pas célébrer trop vite l'assomption du sujet "de Descartes à Kant", mais que chez Kant, après Pascal et Spinoza, le sujet se voit soumis à l'imprésentable comme la représentation à une transcendantalité. En fait, il faut prendre en compte l'hétérogénéité des deux plans sensible et intelligible, assumer leur asymétrie; il faut assumer aussi l'intelligible comme l'objet d'un véritable soupçon et reconnaître ainsi que l'analogie est issue d'un anthropomorphisme naturel, dont le criticisme s'assurera toutefois qu'il est en laisse. Il faut se méfier lorsqu'on est assis sur le "dos d'un tigre", comme le dira plus tard Freud.

A la limite, tout se joue sur l'interprétation que l'on donne à la trop fameuse phrase de la "seconde préface": "Je dus abolir le savoir pour laisser une place à la croyance". Nous prendrons à la lettre la force du geste d'abolir pour laisser une place, comme si le "principe de raison suffisante" manquait de moyens. Et de fait, dans un de ses réglages sémantiques que seule une topologie critique pouvait opérer, Kant le réduira au "principe de raison déterminante". De fait aussi, la cosmologie de la Tradition se voit en quelque sorte neutralisée, comme pour "laisser une place à la croyance". Et certes, cette foi se voit "enfin" donner un fondement, en tant que *certitude subjective* ainsi que la raison l'exige, de manière à combler l'écart infranchissable; tout au plus, cet écart est-il franchi par des analogies mesurables selon "l'intérêt" de la raison, sortes de diagonales qui traversent du champ sensible au supra-sensible, assurant du même coup un équilibre que l'on sent précaire : Dieu, l'âme, la liberté.

Là comme ailleurs, tant dans la philosophie pratique qu'épistémologique, il faut reconnaître un primat à la relation, un primat de la fonction sur l'objet. Aussi, Kant n'affaiblit-il nullement le domaine théorique, mais pointe la faiblesse de la croyance tout en montrant la force de sa "nécessité" en même temps que la "modestie convenable à une foi qui est suffisante pour le repos" (Kant, 1971:443).

Il nous semble que si, à l'instar de Foucault, de Weil et de Krüger, il faut admettre la naissance de l'homme chez Kant, encore faut-il tirer toutes les conséquences de cet événement. Au fond, l'enjeu du criticisme est l'équivoque de son développement. C'est pourquoi nous avons choisi de prendre au sérieux la *révolution copernicienne*, non pas dans le sens habituel qui consiste à ramener l'objet au sujet (Philonenko), ce qui est une inversion de la véritable révolution qui décentre, mais, à l'instar de Copernic, ce qui nous permet de montrer l'excentrement dont le sujet est l'objet chez Kant, l'homme comme "sujet et objet" de son propre discours. C'est pourquoi nous ne pourrions être reconduits à une philosophie de la représentation (Deleuze), ce qui serait le cas si le régime de l'adéquation demeurait. Et ce serait là oublier l'importance du "schématisme" tant catégorial qu'analogique et le développement ultérieur de la pensée kantienne vers l'analogisme, processus par lequel le sens est produit. Ce serait oublier de surcroît que déjà chez Spinoza, la vérité comme *adaequatio* n'est plus représentation, mais "expression" : constitution, production. Nous ne sommes plus dans l'espace classique, les catégories sont insuffisantes à rendre compte du réel, ce qu'affirmera avec plus de force encore la troisième *Critique*.

Il nous semble que le *passage théorique* du jugement déterminant au jugement réfléchissant ouvre à voir se constituer chez Kant l'expression d'une parole "dé-dialectisée", et permet d'entrevoir qu'au cœur de ce qui est dit, nous ne sommes - en tant que sujets - pas tout, sauf peut-être un "creux" dans le langage. Rien en tout cela qui ressorte de l'idéalisme absolu, comme le disait cyniquement Hegel; Kant n'a pas "méconnu la vraie nature de la raison"; il a peut-être tout au plus indiqué qu'il n'y a pas de "raison pure" absolument. On voit donc qu'il n'a pas fallu attendre Husserl pour que l'homme puisse se prendre comme objet et que soit mise hors circuit la primauté du Je pense.

Dans cette partie sur le criticisme, le premier chapitre va tenter de montrer que Kant, instituant une philosophie transcendantale, ouvre à un pragmatisme où l'ordre du monde est "constitué". Il montrera également que Kant opère une "reprise" de l'ontologie classique et la neutralise, nous laissant même une ontologie fractionnée (hétérogénéité). Seule une théorie

articulant la finitude peut fonder une telle perspective.

Le deuxième chapitre constitue une analyse plus spécifique de la "dialectique transcendantale": Dieu... L'impensé de l'ontologie classique est transcendantalisé; il y a une structuralité propre de l'ontologie.

Le troisième chapitre analysera la crise plus spécifique du cogito, l'écart et le caractère imprésentable du sujet.

Nous concluons en insistant sur le développement en force du *als ob* vers l'affirmation déjà présente dans la première *Critique*, qu'il s'agit de *problématique*.

CHAPITRE I

REPRÉSENTATION ET FINITUDE

[Les philosophes] n'ont cherché qu'à réfuter les erreurs mêmes sans indiquer l'Apparence d'où elles naissent. Or cette découverte et cette dissipation de l'apparence est un bien plus grand service rendu à la vérité que la réfutation directe des erreurs mêmes, puisque celle-ci ne tarit pas leur source et qu'on ne peut empêcher que la même apparence, puisqu'elle n'est pas connue, induise en erreur à nouveau en d'autres cas.

Kant, Logik, VII, 56.

1.0 L'idée critique

Il nous est apparu impossible d'aborder la question d'une problématique *critique* avec tout ce qu'elle doit à Kant dans ses replis, sans passer par cette "épistémologie critique" (Debru, 1977:185) produite il y a déjà plus de deux siècles et qui, ébranlant les assises de l'ontologie classique, ne pouvait pas ne pas contrer la dogmatique du cogito et constituer les conditions de ce que Canguilhem a appelé son épuisement (Canguilhem, 1967). Kant, comme on le verra, assure les ressorts d'une contemporanéité anti-cartésienne, le sol critique préalable à une fondation des sciences de l'homme (Foucault, 1966a:255;361). D'autant qu'il n'est pas douteux que le philosophe de Königsberg ait posé dans sa globalité le problème de l'articulation théorie-pratique (Raulet, Assoun, 1978:7-8) des conditions de possibilité d'une discursivité consciente de ses limites, bref, de l'impensé qui la conditionne, et pourquoi pas, d'un imaginaire qui travaille la raison. En ce sens, Kant est, comme le suggérait déjà Krüger, notre plus ancien contemporain philosophe (Krüger, 1961:27). Voilà pourquoi la récurrence contemporaine des thèmes critiques, tout autour d'un structuralisme difficile à cerner, ne présente pas l'aspect d'un retour, comme si une origine nous manquait, tant à nous les philosophes, qu'à eux, linguistes, anthropologues... (Benoist, 1980:141,286sq), origine dans le sens topologique, non historiciste, de la formule de Krüger et à la suggestion de Raulet (Raulet, Assoun, 1978:12-15), origine au sens de "recours" pour marquer le lieu d'une *aporie*, ou mieux, d'un ordre aporétique que la pensée représentative a bien voulu contourner. Aussi, Kant va-t-il nous servir à poser le contre-pied du classicisme et de ses avatars, à marquer le point de rupture devenu incontournable, tant les apories qu'il a ouvertes nous sont contemporaines: phénomène-noumène (Benoist, 1980:107,138), science-éthique (Thom, 1984:81; 1985:11), liberté-déterminisme (Petitot, 1982:146).

Kant est convoqué non pas tant pour postuler l'indice d'une solution que pour indiquer que solutionner est parfois trop rapide. Pour Kant en effet, la philosophie a pour objet de problématiser plutôt que de fermer une béance ouverte dans la subjectivité, dans le cogito cartésien qui préserve le modèle non d'une finitude, mais d'une infinitude. Il ne s'agit pas tant d'inverser le décor de l'ontologie classique sur quoi reposent principalement les philosophies du cogito, que d'en démontrer certains rouages par une *topique transcendante*.

Le travail du criticisme doit donc apparaître comme un long et laborieux travail de détermination de la finitude, des productions qui lui reviennent, travail élaboré par Kant pour mettre fin non pas aux abysses structurelles de la Raison, mais aux chutes fantasmées, bref, pour déterminer un langage positif et un ordre de signification correspondante. Ainsi le concept de *finitude* apparaît-il comme le concept fondamental du criticisme¹, ce qui n'implique pas, comme le préciseront les *Prolégomènes* (Kant, 1974:92,114), de "gémir sur nos limites", mais de produire un concept positif, un concept épistémologique déterminant. C'est par là que nous verrons s'opposer aux philosophies du cogito (Descartes, Sartre) un véritable "cogito fêlé" (Deleuze, 1972a:116-117). En fait, la perspective semble liée à l'intériorisation du champ de l'ontologie où Kant trouve les prémisses et tout le préalable à l'élaboration du criticisme, là où se situe l'opposition critique à l'ontologie classique, sa reprise et sa neutralisation. Rappelons que parler de criticisme, c'est se refuser à parler d'un autre système; cela fait plutôt appel à la nécessité de rendre compte du champ, sorte d'*analysis situs*, de l'horizon dont la critique doit rendre compte en une détermination d'abord restrictive, de l'horizon "pour nous", avant que d'être le requisit d'un "progrès indéfini" (Kant, 1985b: 757) dans le champ autre du supra-sensible (Kant, 1985b:778sq).

1.1 L'ontologie classique comme champ

Le concept de critique nous suggère d'abord l'idée d'une problématique, là où il s'agit de reprendre la textualité même de la raison, comme si la raison était génératrice d'une sémantique profonde (Debru, 1977:73-74,183), que l'on peut à l'instar de la sémantique de Korzybski (Bulla de Villaret, 1973) arpenter, suivant en cela Kant lorsque, avec un accent anti-historiciste avant l'heure, il nous invite à en établir la carte (Kant, 1971:518)². "Le célèbre David Hume, écrit-il, a été un de ces géographes de la raison humaine"

1 Ce que confirme déjà la première préface de la *Critique de la raison pure* (Kant, 1971:5).

2 "Si, au contraire, nous apprenons à rendre le tracé de la carte aussi exact que possible et à tenir compte des limites inhérentes à tout tracé, nous devenons à même d'évoluer, au sein de l'expérience" (Bulla de Villaret, 1973;23).

(Kant, 1971:518). Et notre raison "doit être comparée à une sphère dont le rayon peut-être trouvé par la courbe de l'arc à sa surface [...]" (Kant, 1971: 520).

On voit ainsi se déterminer une sorte de *position* intermédiaire entre les dogmatismes tant "sceptique" que "dogmatique", mais aussi à l'égard de l'effondrement de la finitude dans l'entreprise hégélienne³. En fait, c'est la naturalité même des problèmes qui interdit qu'on s'en tienne à en faire l'histoire et Kant évacue toute genèse pour esquisser une "archéologie" (Kant, 1985c:1219-1220), la détermination du caractère propre d'une finitude essentielle:

Même le concept de supra-sensible (auquel la raison prend un tel intérêt que c'est la raison d'être de façon générale de la métaphysique, considérée du moins comme tentative), a toujours existé et existera toujours (Kant, 1968:82).

Nous parlerons de position intermédiaire en ce sens que Kant constitue une véritable pensée du problématique, ce qu'on n'a pu trop modestement appeler sa "modération" (Birault, 1978:103; Benoist, 1980:295). Le premier moment consiste à déterminer la finitude comme principe de possibilité de l'expérience - le problème de l'*a priori*: détermination du champ de la connaissance *a priori*; établissement des bornes structurelles, le champ du possible par rapport à ce qui est "pour nous" seulement concevable; opération enfin d'un travail progressif de signification à ce titre, *l'amphibologie de la réflexion* nous rappelant la nécessité d'une telle topique, après quoi la métaphysique est envisageable (Kant, 1971:236sq).

A défaut d'une telle topique transcendantale, et, par conséquent, par l'amphibologie des concepts de réflexion, le célèbre Leibniz édifia *un système intellectuel du monde*, ou plutôt crut reconnaître la nature intérieure des choses, en ne comparant tous les objets qu'avec l'entendement et les concepts formels abstraits de sa pensée (Kant, 1971:237).

En fait, la réflexion transcendantale est détermination *en droit* des conceptualisations eu égard aux facultés, et établissement du lieu comme d'une "case vide" (Deleuze); elle est "la détermination de la place qui convient aux concepts", pour éviter de prendre des vessies pour

³ Bien que cette conception puisse être révisée comme a tenté de le faire G. Lebrun (Lebrun, 1972:408sq).

des lanternes. Mais un deuxième moment va consister en ce que Kant lui-même a appelé une contre-épreuve théorique (Kant,1971:20), l'épreuve véritable consistant à pousser la radicalisation du travail de signification des concepts de l'ontologie pour éviter les "chimères" (Kant,1974:106). La *dialectique* est ce lieu de problématisation; c'est là que se fait la rencontre, que se définit le rapport à la métaphysique. L'idée même de contre-épreuve, si on la prend à la lettre, suggère l'idée que l'*esthétique* et l'*analytique* étaient constituées en vue de cette rencontre, ce qui ne veut pas dire que l'épistémologie s'y efface, au contraire. Ce serait là acquiescer à une lecture qui solutionne, là où Kant laisse vivante une aporie, ce que démontre avec intensité la solution "critique" des antinomies dynamiques. Il nous semble que tout interdit de conclure la première *Critique* soit par une lecture "positiviste", ce qui serait subordonner le criticisme à la constitution de la physique (Rousset), soit par une interprétation de la trop célèbre phrase de la seconde préface ("Je dus abolir le savoir pour laisser une place à la croyance") qui se résoudrait en une sorte de théologie subordonnée au souverain bien, oubliant, par un lapsus évident, que l'échec de la preuve spéculative qui "repose sur une pointe de cheveu" (Kant,1971:321B) n'a jamais été démenti, au contraire. Voilà encore un positivisme latent.

Nous allons donc tenter de voir comment se développe la problématique kantienne à travers ce qui apparaît comme l'équivoque fondamentale du criticisme, la tension de l'ontologie et de l'épistémologie, le lieu même de l'*Anthropologie*. Il s'agit de rompre positivement avec l'obnubilation qu'apporte un certain discours, l'onto-théologie (Alquié,1989:816), qui n'est fondée que sur l'indétermination de ce qui la soutient, la *finitude*.

1.2 Criticisme et anthropologie : la finitude

C'est à la détermination de cette finitude que s'attache le criticisme à travers le champ de l'ontologie: contre "l'orgueilleuse ontologie" (Aubenque,1989:14), l'épistémologie kantienne ne peut que constituer un savoir positif. En effet, elle est d'abord la méthode de mise en

relief, véritable topologie⁴, détermination du champ des possibles et qui s'accomplit dans le vocabulaire même de l'ontologie classique (Alquié,1989: 816;Lebrun,1972:382,402). Inhérente à sa démarche comme fibre nerveuse, la tension, comprise comme tentative d'arrachement au classicisme, ne pouvait que constituer une discursivité "des principes" (Kant,1952:15). C'est dire aussi qu'elle ne s'acquitte point de l'horizon du classicisme par rapport auquel elle tente pourtant de se démarquer. Est-ce à dire que Kant ne bouleverse pas l'ontologie classique (Lebrun,1972:248-250)? Nous croyons au contraire que parce que Kant a ruiné les fondements de l'onto-théologie par l'élaboration du concept de finitude, il n'a pas seulement constitué la première *Anthropologie* comme on le soulignera (Weil,1970, Kruger,1961:58sq), mais il a atteint profondément son objet en conduisant au "tribunal" ce qui avait fait la faveur des métaphysiques passées. Voilà le

signe que si le kantisme rendait impossible désormais dans les manuels de métaphysique, les chapitres de *miraculis* ou de *de revelatione*, il rendait possible, par contre, l'intrusion d'un être empirique, "l'homme", dans le champ de la raison pure (Lebrun,1970:502).

Toutefois, cet acte de naissance, pour positif qu'il soit, n'en constitue pas moins l'annonce de son acte de décès, suivant par là l'interprétation deleuzienne de la mort de Dieu chez Nietzsche (Deleuze,1986:132). On ne peut toucher la *Représentation* sans ébranler le support qu'on éclaire enfin, et cet éclaircissement ouvre à ce qui un jour prochain l'éclaboussera. Nous reviendrons sur cette ambiguïté. En attendant, il nous faut admettre que Kant est d'abord un produit de l'ontologie classique, qu'elle constitue le lieu même de sa pensée, lieu où le philosophe va trouver ses certitudes et - peut-être plus que tout autre - ses incertitudes. Et plus que tout autre sans doute, il y ressent l'angoisse d'une vacuité qu'il attribue d'abord aux malaises de l'époque (*les Lettres à Lambert*) avant d'attribuer les malaises de l'époque à la vacuité même de la raison (*dialectique transcendantale*⁵). Kant va penser dans le langage même de l'ontologie classique les possibilités de ce qui devait mettre fin d'une manière définitive à toutes les aberrations d'une discursivité non fondée *en droit*, la métaphy-

4 On se reportera à toutes les métaphores géographiques.

5 En particulier, *l'Antithétique* (Kant,1971:335sq).

sique, ce qui revient à tenter de dépasser les conditions négatives à la possibilité du "projet métaphysique". C'est le thème même de la finitude qui pose l'exigence d'une interrogation dépassant le champ virtuel des conditions de possibilité de l'expérience, et d'où vont naître les questions de *Dieu*, du *Sujet*, de sa liberté et du *Sens*. Les réponses hâtives, conditionnées par les perspectives théoriques de l'ontologie classique, ont empêché la raison (Kant,1968:13sq) de prendre conscience de ses déterminations en profondeur, de ce qui excède la rationalité.

1.3 La topologie kantienne : arpenter

Kant s'inscrit ainsi sur les traces de Wolf (Kant,1971:26B) qui était "plus que tout autre fait pour donner à la métaphysique ce caractère d'une science" (Kant,1971:26B). Mais voilà, Wolf n'a pas pu sortir des cadres dogmatiques de l'ontologie classique, "lacune qu'on doit attribuer plutôt à la façon dogmatique de penser de son temps qu'à lui-même et sur laquelle les philosophes, aussi bien ceux de son époque que ceux des temps passés, n'ont rien à se reprocher les uns aux autres" (Kant,1971:26B)⁶. Kant constitue ainsi, et de son propre avis (Kant,1968:37-38), une sorte de moment historique, dépassement et inscription dans l'espace de la discursivité occidentale d'une nouvelle manière de procéder (Kant,1971:450-451;462). C'est tout le travail de ce que nous appellerons l'épistémologie transcendantale et qui tente de poser de façon "définitive" la garantie, l'assurance "de droit", une "analysis situs":

Quiconque a goûté une fois de la critique a pour toujours le dégoût de tout bavardage dogmatique dont il devait forcément se contenter autrefois, sa raison, en effet ayant besoin de quelque aliment et ne trouvant rien de mieux pour s'entretenir. La critique est à la vulgaire métaphysique d'école, ce qu'est la *chimie* à l'*alchimie* ou l'*astronomie* à l'*astrologie* divinatrice. Je garantis que nul, après avoir médité et compris les principes de la critique, ne fût-ce que dans ces *prolégomènes*, ne retournera jamais à cette fausse science antique et sophistique; bien plus, il tournera avec quelque plaisir ses regards vers une

6 Sur la conception que se fait Kant des conditions historiques, sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un problème d'individu (Kant,1971:21,43,74,405-406;1974:88,102,158;1968:37-38,46).

métaphysique *qui est assurément en son pouvoir*⁷, qui n'a plus besoin de découvertes préliminaires et qui peut procurer pour la première fois une satisfaction durable à la raison (Kant, 1974: 158).

Ce qui s'inscrit dans une tension d'origine présente d'abord les aspects d'une équivoque dans la logique discursive du XVIIIe siècle entre, d'une part, l'onto-théologie et, d'autre part, les sciences empiriques. On sait comment Kant était lié aux métaphysiques de Leibniz, Wolf, Baumgarten, mais aussi comment il portait un grand intérêt aux scientifiques (Philonenko, 1969:15), qui "depuis quelque temps" faisaient découvrir un champ de positivité à une raison jusque-là peu orientée dans les méandres de l'absoluité, habituée à des confections totalisantes; nous avons reconnu la "raison métaphysique": la raison comme faculté métaphysique⁸.

On peut dire que ce qui se révèle comme une équivoque conceptuelle apparaît en un sens comme la marque de l'infection de la science par la métaphysique (Kant, 1952:14) et de la métaphysique par la science (Kant, 1971:498;500-501;564-565): elle interprète par exemple spontanément, sans examen préalable des significations, les résultats empiriques comme s'il s'agissait d'un savoir sur les *choses en soi* (Kant, 1971:536; 1950:163). Ainsi, la "dissolution de la cosmo-théologie est-elle liée au refus de toute théologie" (Lebrun, 1972:141)⁹, non

7 C'est moi qui souligne.

8 On sait que Kant vise à déterminer le statut de la métaphysique comme science, non pas tellement qu'elle se réduise aux objets de la connaissance possible, mais qu'elle puisse intégrer les déterminations de la connaissance comme autant de déterminations des projets "naturels" (Kant, 1971:423;424) de la raison. C'est d'ailleurs pourquoi il nous a semblé nécessaire de distinguer les notions de *connaissance* et de *savoir*. La première est définie par l'horizon d'objectivité possible à l'entendement comme horizon déterminé de l'expérience possible (définie par l'analytique transcendantale qui intègre les acquis de l'esthétique); la seconde notion intègre la connaissance comme une de ses déterminations spécifiques à travers l'horizon problématique de la raison pure dont les "limites" sont définies par l'analytique transcendantale (intégrant toujours les résultats de l'esthétique). La connaissance est spécifiée par l'esthétique et l'analytique transcendantales; le savoir est constitué par la dialectique transcendantale qui fonde le statut scientifique de la métaphysique par la délimitation de ses avenues (l'expérience) et la détermination de ses horizons problématiques (les idées). Il faudrait évidemment établir les transitions, ce que nous ne pouvons faire dans le cadre de cette recherche.

9 On fera exception du moment éthique qui seul laisse ouverte la question de la théologie (Kant, 1985c:1250).

pas pour mettre fin à la métaphysique, mais plutôt à son mode de connaissance (Lebrun,1972:39,160-161,120;1970:402), là où justement la raison ignore son imaginaire, comme une vérité inavouée (Lebrun,1970: 141). Bref, la réflexion sur la finitude (Laruelle,1989a:700) doit mettre à sa place ce qui est non pas inatteignable, mais inatteignable *pour nous*, comme en une "conversion de la pensée", elle doit remplacer non pas une autre pensée (Collin,1971: 157,157n1) mais une autre manière: d'où le sens du mot *méthode* chez Kant.

1.4 La rupture dans l'épistémè classique : la question critique

Seule, dira Kant, une métaphysique en rupture (Kant,1971:313Asq,319; 1974:8,138, 175,158,167) avec l'ontologie classique peut permettre l'avènement d'une véritable science (Kant,1985c:1175). De même, on doit pouvoir fournir aux sciences une objectivité préalable. Mais le langage de l'ontologie masque cette vacuité profonde qui accable la métaphysique à travers les époques. Identique en cela à travers l'histoire (Kant,1971:216:Analogie géographique;296A,485,489,425-426), le langage de la métaphysique classique apparaît comme le signe même de ses infirmités: elle n'a pas su, comme les sciences (physique, mathématique), assurer un développement continu; elle semble plutôt s'être aliénée à elle-même au départ. Telle est la *raison structurale* pour laquelle on ne fait pas l'histoire de la raison, mais plutôt l'objet d'un tracé. L'idée même de révolution copernicienne implique sans doute un tel renversement. Aussi, la cosmologie rationnelle que la théorie des *antinomies* va faire éclater sur la base de la *finitude*, présuppose-t-elle la théologie comme centre. En fait, elle se présente comme un traité du monde "parce qu'il" a une cause première et absolue, causalité que le symbolisme analogique (Kant,1958:36) aura pour tâche paradoxale de désanthropomorphiser (Kant,1971:483)¹⁰. Aussi, lorsque Kant dira que la vérité de la preuve cosmologique est ontologique, ce sera pour soutenir que l'idée de Dieu saute par-dessus le rapport de relation causale vers l'idée même de "réalité"¹¹. Cette

10 Kant parlera d'un "anthropomorphisme plus subtil".

11 On se rappellera que les antinomies débouchent de la quatrième où Dieu est vu comme cause à l'idée de Dieu comme *ens realissimum*.

autarcie n'est sans doute pas sans renvoyer à l'héritage de l'ontologie cartésienne (Belaval, 1976:224-225; Sartre, 1947:308), à l'individu comme conscience pure, à l'existence *per se* - qui fonde, dans la reprise des *Regulae* le point de départ du "*Discours*" - sans aucune autre instance. *Ce que* les choses sont présuppose *la réalité* absolue de toutes *les réalités* possibles. Aussi, toute finité est-elle perçue comme limitation de l'infini qui renvoie à un idéal d'individualité absolue. On conçoit ainsi la réalité absolue comme détermination libre de toute limitation renvoyant imaginativement (*focus imaginarius* (Kant, 1971:453)) à un idéal individuel, libre de toute détermination. Bref, Dieu comme cogito projeté, idéal anthropomorphique. Et c'est là que se produit chez Kant comme un retour de l'idée de Dieu sur l'analyse de la psychologie rationnelle, comme si, dans le sujet du cogito fini, la théorie du *focus imaginarius* prenait tout son sens, invitant à penser l'ontologie comme notre imaginaire incontournable, comme une sorte de "projet clinique" où la "simple rationalité et la *bona mens*" (Lebrun, 1972:16) se voient bousculer en leur principe, d'une critique représentative à une critique des illusions (Lebrun, 1972:15-16), en ce lieu où la raison prend du recul dans son rapport au discours (Lebrun, 1972:19), à ce qui dans le discours est inconscient (Lebrun, 1972:232).

C'est pourquoi, selon Kant, la cosmologie rationnelle naît en quelque sorte d'une contradiction, qui consiste en l'illusion de déterminer totalement, donc comme totalité donnée, ce qui "pour nous" se donne seulement au moyen d'une synthèse avec son caractère temporel. C'est ce en quoi résultent les antinomies mathématiques, par lesquelles Kant nous met en garde contre "le danger de l'apparence aveugle du principe suprême de raison", nous forçant à croire que si le conditionné est donné, l'est aussi la série des conditions, ce qui outrepassa l'*a priori* constitutif de notre *intuition*. L'apparence est naturelle, elle constitue en quelque sorte notre imaginaire, puisqu'elle naît de notre spontanéité "aveugle". Il n'y a pas de science du supra-sensible, ce qui est un résultat essentiel de l'*esthétique transcendantale* qu'on ne comprendra pas comme un partage entre le sensible et l'intelligible, mais bien comme ce qui "dans le sensible (intuitif) le partage entre deux formes *a priori*" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:43). Voilà qui exclut tout "*intuitus originarius*"; voilà un "pour nous" bien essentiel puisqu'il conditionne tout le criticisme qui n'est plus, dès lors, une

philosophie intéressée à l'erreur, mais bien plutôt intéressée à montrer que l'erreur se situe dans le défaut de penser notre naturalité: "L'idée kantienne d'illusion interne, intérieure à la raison, se distingue radicalement du mécanisme extrinsèque de l'erreur" (Deleuze, 1972a:195).

C'est donc en rupture que s'établit le projet d'unification, ce que confirme la découverte des antinomies en 1768¹². Il semble même qu'on puisse affirmer que la visée fondamentale de Kant est la constitution même du savoir, entendue certes comme horizon de la vérité (Kant, 1970:43sq), et comme *champ du savoir* qui va apparaître "thématique" ou "problématique": détermination essentielle de ce qui est "pour nous" accessible et inaccessible; c'est là tout le problème du supra-sensible. On pourra parler de la nécessité de "déterminer [...] l'horizon absolu de l'espèce humaine [...] et] la place" de la *science transcendantale* (Kant, 1970:46). Il ne faut pas à cet égard s'attendre à ce que ce soit la science qui soit prise à partie, car elle a déjà assuré ses lettres de noblesse; Kant lui emprunte d'ailleurs souvent ses modèles théoriques (Copernic, Newton, Linné, Blumenbach). C'est la philosophie que le philosophe allemand interroge: peut-elle constituer un savoir? Peut-elle atteindre le statut de science? C'est ainsi que la *dialectique transcendantale* doit poser la question de la possibilité de la métaphysique comme science, d'une métaphysique "nouvelle", la vieille métaphysique ayant démontré son inaptitude à ce type de légitimité. Mais qu'est-ce qu'on entend par légitimité de la science, qu'est-ce que ce savoir qui doit englober tout le champ de la connaissance (science) tout en le dépassant dans un ordre de structuration d'un niveau "supérieur"? La question renvoie déjà à une réponse sous-jacente. La légitimité attendue nécessite de prendre en charge la vacuité profonde du cogito, mieux, de l'ébranler dans ses certitudes: "On ne doit pas s'attendre" à ce "que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques [...] pas plus qu'à nous voir, pour ne pas respirer un air corrompu, préférer suspendre complètement notre respiration" (Kant, 1974:160).

Aussi, *transcendantal* voudra dire la conquête d'un champ qui "exténue" (Lacoue-

12 "Je souhaite que le lecteur critique s'intéresse principalement à l'antinomie" (Kant, 1974 in Lebrun, 1970:68).

Labarthe, Nancy;1978) le sujet cartésien, le renvoie à un imaginaire inaperçu, à un horizon discursif jusque là incontrôlé. Là, dans cet espace du champ transcendantal -un peu comme on dit en physique un champ optique - s'opère ce qu'on a appelé la *révolution copernicienne*, un véritable excentrement de l'homme:

Excentricité de l'homme à jamais incapable de se placer au centre de lui-même pour y retrouver l'*x* de sa propre équation, c'est-à-dire son âme ou ce moi nouménal [...] et le moi de l'expérience interne, une apparition particulièrement fuyante (Birault,1978:76).

Révolution copernicienne, là justement où se produit un "craquement de la modernité" (Birault,1978:282), dans le lieu de son instauration, comme pour signifier que par essence, la modernité est tout, sauf l'unité d'un champ. Le savoir doit apparaître comme l'horizon rationnel fondamental constituant l'univers comme une donnée problématique, infinie selon l'ordre de l'entendement et systématique selon l'ordre de la raison¹³. C'est la raison, cette faculté éminemment supérieure (Kant,1985b:716sq; 1971:258), qui questionne l'univers, qui s'interroge sur elle-même, inscrit dans le monde un ordre de finalités dont les trois questions (que puis-je connaître, que dois-je faire et que m'est-il permis d'espérer?) constituent l'unité de systématisation. C'est sans doute par cette avenue que la *Critique de la raison pure* comme raison théorique débouche sur un horizon plus vaste que celui du seul savoir théorique (Kant,1971: 527-528;1985b:780-781).

Nous savons déjà que la liberté, Dieu [...] ne sont pas des objets perceptibles et à ce titre, ils ne peuvent pas être considérés comme *connaissables*: toutefois ils appartiennent à un champ théoriquement inaccessible mais non moins nécessaire, le supra-sensible, comme *éléments supposés* du savoir rationnel. Ainsi, on peut dire qu'ils appartiennent comme "concepts fondamentaux" au questionnement "naturel" de la raison sur l'univers. On voit bien par là que la raison joue le rôle essentiel dans le rapport de l'homme à la vie (Kant,1968:44) et

13 C'est ainsi que l'on peut parler d'"architectonique": "Toutes les connaissances se soutiennent mutuellement selon un enchaînement naturel" (Kant,1970:53); pour éviter la "rhapsodie", arriver à "penser la cohérence d'ensemble". C'est ainsi que l'architectonique est définie comme le "*système selon les idées*, dans lequel les sciences sont considérées au point de vue de leur affinité et de leur liaison systématique en un tout de la connaissance intéressant l'humanité" (Kant,1970:53).

donc au savoir théorique.

Nous savons que la sensibilité et l'entendement sont des principes constitutifs de notre *connaissance*; mais nous allons voir que la raison n'apparaît pas comme constitutive au même niveau: elle vise fondamentalement une unité des principes à partir des règles que lui donnent les deux autres facultés. Elle va devoir se baser sur des propositions, sur les représentations de l'entendement. Nous savons aussi que le criticisme refuse l'attribution "pour nous" d'une intuition intellectuelle autrement que comme un *concept théorique*; nous ne sommes pas un être de "cette espèce" et par conséquent, nous ne pouvons nous donner une représentation précise, une perception, une image, de ces idées "essentielles" que sont Dieu, le monde [...], ce sont des "concepts vides" (Kant, 1968:67-68). Aussi, est-il nécessaire de dire tout de suite que la raison jouit d'une autonomie - qui peut aussi être sa perte - qu'il faut qualifier de structurelle: elle n'est pas régie par des connaissances, elle aura plutôt un rôle de régisseur et d'ailleurs, si elle était régie, elle le serait, en sa finitude, par son ignorance même. Comme faculté métaphysique, elle se présente comme régulatrice dans la visée de l'organisation systématique: la raison est le questionnement qui détermine l'unité systématique du savoir rationnel.

2.0 La transparence de la Représentation : adaequatio

Nous avons parlé avec Birault de *craquement de la modernité*. Les pages qui suivent visent à en établir le profil, la béance ouverte, ou mieux pour parler comme Deleuze, le "pli", par une sorte de redoublement des questions, où il s'agit en quelque sorte de commencer par la fin, comme si la fin était présumée au début, ce qui rappellera sans doute l'invitation de Marx à commencer par le résultat (Marx, 1977:171) *qui éclaire le passé*. Prendre Kant au pied de la lettre, c'est souligner que sous le pied, il y a le sol en une articulation moins géocentriste que sous la *Représentation classique*; c'est montrer que la Représentation appartient moins à un âge pour éviter l'historicisme, qu'à une couche de la Raison. Dans cet effort, nous voulons insister sur une lecture de Kant qui n'est pas celle de la convergence, mais bien de la constitution aporétique. Peut-être sommes-nous alors plus près d'une "lecture

symptomale" (Althusser) que Kant a lui-même appelée, du moins selon le principe qu'un auteur n'est pas maître de ce qui en lui s'écrit et s'inscrit. Il s'agit donc de retrouver le fondement d'un début, le sens d'une archéologie, dans le champ du *même*, dans l'ontologie classique, retrouver l'inscription de la différence, la rupture que l'on appellera "criticisme". Voilà pourquoi le problème s'est imposé à travers toute une série de redoublements (théisme, athéisme; causalité libre, naturelle...) auxquels, parce qu'il les reprend, Kant donne naissance.

Birault résume bien la rupture (Birault, 1978:297-298): elle consiste non plus en une science des premiers principes et des premières causes mais en une théorie transcendantale des conditions de possibilité de l'expérience (seul lieu où la vérité trouve ses appointements); il consiste non plus en une pensée de la toute-puissance mais en une réflexion sur la puissance relative; non plus en des fondements d'une "unicité fatale", mais en la détermination de la pluralité des conditions pour une unité objective; non plus en un support essentiel d'un "ce à cause de", en une ontologie de la cause à l'effet, mais en une réflexion sur le "ce grâce à quoi" ou sur ce qui "maintient", là où "l'absence de la condition" détermine l'absence du conditionné, mais aussi là où la présence de la condition ne détermine pas nécessairement la présence du conditionné; Kant substitue donc une pensée du "comment du pouvoir-être", de l'accompagnement, du "comment" des conditions, à une ontologie fastidieuse du "pourquoi de l'être", de ce qui précède et pré-existe, c'est-à-dire une théorie de "l'Être comme cause".

Avec la révolution copernicienne l'esprit a cessé d'être le miroir du réel pour devenir la règle du seul réel que nous puissions connaître et penser. [... Il ne nous faut pas] oublier l'irréductibilité de la logique transcendantale à la logique générale, et la productivité des synthèses *a priori* (Belaval, 1982:41).

On aura sans doute compris l'ambiguïté de réduire Kant à une simple théorie de l'adéquation (Lebrun, 1972:378-379,383), ce qui banalise la théorie du schématisme. On retrouve l'ambiguïté de cette question chez Birault qui reprend de Heidegger l'idée que la théorie de la vérité

comme *adaequatio* de l'intellectus avec la *res* n'est pas plus ébranlée chez Kant qu'elle ne l'était chez Descartes [...]

[...] La révolution copernicienne ébranle si peu le vieux concept de la vérité entendu comme conformité (*adaequatio*) de la connaissance à l'étant que, tout au contraire, elle le présuppose et le fonde même pour la première fois (Birault, 1978:69).

Bien entendu, l'auteur s'arrête à une ressemblance de famille puisqu'il retrouve tant chez Descartes que chez Kant deux absolus, "cogito ou unité originellement synthétique et de la chose en soi" (Birault, 1978:254), oubliant ce qu'il démontre par ailleurs, soit la déstabilisation dont le cogito est l'objet (Birault, 1978:244). En fait, c'est qu'on manque par là l'"idéalisme sémantique":

Un idéalisme sémantique est une doctrine du *sens*. Il ne s'agit plus de savoir - selon un schéma alimentaire inconscient - si c'est la conscience qui *absorbe* le monde ou si la conscience n'est qu'un déchet du monde. La constitution de l'objet par la synthèse appuyée sur l'intentionnalité méthodique du schème est le véritable objet du débat [...]. Dès que l'on néglige cette sémantique transcendante en confondant l'être et le sens on s'engage dans l'impasse que représente le mythe de l'idéalisme absolu ou dans l'abîme d'une recherche de l'être par-delà le sens (Philonenko, 1982b:24-25).

D'ailleurs, Birault lui-même a bien remarqué que Kant avait "rompu la vieille adéquation de l'être et du connaître: le connaître dicte ses conditions, la connaissance impose sa loi à l'être connu comme phénomène" (Birault, 1978:73).

Dans la mesure où il y a détermination (Birault, 1978:249-251), entendons production, il n'est plus utile de parler d'adéquation, mais bien plutôt de constitution (Birault, 1978:251). Et c'est bien ce que Kant a tenu à préciser dans "La Lettre du 11 décembre 1797 à Tieftrunk":

La subsomption du divers sous la catégorie serait une contradiction, opposée à la saine logique, si elle s'effectuait immédiatement. De l'image à l'idée générale, de l'intuition à la catégorie, il faut une médiation, d'autant plus impérieusement exigée que la philosophie transcendante distingue l'intellectuel et le sensible (Philonenko, 1982b: 18).

Voilà ce qui interdit de réduire le criticisme à un aspect "seulement scientifique"

(Petitot,1982:134), mais invite plus fortement à une "problématique" de constitution:

La connaissance objective ne se réduit pas à la recherche, par un processus d'approximations successives, d'une adéquation de représentations-modèles à une réalité supposée donnée [...] mais une construction mathématique progressive développant une structure d'a prioricité déterminante pour les phénomènes (Petitot,1982:134,144).

Nous rejoignons par là les épistémologies qui ont fait leur deuil de la représentation (Benoist,1980:202sq). Nous pensons qu'il est préférable de dire que Kant a pensé dans les termes de l'adéquation la solution qu'il instaure, pour sortir de la représentation, d'autant que "le schématisme transcendantal n'est pas d'abord le dévoilement de la pensée de Kant, mais plutôt une sorte de contre-épreuve, permettant la validation complète de la déduction. *Se placer sur le terrain de l'adversaire ne va pas sans risques*" (Philonenko,1969:14-15). Cette solution, dans le pli de la finitude est "le problème clef de toute la *Critique*: celui de la vérité transcendantale qui précède et rend possible la vérité empirique elle-même" (Birault,1978:68).

2.1 *Le vide du sujet*

Certes, le problème de l'imagination transcendantale est-il de former l'unité comme "représentation et tableau" (Lacoue-Labarthe,Nancy,1978:44), mais, cela *constituera un "abîme" pour le Sujet,*

à condition d'envisager par là ce qui n'est ni de l'ordre de l'apparence (du "seulement phénomène", si l'on veut), ni, pas davantage, de l'ordre de la manifestation, de l'*Erscheinung* au sens fort, en tant que peut s'y ancrer une ontologie de "ce qui est"¹⁴. Ce que forme ou construit l'imagination transcendantale, c'est donc bien un objet saisissable dans les limites de l'intuition *a priori*; mais rien qu'on puisse penser sous le concept d'*eidos* ou d'Idée, de forme originaire ou véritable de la raison elle-même (Lacoue-Labarthe,Nancy, 1978:44).

14 Sur la prudence ontologique (Thom,1978:55-56).

La théorie de l'imagination transcendante ne fait donc point crouler la subjectivité dans un délire, mais permet de former un objet saisissable dans les limites de l'intuition *a priori* (Petitot, 1985:69sq) tout en interdisant de présenter un sujet présentable à lui-même¹⁵: voilà qu'il y a éradication de tout substantialisme du sujet, "réduit à n'être qu'une fonction de synthèse". Cette éradication n'altère-t-elle pas cela même qui installait le sujet cartésien en force, *la Représentation* (Debru, 1977:182-185)? L'objectivité "n'est jamais une donnée mais une conquête [...] son progrès renvoie à une racine commune entre le théorique et l'éthique" (Petitot, 1985:57).

2.2 *L'ontologie fractionnée*

Voilà qui suggère encore que l'on va devoir parler d'un fractionnement de l'être (Birault, 1978:235-236), comme s'il s'agissait de faire la "radioscopie de l'ontologie", constater ce qu'elle ne peut montrer, ce à quoi elle prétend, comme une ontologie de l'ontologie (distinction être-réalité). Ce que l'idéalisme transcendantal ouvre dans l'être, dissociant l'idéal, l'affectif et l'effectif, c'est, plutôt que l'essence de l'être (ontologie pleine), l'essence de la possibilité de tout objet d'expérience, "pour nous" (Kant, 1971:199,264; 1985b:738; 1985c:1277,1272). Kant nous présente ainsi une ontologie fractionnée, nullement donc une théorie sur l'être, mais une théorie sur ce qui est *pour nous*, et par où découle dans la première *Critique* le fractionnement même de la raison (distinction bornes-limites: Kant, 1971:452-453; 1974:142-143; 1985c:1183,1193), ce qui autorise donc une ontologie de la constitution catégoriale du monde avec le support si fondamental de la distinction de leur champ d'opération, *déterminant* ou *réfléchissant* selon que l'on se situe dans l'ordre du sensible ou de l'intelligible (comme si) (Belaval, 1982:37). L'aspect catégorial est ici essentiel puisqu'il n'y a pas de visée pure, et encore moins cette visée métaphysique qui s'est prise dans les méandres de l'origine. Voilà donc qu'il nous faut parler d'une pauvreté de l'ontologie (Lebrun, 1970:161-162), avec son langage qui fixe les représentations (Lebrun, 1970:185) sous la *Représentation* d'un entendement autarcique

15 Sur l'aporie du sujet non substantiel (Petitot, 1985:74).

(substance-sujet), modèle humain du Dieu autarcique, puissance inconditionnée que le *als ob* ébranlera. L'ontologie pense les objets en général, les choses en soi (Kant,1971:183-184,508-509;1968:10,119-120n6) comme les matières propres de la pensée en une véritable disqualification du sensible, symétriquement à sa surqualification par l'empirisme. C'est qu'il manque à cette pensée fastidieuse la régulation du *principe de l'expérience* propre à son horizon. Horizon a ici une valeur plus que métaphysique. La topologie kantienne va plutôt nous amener à penser l'origine à partir de ce lieu dont on ne fait pas l'histoire puisqu'il s'agit d'un espace à parcourir (Kant,1971:510;1952:16), la finitude où s'établissent les conditions de l'apparaître dans un problème de droit qui se substitue à celui du *trop clair de l'évidence*, comme en un recul du subjectivisme (Lebrun,1972:340). C'est là qu'opère ce qui est la première véritable épistémologie, fractionnant l'être de l'ontologie trop imbuée de logique.

Kant en effet, sans dénier à la logique son utilité, a pu parler d'une utilisation abusive, d'un glissement de son exigence à des assertions ontologiques: "tout a une raison"; "les essences sont des choses immuables"; "l'âme est une substance simple". Autant de propositions atteintes d'une profonde vacuité et ne reposant que sur des conceptions intellectualistes (Kant,1971:233). Logique et réalité ne sont point du même ordre. Le thème de l'*amphibologie* marque cette hétérogénéité de l'Être et du sensible avec beaucoup d'acuité, définissant par là le propos d'une topologie :

Les choses peuvent avoir un double rapport à notre pouvoir de connaissance, c'est-à-dire à la sensibilité et à l'entendement, et comme la manière dont elles se rattachent les unes aux autres dépend de la place qu'elles occupent dans l'un ou l'autre de ces modes, la réflexion transcendante [...] pourra seule déterminer leur rapport entre elles (Kant,1971:233).

Refus d'une philosophie de l'Être (Leibniz) comme du cogito "constatatif" (Descartes), le *constitutif* va jouer sur le fractionnement. La réflexion détermine le lieu (la faculté) d'appartenance du concept. Dans la réflexion, le concept est donné, la réflexion ne l'engendre pas mais le situe plutôt en son lieu transcendantal (Kant,1971:233). Il faut entendre par là autre chose que des "significations de dernière instance (qui) ne sont rien d'autre que des *représentations* trouvées en nous: il faut dénoncer [...] la fragilité de

l'optimisme cartésien" (Lebrun,1972:109). La réflexion ne nous fait pas atteindre le point focal d'où, en une évidence pleine, on contemplerait le monde au "pays de la conscience de soi" (Heidegger in Lebrun,1972:47), "les métaphores de la lumière ne sont [...] jamais innocentes. Toutes enveloppent la structure "sujet-objet" [...]" (Lebrun,1972:41;Kant,1985b:786-787):

Le Vrai est à *atteindre* [...] il est à la portée d'une *meilleure représentation* [...] Descartes pense qu'il a une meilleure représentation de Dieu que ceux qui "tâchent de l'embrasser tout entier [...]" Qu'on le regarde *de plus près*, et la clarté de l'intellection compensera l'échec [...] de la compréhension (Lebrun,1972:57).

Le concept "Réflexion" renvoie plutôt à l'optique,

étant entendu que *réflexion* ne veut pas dire ici *spéculation* (la réflexion kantienne n'est pas un "stade du miroir", il ne s'y produit aucune assumption "jubilante" du sujet, aucune prise de conscience comme prise de substance), mais ne connote qu'un pur renvoi ou reflet, obtenu par simple dispositif optique et supposant au demeurant la médiation d'un corps inerte et mort, d'un tain aveugle (Lacoue-Labarthe,Nancy,1978:45)¹⁶.

2.3 *Transcendentalisme et ontologie*

Parce qu'il se veut "critique", le transcendentalisme ne peut être qu'une reprise de ce qu'il critique; son seuil est le champ de l'ontologie où se tient la tension: Kant balaie moins qu'il ne *replace*. Tension entre le sol ontologique, sa reprise et sa "neutralisation". La tension pourrait se résumer ainsi: si l'apparaître impose ses lois à l'être, il demeure déterminé par des formes régissant le principe de ce qui, pour nous, est expérience possible, sorte de contre-pied à la mystagogie qui n'est pas à situer dans une logique de l'erreur, mais plutôt, dont le "trop clair" doit être situé dans la confusion de l'illusion et de la réalité "pour nous". Le transcendentalisme est donc une problématique de détermination, une contre-

16 On pourra lire dans une optique très kantienne, une critique géniale de la théorie de la conscience-reflet, chez Jean-Pierre Faye,1972b:437-438.

métaphysique: il désigne négativement la forme sous laquelle la chose *doit* être pensée. "Doit", puisque la chose peut être pensée autrement, comme le montre l'essentielle distinction du penser et du connaître (Kant,1971:22n,143B,323A;1985c:1296-1297), distinction qui renvoie à la raison comme "raison métaphysique" d'où provient l'illusion naturelle (Kant,1971:254, 328,420,437sq;1968:310n10;1974:132)¹⁷. Il s'agit donc de deux manières de penser l'*Un*, la métaphysique où s'ordonne en un tout unique toute multiplicité, et la métaphysique que Kant convertit en un idéal de détermination "comme si", provoquant la neutralisation de l'ontologie coextensive à tout langage de l'être, voire même du *faire*. Ici, l'*Un* n'est pas rejeté, mais pensé comme unité transcendante qui spécifie que chaque chose n'est pas plusieurs (spécificité), que le système (Kant,1971:558sq;1968:23-24) demeure idéal, et donc, en termes *critiques*, régulateur. Bref, on aboutit à l'interdit de préjuger de la nature de ce qui est¹⁸. L'ontologie classique, semble dire Kant, parle beaucoup trop. Le criticisme met donc en jeu le principe qui modère les prétentions naturelles d'une raison qui a cru que penser est connaître, illusion qui est le fondement de la preuve ontologique. A ce titre, un résultat essentiel de la déduction transcendante consiste à montrer que les catégories, et *a fortiori* les Idées, sont insuffisantes à déterminer un objet. La tension se mesure précisément là entre d'une part, le sens ontologique des catégories ("prédicats ontologiques" (Kant,1985c:936)), le fait qu'elles visent un *objet en soi*, qu'elles aient donc un sens, mais que d'autre part, *du point de vue transcendantal*, son aspect topologique, les catégories demeurent vides de toute objectivité sinon par le remplissage intuitif, le schématisme catégorial. Par là, le *Sujet* et la *Représentation* vont se voir ébranler, puisque tant la *Bedeutung* contre l'idée représentative (Jacques,1989:495;Kant,1985c:936), que le temps qu'elle exige, vont déplacer la centralité du cogito cartésien¹⁹. Voilà pourquoi on a pu dire

17 Illusion inévitable: Kant,1974:113. Illusion transcendante: Kant,1974:57.

18 C'est le sens de constituer un universel à partir d'un cas particulier dans la *Critique de la faculté de juger*. "Ainsi, nous devons penser dans la nature, eu égard à ses lois simplement empiriques, une possibilité de lois empiriques infiniment variées [...]. Mais, parce qu'une telle unité doit nécessairement être présupposée et admise, puisque sinon aucun enchaînement complet [...] n'aurait lieu" (Kant,1985c:938).

19 "Il est frappant que la référence au temps conditionne aussi bien le privilège accordé au Cogito que la théorie des natures simples. A tel point que cette présence du temps est comme une essence qu'il faut écarter [...] effacer la trace du temps où se déploient les "longues chaînes de raison""

de Kant qu'il a constitué un véritable sémantisme dans sa mise à jour d'options ontologiques inconscientes comme en un véritable travail de signification, comme si Kant avait admis la puissance du langage sur le sujet²⁰. Il y a donc bien eu "révolution copernicienne", un déplacement du centre de référence par où le cogito se voit déchargé de la déification cartésienne. Une rationalité des relations implique ainsi non pas deux sortes d'objets, choses en soi et phénomènes, mais deux types de rapports avec l'objet. Le sensible et l'intelligible ne sont pas deux mondes différents (Kant,1974:90-91), mais deux types de visée du monde, soit *dans la forme du connaître*, un monde sensible, l'*ectype*, et *dans la forme du penser*, un monde intelligible, l'*archetype*. D'ailleurs, de la chose en soi au noumène et à l'Idée, on assiste en quelque sorte au développement analytique de l'ontologie et à sa reprise neutralisée: la chose en soi n'est pas cet intérieur inaccessible, l'être [...] mais *pour nous* l'extériorité du phénomène; le noumène constitue l'objet pur, la visée ontologique d'un développement catégorial fantasmé jusqu'à l'idée ("catégorie étendue jusqu'à l'inconditionné") (Kant,1971:324) comme être nécessaire, intuition créatrice originaire. Voilà pourquoi Descartes "prête flanc à la critique de Kant" (Lebrun, 1970:402), le *Sujet et la Représentation* sont en quelque sorte déplacés à l'horizon d'une subjectivité "structurale". L'existence ne peut être simplement posée par la médiation du concept (Aubenque,1989;15); l'existence ne renvoie pas simplement à une proposition sur l'Être: elle demeure absolument non déductible du concept. C'est pourtant par cette voie que l'Ontologie nous pousse à la recherche du supra-sensible, ce qui est une application inconditionnelle des concepts. Ce sera dorénavant une usurpation de la condition du *principe d'expérience*, et cela, bien que le motif théorique et pratique (Kant,1971:22sq) de la métaphysique qui pense la substance comme absolu demeure, comme demeure l'entendement autarcique qui soutient le phantasme du sujet absolu.

(Lebrun,1972:76-77).

20 N'est-ce pas le sens de la visée propre des catégories non comme "prédicats" (Kant,1971:106n1,283A) (a) mais comme prédicats ontologiques; il en est ainsi des Idées, comme si un langage opérait déjà, à l'insu du Sujet, un langage fonctionnant comme "générateur d'une sémantique profonde" (Benoist,1980:138) et obligeant un "réglage sémantique" (Lebrun,1970).

a) Elles ne sont pas les prédicats mais précèdent des prédicables (Kant,1968:26).

Kant a disqualifié l'onto-théologie pour son usage illégitime de la causalité; il

marque assez combien l'entreprise du théo-*logique* peut, globalement, s'exposer à la discussion: la critique du logique par lui-même rejaillit d'abord et avant tout sur sa prétention à exercer le théo-*logique* (Marion,1989:21).

La critique transcendantale tente d'user la métaphysique dogmatique de l'intérieur, une reprise qui, topologie oblige, opère un réglage sémantique (Lebrun,1970:341; 1972:403-404)²¹. La cause n'est plus réalité réalisante, la problématique renvoie plutôt aux conditions de possibilité *pour nous*: voilà la question de la topologie kantienne par où dorénavant on peut situer l'ontologie et son sort futur.

Le transcendentalisme pose par là les conditions d'une résolution de l'échec à penser l'unité de l'homme²². Contre une pensée qui sépare l'intellectuel de l'intuitif, la logique du réel et de la vérité des contenus, le subjectif de l'objectif, la critique transcendantale s'impose comme une théorie des structures²³. Aussi les termes de logique et de réel... seront-ils compris dans un cadre d'unité (analytique transcendantale). A une pensée pour qui la connaissance dépend de l'être (en ce sens que la vérité repose sur la valeur ontologique d'un être sensible ou intelligible), Kant va opposer une analyse de ce qui rend possible l'erreur,

21 Un peu comme le nominalisme aigu de Borroughs et sa théorie de cut-up(Dommergues,1977:284sq) postulant que les mots supportent seuls la signification; il s'agira de dire non plus Boivin mais Bovin, non plus eckankar, mais erckankar...Ainsi, il ne sera plus indifférent de dire que tout contingent a une cause (principe transcendantal), ce qui n'est pas parler de la contingence *en soi* du Monde (usage transcendant).

22 Peut-être est-ce cette unité recherchée qui permet à Kant de s'opposer à Descartes, identifiant "en tant qu'êtres vivants" les hommes et les animaux: "Le principe qui nous autorise à raisonner ainsi réside dans le fait que c'est pour une même raison que nous comptons comme appartenant à un même genre les animaux et l'homme, en tant qu'homme, eu égard à cette détermination, dans la mesure où nous les comparons entre eux extérieurement selon leurs actions. C'est par *ratio*" (Kant,1985c:1274n). Ce qui tend à prouver que le théorique n'est pas rabaissé par la première *Critique*.

23 C'est en effet une incohérence au niveau de la *topologie* que manifeste l'échec historique de la métaphysique. (Kant,1971:276,510,518-519,520;1952:16). Il faut rappeler ici qu'on ne fait pas l'histoire de la raison, mais qu'en déterminant le lieu, la faculté, on détermine les possibilités mêmes de l'objet, l'usage, transcendant ou immanent (transcendantal); bref, il faut rappeler que seule la topologie permet de dire si nous sommes devant des "soleils de théâtre"...

de ce qui fonde toutes les disjonctions²⁴: la méthode transcendantale²⁵ est l'effectivité même d'une subjectivité préalable à toute constitution gnoséologique, à tout rapport sujet-objet, à toute subordination des éléments de l'objectivité. Parce que les distinctions de l'être et de l'apparaître sont subjectives, puisque l'ontologie classique constitue *l'idée* comme objet intellectuel qui enlise la raison dans un ineffable inaccessible, pourtant souvent défini comme essence de la vérité, le criticisme doit révéler une véritable pensée des conditions ou des "possibilités possibilisantes" (Birault). Il ne s'agit plus d'une pensée de l'origine (théologie, sciences imprégnées d'onto-théologie), mais, et ce sera l'affaire d'une *épistémologie transcendantale*, d'une pensée de l'origine (Kant, 1974: 59; 170n1) à partir des conditions essentielles²⁶ qui fondent toute compréhension, toute détermination (qu'elles soient conceptuelles ou sensibles).

L'ontologie, c'est le fondement possible de toute métaphysique, et son lieu est la mouvance dans le *supra-sensible* (Kant, 1985c: 1261, 1267-1268, 1273n), se donnant l'illusion de fonder la vérité des sciences "absolument", à partir de l'*être* comme chez Leibniz ou du *Cogito* comme chez Descartes; elle consiste en un véritable discours de l'absolu, comme si l'absolu porté en soi par la raison était cet "infranchissable clairière" où se rencontre l'*En-Soi*. Le cercle de l'ontologie²⁷, nous mène soit par un *sujet* absolu (Dieu, le *Cogito*), soit par une *détermination* absolue (la substance simple) au problème de la causalité qui est la catégorie dominante de la cosmologie, reprise et transfigurée par les *Antinomies de la raison pure*,

24 C'est ainsi que la dialectique transcendantale a pu apparaître à certains comme une théorie de l'erreur.

25 Kant affirme en effet la nécessité de dépasser l'ancienne méthode. (Kant, 1971: 290B). Il l'inscrit dans la constitution préalable et du sujet et de l'objet. Voilà qui autorise un langage structuraliste, ouvrant à l'épuisement du cogito (Birault, 1978: 296) dans la mesure où le transcendantal est en deçà (Birault, 1978: 298-300).

26 C'est tout le problème de la *finitude* de notre être qui reste à déterminer (Kant, 1971: 18B, 426, 441; 1968: 13-14).

27 Ce pourquoi - rappelons-le - Kant soutient qu'on ne fait pas l'histoire de la raison, ce qui permet de le placer au fondement même de perspectives anti-historicistes, à la source d'une détermination structurale de la pensée et de l'histoire, comme on la retrouvera avec le réductionnisme de Lévi-Strauss, ou la longue durée chez Braudel, ce qui n'exclut dans aucun des cas qu'il y ait des changements, voire même des "progrès".

problème d'une série et d'un terme où se joue, *en et/ou par* Dieu, toute détermination. Voilà pourquoi penser l'homme comme chez Sartre, ou le Cogito comme chez Descartes, c'est rester dans un théisme inévitable à défaut d'être pensé comme *aporie* incontournable. L'anthropologie kantienne, au contraire de l'ontologie, laisse ouvert le cercle.

D'ailleurs, la plus belle histoire de la métaphysique ne réside-t-elle pas dans la problématique des trois Idées comme le suggère Lebrun? Le *Moi* qui problématise l'âme, la liberté et l'immortalité; le *Monde* qui problématise le concept cosmologique d'inconditionné; *Dieu* enfin qui apparaît comme projection anthropomorphique, comme l'idéal d'être nécessaire. Puisque la finitude fait en sorte que globalement on aspire au tout, on déduit alors la réalité - qui est posée en soi - à partir de l'Être²⁸ qui est vu comme allant de soi. Telle est la plaisanterie du bon sens initiée par Descartes comme modèle de la pensée *en droit* et cela, "quelle que soit la difficulté de traduire le droit dans les faits, ou de retrouver le droit par-delà les faits" (Deleuze, 1972a:173). Et bien que Kant décalque les structures transcendantales "sur les actes empiriques d'une conscience psychologique", ses synthèses culminent "dans la troisième, celle de la reconnaissance, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense" (Deleuze, 1972a:176-177)²⁹, "c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde" (Deleuze, 1972a:176).

2.4 Reprise de l'ontologie : l'anthropologie

Ce bouleversement de la raison la touche en tant que ce domaine des vérités éternelles, innées, participation à l'essence divine, phantasme âme-corps, unité de l'être d'abord, de la nature ensuite. L'être en une unité où s'accorderaient Vérité et Connaissance, Vérité et Conscience, voilà ce que le criticisme va ébranler.

28 Ou bien du Néant comme chez Sartre avec une option ontologique qui n'a rien à envier à la substance cartésienne, puisque dans les deux cas, il s'agit de fonder un inconditionné pour la série des conditions. Ce sera tout le problème de la première antinomie dynamique.

29 On verra avec Deleuze que Kant a touché profondément à la souveraineté du cogito. Aussi Philonenko, 1982b:14-17.

Jacques Derrida soulève cette question dans une relecture d'un débat interminable. Il y aura toujours quelque part un mystagogue qui provoque la réaction d'un *Aufklärer* qui mobilise la force démystificatrice de la raison pour empêcher *que le soleil réel ne soit confondu avec un soleil de théâtre* (Greisch, 1989: 32).

Et ce "soleil de théâtre" n'est-il pas dans le monde cartésien cet "intellectus archetypus" divin, homme ou Dieu, c'est pareil (Kant, Nietzsche³⁰), ce lieu fixe de la Représentation où s'unissent pensée et être, sans se demander si la pensée, notre imaginaire, ne produirait pas justement l'être comme condition? Ainsi, de l'ontologie au transcendantal, on passe de la possibilité de connaître comme condition ontologique à la condition transcendantale, de l'être comme réalité absolue à l'être comme possibilité pour nous. La reprise kantienne fait donc de la possibilité transcendantale une condition liée à la *finitude*, comme possibilité ontologique de l'être. Sort-on de l'ontologie? Certes pas, puisqu'il y a *reprise*, neutralisation. Aussi, nous ne suivons pas Nietzsche lorsqu'il s'agit de définir le domaine de l'en-soi comme celui d'un autre monde (Nietzsche in Blondel, 1989:718), ce serait déjà beaucoup trop dire, usurper le principe de l'expérience (Kant, 1985c:1292-1293)³¹. L'homme est cet être pour lequel, à l'exception de la liberté - et encore là, le "*als ob*" conditionne l'impératif catégorique - au dehors de l'expérience possible, ne demeure que du problématique³², l'idéal de l'ontologie neutralisé en idée régulatrice; l'ontologie est entendue ici comme notion critiquée. En bref, et résumant un aspect de la déduction transcendantale,

30 "La généalogie, pour autant qu'elle veut découvrir le principe caché de la morale, de la métaphysique [...] s'institue recherche d'une essence et tribunal critique de type kantien en quête de conditions de possibilité [...] Bien plus, Nietzsche reprend à son compte une attitude kantienne [...] récusant] non seulement les philosophies précédentes [...] mais encore les essais antérieurs de diagnostic [...], à l'instar de Kant, combat le dogmatisme métaphysique, substituant seulement la méfiance, le "soupçon" à la "critique" et, de ce fait, la généalogie à la philosophie transcendantale" (Blondel, 1989:715). L'auteur poursuit en montrant la symétrie de points de vue sur la généalogie nietzschéenne et la récusation de la généalogie dans la "préface" de la première édition de la *Critique de la raison pure*. Sur la question des valeurs, Birault, 1978:128sq.

31 On notera que l'affirmation d'une vie extra-terrestre n'usurpe pas le principe en question et si un autre monde doit être pensé, ce ne peut être que *comme si*, alors que la vie sur Mars est théoriquement "possible" (Kant, 1985c:1278n).

32 On a d'ailleurs pu parlé de "problématologie" (Meyer, 1989:687), sans rien apporter de nouveau.

la logique transcendantale détermine l'ontologie à l'intérieur d'une théorie de la vérité transcendantale (Kant, 1971:155,202), et des conditions de possibilité de l'expérience comme conditions de possibilité des objets de l'expérience "pour nous". La théorie de la vérité, comme adéquation concept-être dans la Représentation, et bien qu'elle soit tributaire d'un modèle propositionnel (Meyer, 1989:687), se voit subvertie en une théorie de la possibilité de la vérité avec la prise en charge de l'imaginaire constitutif des adresses de la raison (Kant, 1950:33)³³: c'est là la question de l'illusion transcendantale comme corrélat immanent du "*focus imaginarius*".

Il ne s'agit donc plus du passage de l'Être au possible, mais de l'être *du* possible en sa finitude où se constitue l'*anthropologie* (Kant, 1979:17sq), à l'être pour nous; l'expérience supra-sensible est dès lors phantasmée. L'ontologie n'est plus cet absolu, mais bien plutôt cette ontologie transcendantalisée comme axiologie où l'être est *positionné* à partir d'un *Je pense* qui n'a plus la certitude de l'évidence naturelle et qui fait que l'être-vérité est réduit topologiquement à *être posé* dans et par l'expérience et, au dehors des limites, *comme si*, à partir de la détermination d'un "besoin" de la raison. Nous n'assistons évidemment pas à la "liquidation du concept d'être" (Birault, 1978:343), mais plutôt, rappelons-le, à une topologie ou encore à ce que Birault appelle "position" (Birault, 1978:309sq). La subjectivité transcendantale est comme en deçà du sensible, comme s'il n'y avait nul "sujet", comme si on pouvait parler, à l'instar de Ricoeur à propos de Lévi-Strauss, de "transcendantalisme sans sujet", comme d'ailleurs l'objet transcendantal est à la pointe de l'objectivité. C'est dire que la relation de l'homme aux choses est à l'intérieur d'une structure, d'où l'utilisation fréquente de métaphores géographiques. De ce point de vue, on a pu dire de Kant qu'il précédait le structuralisme (Benoist, 1980:141).

L'étude du sujet va passer par celle de l'objet, sans pour autant s'y réduire, mais en pouvant toutefois s'y épuiser. Rappelons que les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement

33 Il ne s'agit plus de l'essence, mais des "*possibilités possibilisantes*". On voit bien ici que le "théorique" n'est nullement rabaissé, comme le croit J. Grondin (Grondin, 1989:93), mais qu'il définit l'ouverture même de la question transcendantale, une *aporie*.

sont dégagées par une analyse des conditions de possibilité de l'objet. La garantie de signification ne relève pas du sujet, mais elle est plutôt et plus fortement transcendante.

A partir du moment où la philosophie cesse d'être ou de vouloir être une théorie métaphysique de la cause ou du fondement pour se borner à être une théorie transcendante et ontologique des conditions de possibilité de l'expérience, la "liquidation" du sujet est en route. La grille immuable des principes de l'entendement pur se présente chez Kant comme un ensemble structuré de déterminations transcendantales dans l'espace nu, mais non pas sans propriétés, de la phénoménalité comme telle (Birault, 1978:246).

Ne touchons-nous pas là à ce qui va ébranler le couple *sujet-représentation*, en particulier avec l'analyse du symbolique "où la liberté de l'imagination" qui "schématise sans concept" (Court, 1989:640) nous révèle l'ouverture à désacraliser la représentation (Court, 1989:640-641) sur les béances de la raison, une laïcisation du sacré?

Le sacré est en fait cette ouverture qui donne aux choses la profondeur sur le fond duquel elles surgissent, ce que Heidegger nomme "précompréhension ontologique de l'Être" et dont on peut trouver les prémisses dans la distinction kantienne du "connaître" et du "penser". Penser n'est pas dominer le connaître (volonté de possession) mais se laisser investir par ce qui nous dépasse [...] (Court, 1989:641).

L'ontologie, rappelons-le, n'est pas balayée, mais plus subtilement neutralisée. En effet, si l'on prend en considération que l'analytique transcendante est bel et bien une théorie des conditions de possibilité de l'expérience, elle demeure en même temps une science des "prédicats ontologiques": l'ontologie n'est nullement balayée, dans la mesure où il s'agit d'"établir la représentation systématique de ce qui d'avance peut être attribué au quelque chose en général comme constituant son être ou son essence" (Kant, 1971). Toutefois, la mise entre parenthèses exercée sur le réalisme métaphysique implique une substitution par où s'opère la "neutralisation", comme pour parasiter un imaginaire sans l'effacer, ce qui fut plutôt l'effort de Descartes. De l'identité métaphysique, de cette ontologie où l'Être est fondement, on passe à une épistémologie qui définit l'horizon de l'intelligibilité *pour nous*, corrélatrice essentiellement d'une anthropologie naissante, sorte d'ontologie

phénoménologique de la finitude, par où le sujet se verra soustrait d'un conscientisme dans la mesure où la métaphysique, l'impensé, lui vient comme d'un Autre irréductible à maîtriser:

Mais la question: que signifie ce désir de lucidité, de vigilance critique, elle aussi est incontournable. Et elle exige que le philosophe ne se contente pas d'exclure la voix de l'oracle de son domaine, mais qu'il prête attention à la multiplicité des voix qui habitent la raison elle-même (Greisch, 1989:32).

La représentation est enfin problématisée en une véritable aporie où le *penser* et le *connaître* se subordonnent, problématisée, une théorie de l'Être. La représentation dorénavant doit s'articuler sur une présupposition, une logique structurale de la constitution, même si cela doit se traduire dans la langue de la représentation. Mais, et c'est là l'originalité profonde de Kant, dans et par la représentation se développe l'autre lieu de la représentation, comme analogiquement cette première anthropologie constitue l'équivoque de sa naissance et de l'annonce de sa mort. N'est-ce pas le propre de toutes les véritables problématisations? Ainsi Lévi-Strauss voit chez Rousseau le fondateur de l'anthropologie lorsque ce dernier, d'une manière qu'on pourra rapprocher d'un principe structural, écrit, dans son *Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII, que "quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin [...]" (J-J.Rousseau in Lévi-Strauss, 1973a:47).

Lévi-Strauss n'est d'ailleurs pas sans remarquer comment le cogito cartésien constitue un véritable enfermement (Lévi-Strauss, 1973a:48,49)³⁴ par rapport auquel la démarche de Kant nous apparaît comme celle des lointains, Kant qui, à l'instar de Rousseau, n'a pas voyagé, quoiqu'ils soient peut-être tous les deux de véritables nomades (Deleuze, Parnet, 1977:47sq; Deleuze, 1990:188).

34 Sur le kantisme de Lévi-Strauss, Eribon, 1988:224; Benoist, 1980:256-257,259,306-307.

2.5 *Le phantasme de l'originnaire et le problème du Système*

On ne rencontre pas chez Kant un "originnaire" qui se dévoilerait enfin, mais le jeu de synthèses puisque la diversité pure ne se traduit pas; le divers est construit, l'homme appréhendé à travers ses constructions. Aussi, la déduction transcendantale limite bien les principes de l'expérience comme pour en irradier le phantasme de l'en soi. Toutefois, ce qui n'est pas objet d'une expérience possible n'en n'est pas pour autant une "non-chose", mais une chose d'un autre type: l'ontologie, sceptique comme dogmatique, est neutralisée. Il faut prendre la mesure de nos affirmations comme de nos négations³⁵.

L'être, dans la mesure où il est pour nous, va dépendre de la connaissance, ou de la pensée, selon les deux registres du sensible ou de l'intelligible: en ce sens, Kant a fractionné l'ontologie par une sorte d'*analysis situs*, une topologie de la raison. Sous le principe de la raison déterminante, la réalité sera appréhendée dans des successions et déterminée par des synthèses dans le jugement; la science sera définie comme un ensemble synthétique où les lois de l'entendement déterminent les phénomènes. La subjectivité transcendantale opère dorénavant la législation de la nature (Kant, 1971: 313B,108,129A,142B,208,469;1974:62,66,76,94-96). Mais il demeure nécessaire de dépasser les successions vers un système (Kant,1971:449-450;1985c:861sq, 1164-1165,1174-1175;1974:148;1952:8-9;1950:151;1985b:789) comme il devient nécessaire de légiférer sur la finalité (Kant,1985c:871,901,1174)³⁶, bien que celle-ci puisse difficilement espérer rencontrer son Newton (Kant,1985c: 1197), qu'elle demeure une aporie (Kant,1985c:1160,1166;Petitot,1985:30;1982:134-135) et que Kant soutienne la possibilité de la réduire au mécanisme (Kant,1985c:873-874,1165-1166,1209)³⁷. Mais aussi, puisque

35 Ainsi la foi, présente dans les écrits critiques, est-elle posée comme inhérente à la raison, dans l'horizon de la dialectique transcendantale, Dieu étant nécessaire. Son existence, loin d'être une probabilité (Kant,1968:61), ce qui serait se prononcer sur l'être, est posée "comme Si", rapatriée à l'intérieur de la raison: la théologie est transcendantale (Kant,1971:451) et Dieu *laïcisé*.

36 La vie n'est pas un mécanisme: Kant,1985b:787.

37 Il semble que l'*Opus Postumum* conquiert plus de certitude quant à l'aporie sans toutefois sortir de l'aporie.

la raison est pratique (Kant, 1985b:754-755,788; 1985c:1290sq), il demeure essentiel de fonder la liberté, mais dans des termes qui ne nous feront pas retomber dans les ornières de l'ontologie classique. Voilà trois raisons de prolonger le *principe de raison déterminante* au dehors de l'expérience. Mais

il est au plus haut point nécessaire [...] de remarquer que d'abord nous ne pouvons *penser les propriétés* de l'être suprême que par analogie [...] et d'après la constitution de notre faculté de connaître [...] il s'agit de savoir si nous devons admettre son existence pour ne procurer également qu'une réalité pratique [...] Il se peut aussi que les propriétés que nous attribuons à l'être ainsi pensé, utilisées objectivement, cachent un anthropomorphisme (Kant, 1985c:1264).

Voilà des termes qui ne sont pas sans rappeler ce qui deviendra plus tard un thème majeur des philosophies de l'aliénation dont Feuerbach est un digne représentant: Dieu est une projection de la raison (Feuerbach, 1967:211-214), thème qui a eu la faveur du jeune Marx.

Le transcendantalisme, pensée des conditions, est certes une réflexion (réflexivité fondamentale³⁸), sur les conditions de possibilité et en ce sens il possède une signification ontologique, c'est-à-dire la détermination des rapports essentiels de l'homme à l'être, mais cette signification ne semble dorénavant pouvoir être dégagée qu'*à travers une problématisation* (Kant, 1950:134,136) *des notions ontologiques* où cette réflexion trouve sa source. Ceci ne s'explique que dans un rapport de dépassement qui intègre nécessairement (comme le seuil de sa propre possibilité) les éléments mêmes d'un renversement dans une dynamique constituante. Kant reprendrait ainsi les termes mêmes qui définissent la métaphysique classique pour y développer le lieu de leur constitution³⁹.

38 C'est ce qui est signifié dans l'*Opus Postumum* par les expressions de "possibilité de la possibilité", "connaissance de la connaissance". Le premier terme marque l'instauration préalable de ce que nous appellerons toute signifiante, c'est-à-dire de ce qui fonde la détermination de l'autre comme signifiante (Kant, 1971:141A).

39 C'est, nous semble-t-il, la signification même du criticisme et tout le problème de l'"investigation transcendantale". (Kant, 1971,217,232sq,234,238,505; 1974:par15,par16,170n1. Surlatopologie, 1974:59).

Le transcendantalisme présente ainsi un "thème unique"; il vise l'objectivité dans sa relation de constitution des catégories de l'entendement à l'intuition (notre sensibilité). Rousset ajoutera qu'il s'allie à une argumentation unique à savoir qu'

une représentation (forme sensible ou intellectuelle) possède une validité objective, pour ce qui lui procure une réalité objective, dans la mesure où elle est la condition constitutive soit de sa donation, soit de sa connaissance (Rousset, 1967:91)⁴⁰.

Le traité de la méthode vise une théorie de la méthode où la liaison sujet-objet trouve son unité: c'est l'unité organique des méthodes constituantes de toute objectivité possible (Kant, 1971:533-535) et donc de l'objet scientifique, ainsi que de la détermination négative de ce qui excède l'expérience⁴¹. L'épistémologie ne peut, dès lors, que fonder une articulation dynamique qui détermine les niveaux de l'objectivité. J'entends par là qu'elle vise une rationalité objective par la constitution des éléments déterminants de l'expérience possible: elle vise la détermination de l'objet par la détermination même de l'expérience (*analogies de l'expérience, postulats de la pensée empirique*) et par l'établissement de ses conditions de possibilité (Kant, 1971:8A,162, 179,497-504,506,507,520-532; 1974:19-20,33,36-37,64-65,137)⁴².

On voit ainsi qu'il s'agit de la détermination même de l'objectivité de l'empiricité et *par là*⁴³,

40 L'unicité en question ne rejette pas, au contraire, les différenciations à opérer. Pour preuve, à un autre niveau, l'affirmation de deux philosophies, de la nature et pratique, dans l'unité d'une seule philosophie (Kant, 1985c:847sq,523-524). Nous irions d'ailleurs dans le sens de Basch pour dire que les développements de la troisième *Critique* se trouvent déjà appelés, sans être perçus, dans la dialectique transcendantale (Philonenko, 1982a:63).

41 Ceci est particulièrement évident dans l'analytique transcendantale. Mais une lecture attentive et rétrospective nous fait découvrir que corrélativement semble se profiler la recherche de l'unité des cadres de détermination du supra-sensible. Elle est du moins en vue.

42 Sur la connaissance des choses *a priori*, Kant, 1952:11; 1950:43,120,121,123,175. Sur la philosophie transcendantale, Kant, 1950:165.

43 Comme le souligne Birault, pour accéder à toutes les ouvertures de la dialectique transcendantale, il faut convenir au départ que "Kant le premier, découvre que l'objectivité empirique ou physique, bien loin de représenter en elle-même une aliénation, constitue dans la vérité de son activité, le remède contre l'aliénation et l'expérience décisive à laquelle la raison doit se soumettre pour échapper aux illusions du réalisme métaphysique ou transcendantal" (Birault, 1978:245).

de ce qui se situe au-delà de toute expérience possible comme *champ problématique (dialectique transcendantale)*. Ainsi, la connaissance transcendantale doit assurer dans un premier temps le passage de la perception à l'expérience, du jugement de perception au jugement d'expérience⁴⁴. Mais dans un deuxième temps, elle doit assurer à la *raison pure* le sens de son efficace par la problématique de l'"usage régulateur" des idées "transcendantales". Aussi, nous comprendrons qu'il faut se garder des absolus: autonomie, rationalité et nécessité sont des problématiques, il faut leur attribuer un champ de certitude.

Si la vérité ne peut s'expliquer que par la raison humaine, il n'est pas dit pour autant que tout ce qui émane de la raison soit objet de vérité (Kant, 1971:534). S'il faut parler de vérité "pour nous", posant par là négativement une zone inatteignable parce qu'échappant *par nature* à notre horizon d'expérience possible, il n'est pas dit justement que tout ce qui est "pour nous" soit objet d'expérience possible. Si l'homme est en effet le lieu où réside une intuition vide et inévitable, l'*ens imaginarium* (Kant, *La table du Rien*, 1971:249), il faut bien parler alors d'une vacuité profonde qui traverse le cœur même de la conscience comme un vide en lequel "réside" l'*apparence* même d'une détermination concrète. On pourra alors supposer que la rationalité transcendantale pose la "finitude" humaine comme la seule ouverture possible à la vérité ("pour nous"); on découvre alors ce concept si présent de *finitude* comme le concept épistémologique fondamental du criticisme. Le transcendentalisme révèle une sorte d'équivalence structurelle de l'ontologie et de l'épistémologie, équivalence qui n'est finalement que la révélation même d'une équivoque, plus précisément d'une *tension inévitable* pour mettre fin au classicisme, puisque seule cette tension pouvait inscrire des incisions au creux de l'être classique vers un "sens à produire" contre l'ineffable ou le bavardage, par la médiation même du concept (jugement), contre l'immédiateté de l'idée. La vacuité même de cette raison serait alors un appel à la détermination catégoriale "d'une apophantique du sens" (Birault) contre quelque spécification de l'essence que ce soit; c'est tout le problème de la logique transcendantale.

44 Le jugement d'expérience possédant la catégorialité essentielle de l'objectivité, il assurera, à condition d'être bien compris par la réflexivité transcendantale, non seulement la nécessité mais aussi la disponibilité aux synthèses (Kant, 1974:66, 74-75, 77, 80, 85, 101-102; 1952: 13sq; 1968:87-88; 1985c:865).

2.6 *L'épistémologie transcendantale*

L'épistémologie apparaît alors singulièrement comme la détermination du champ de l'expérience possible et de son contour nécessaire, dont l'envers justement n'est pas rejeté (on y évacue simplement les objets), contour essentiel au travail objectif sur la métaphysique (nous entendons la raison): à ce niveau, c'est la *détermination analogique* (Belaval, 1982:39) qui opère sur le supra-sensible. Le traité de la méthode doit apparaître alors comme un *traité de significations* (Kant, 1971:157,277) produites par la raison humaine et dont l'intention semble être une visée d'unité qu'on peut comprendre comme l'unité du savoir à travers ses méthodes: comme s'il s'agissait plus d'une juxtaposition des champs, dont l'ontologie, qu'une ontologie de juxtaposition (Lebrun, 1972:271-272). Kant est le premier à avoir montré l'"accord par discordance des facultés".

Il existe bien un enchaînement des facultés, et un ordre dans cet enchaînement. Mais ni l'ordre ni l'enchaînement n'impliquent une collaboration sur une forme d'objet supposé le même ou unité subjective dans la nature du je pense. C'est une chaîne forcée et brisée [...] quelque chose qui se communique d'une faculté à une autre, mais qui se métamorphose [...]. Les Idées sont les problèmes, mais les problèmes apportent seulement les conditions sous lesquelles les facultés accèdent à leur exercice supérieur (Deleuze, 1972a: 189-190).

Il ne sera plus question, poursuit Deleuze, de la lumière naturelle, ni de la valeur reposant sur le sujet (aussi, Lebrun, 1972:41sq); la méthode vise plutôt la constitution archéologique (Kant, 1985c:1220) du sens et la problématisation des significations (raison déterminante, analogisme, raison pratique). D'ailleurs, l'être, au contraire d'être évacué, est repris dans ses couches, comme la vérité dans ses niveaux de détermination. Mais voilà qu'une faille est découverte, que seule une topologie allait rendre accessible, inscrivant le seuil de notre modernité, comme le montrera Foucault, mais révélant aussi la crispation sensible des philosophies du cogito à l'ère du classicisme:

Au lieu de reconnaître dans la fécondité de la prudence philosophique kantienne l'origine des coupures et des partages qui vont constituer l'intelligence structurale à notre époque et la richesse de ses applications qui n'est qu'à proportion de la

rigueur méthodologique généreuse qui l'anime, on voit certains chercheurs, baissant les bras devant le chagrin que leur cause au plus secret de leur âme l'évacuation du sujet humain, insupportable narcissisme du champ de l'idéologie contemporaine, prendre prétexte de la présence du terme de *foi morale*, ou de *foi pratique*, présent dans le texte de Kant, pour réimporter à la place de l'homme laissée vide, un sujet divin qui se fait jour dans les jours de la structuralité (Benoist, 1980:295).

Nous verrons dans cette prudence kantienne l'affirmation que le transcendantalisme ne viserait pas tant une "solution" - sinon d'un type nouveau - qu'une *rationalité problématique*: "la prudence est dans l'indétermination relative de la réponse" (Debru, 1977:62). Kant déplace en effet les vieux problèmes, comme nous l'indique le développement des solutions aux antinomies⁴⁵: elles visent une méthodologie propre à la raison dont la vacuité nous livre en un sens au déraisonnable comme s'il constituait son essence. Nous ne disons pas à l'irrationnel. Le déraisonnable est le champ que se donnent des problèmes, à qui manque une réalisation dans l'expérience⁴⁶, puisqu'ils renvoient au projet de la raison de réaliser l'inconditionné (Birault, 1978:243sq)⁴⁷.

Mais précisons ce concept d'épistémologie transcendantale. Nous avons parlé d'un travail de signification et cela nous semble essentiel. En fait, on pourrait résumer le problème des significations en disant qu'il s'agit de parler le langage même de l'ontologie et de résoudre de l'intérieur, comme s'il s'agissait de soi, l'ordre des spécifications. A ce titre, dans la distinction subjectivité-objectivité, c'est la nature même de la raison (essence an-historique) qui est examinée: l'épistémologie transcendantale, à travers le travail des significations,

45 Il s'agit plutôt de la reconnaissance de l'échec de tout autre type solution; et puisque cette méthode lui est immanente, la compréhension de la méthode exclut toute instrumentalité. Alors le traité de la méthode n'est pas tant la constitution d'une méthode transcendantale que la *coordination des formes immanentes* soit par leur détermination (esthétique, analytique), soit par leur spécification (dialectique).

46 Voilà pourquoi, il n'est pas faux de réaliser un aspect de l'ordre intelligible au niveau pratique. Ainsi, la réalisation est la preuve de la liberté qui réalise.

47 On reconnaîtra sans doute le rapprochement à faire de Kant à Sartre sur cette question et notamment sur l'aspect des valeurs (Kant, 1985b:787sq; 1985c:1247-1248, 1237n; Birault, 1978:125sq). Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que le champ des solutions n'est pas le même, qu'il s'agit d'un autre registre, que Kant ouvre le seuil de la modernité; Sartre est un écueil brillant du classicisme, et son registre serait sans doute défini par Kant comme mystagogie de la conscience.

élabore un jugement sur la faculté métaphysique comme si elle s'exerçait "sans sujet", bien que les problématiques renvoient toujours à une subjectivité qui circonscrit "par sa nature"⁴⁸ même ce qui est subjectif et ce qui est objectif puisqu'elle est, en son essence même, constituante (Kant, 1950:107), quoique *conscience finie*. Voilà l'équivoque ontologique de la subjectivité transcendantale:

L'historien de la philosophie d'à présent doit s'orienter tant bien que mal [...] à travers un langage qui, depuis Kant, n'annonce pas le secteur sémantique qui lui est imparti et ne dit plus expressément en quoi il est informateur [...]

[...] Mais cette libération du regard, qui peut très bien *ne conduire à rien* et dont certains textes de Wittgenstein donnent une idée assez juste, est insupportable, bien sûr, à des esprits religieux (Lebrun, 1972:17)⁴⁹.

3.0 Représentation et finitude

Avec Kant apparaîtra justement "ce qui n'est pas représenté" à l'âge classique, l'homme, non plus comme modèle, on connaît trop la critique kantienne de l'anthropomorphisme (Kant, 1985c:1264;1950:74;1974:145,153), mais en tant que "sujet unifié et unifiant qui pose ces représentations et les transforme en objets" (Dreyfus, Rabinow, 1984:45). En fait, Kant interroge l'activité même de représentation en cette subjectivité et déstabilise ainsi "l'âge de la Représentation". Avec l'homme, la "représentation devient opaque".

Tant que le discours fournissait un support de la représentation transparent dont les éléments linguistiques correspondaient aux éléments primitifs du Monde, la représentation ne faisait pas problème (Dreyfus, Rabinow, 1984:48)

Mais là disparaît la "plus que clarté" qui était la mesure de toutes choses, et dont on a vu

48 "En la concevant comme subjective, au sens transcendantal, nous répétons donc le geste kantien consistant à exposer en position d'intuition pure des invariants de la perception" (Petitot, 1985:88).

49 "On méconnaît l'écart immense qui sépare un discours intégralement critique et les anciennes descriptions et analyses (*de Dieu, du monde, etc.*). On méconnaît que, depuis Kant, la texture du discours dit philosophique a été modifiée" (Lebrun, 1972:169).

qu'elle était encore chez Sartre le phantasme⁵⁰. L'homme alors devient sujet parmi les objets, sujet et objet de sa propre connaissance. Voilà le thème majeur de la finitude kantienne. Dorénavant le rapport aux choses, mais surtout le rapport au langage ne se soutient plus de la transparence, mais d'une obscurité; l'Homme se voit impliqué dans son rapport au monde; tel est le sens du transcendantalisme comme champ d'immanence, où l'objet transcendant se tient à l'horizon des facultés. Mais,

dès l'instant où l'ordre du monde n'est plus imposé par Dieu et représentable sur un tableau, la chaîne qui avait placé l'homme dans un rapport continu avec les autres êtres vivants se trouve interrompue (Dreyfus,Rabinow,1984:49).

Dorénavant, au seuil de la modernité, l'empirique ne peut être que relation au transcendantal et le cogito à l'impensé. Comme l'a admirablement montré Foucault, c'est dans la positivité du savoir que s'annonce la finitude de l'homme (Foucault,1966a:324;Dreyfus, Rabinow, 1984:49-50), peut-être la première topologie après Leibniz (Petitot,1983b:8):

L'analyse du mode d'être de l'homme telle qu'elle s'est développée depuis le XIXe siècle ne se loge pas à l'intérieur d'une théorie de la représentation; sa tâche, c'est au contraire de montrer comment il se peut que les choses en général soient données à la représentation, à quelles conditions, sur quel sol (Foucault in Dreyfus,Rabinow,1984:50).

Nous avons affaire dorénavant non plus à une analyse des représentations, mais à une analytique où la représentation, loin d'aller de soi, est passée au tribunal du fondement et de la légitimité; la fonction même de représentation est problématisée, dans la mesure même où l'être de l'homme, support des représentations, fait problème. Aussi, est-ce un acte de naissance (Foucault,1966a:329,353), mais aussi peut-être l'annonce de son décès: l'homme, assuré d'être finalité de la nature (Kant,1985c:1233-1234,1238,1255), se voit en même temps consacré sujet parmi les objets, ce qui est le thème profond de la troisième "antinomie de la

50 Sartre ne voit pas de problème dans la représentation de l'objet non plus que dans la représentation du sujet, dans la mesure même où la conscience est pure, tellement pure qu'elle seule s'entache; l'intentionnalité fait de la conscience seule un regard insaisissable, "imprésentable", support de la représentation, analogue en cela au roi du tableau de Vélasquez analysé dans *Les Mots et les choses*. L'homme prend chez Sartre, comme conscience claire et distincte, *la place de Dieu*. Il n'y a pas dans la conscience place pour l'opacité puisqu'elle seule produit ses ombres.

raison pure", sujet et objet de sa propre connaissance, finitude dans une problématique qui problématise le rapport au langage pour en marquer l'obscurité inhérente. Il est difficile dans ces conditions de faire une histoire continuée de Descartes à Kant, comme le fait Ricoeur, pour se jouer de l'illusion de la subjectivité (Ricoeur, 1989:36)⁵¹. Il faut se souvenir *a fortiori* que la vérité cartésienne repose sur des substances réifiées (Benoist, 1980:202) dont la "centralité du cogito" n'est pas la moindre, même si celle-ci "a besoin d'un Dieu garant de la vérité" (Benoist, 1980:204). En effet, dans la mesure où, dans le circuit de son imaginarité, il incombait au cogito d'"exorciser" par le doute ce qui menaçait sa primauté de Sujet, il ne pouvait faire autrement que de réifier en "centre de gravité" ce même sujet dont on a pu constater l'isomorphie avec Dieu. D'ailleurs, cette isomorphie est telle que l'effacement de Dieu chez Sartre ne pouvait s'effectuer que dans la plus parfaite continuité. A l'opposé, l'épistémologie transcendantale n'efface pas le sujet, mais en déplace la centralité (Benoist, 1980:155), non pas pour le recentrer (Benoist, 1980: 27,37,123-124), au contraire.

L'explétion de la subjectivité fonctionne alors comme réquisit méthodologique nécessaire pour que s'ouvre cette problématique de la relation, du discontinu et de l'*analysis situs* (Benoist, 1980:292).

Des lumières naturelles, on est pour ainsi dire renvoyé au danger de voir trop clair (Kant, 1978:76), "l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme" (Foucault, 1966a:352).

[...] Il s'agissait d'une genèse de la Différence à partir de la monotonie secrètement variée du Pareil. L'analytique de la finitude a un rôle exactement inverse: en montrant que l'homme est déterminé, il s'agit pour elle de manifester que le fondement de ces déterminations, c'est l'être même de l'homme en ses limites radicales; [...] montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même (Foucault, 1966a:350).

D'une métaphysique de la Représentation et de son ordre infini, la finitude s'annonce,

51 C'est un philosophe de la subjectivité qui a pourtant bien saisi l'épuisement du sujet kantien dans sa relation à des objets d'expérience (Henry, 1989:52-53).

obligeant à penser les limites, à déterminer le possible, mais aussi le mirage de l'*En-Soi*. Puisque l'homme n'est plus soustrait au questionnement de la raison déterminante, Kant libère le savoir (Dreyfus, Rabinow, 1984:54-55), "non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie" (Foucault, 1966a:327).

La fin de la métaphysique constitue l'apparition de l'homme (Foucault, 1966a:327). Peut-être est-ce la raison pour laquelle Kant s'est vu contraint, dans la lignée de la troisième antinomie, de fonder une morale métaphysique, bien que dans un langage contrôlé (nous reviendrons sur le thème de la liberté).

Ce qui s'est passé, à l'époque de Ricardo, de Cuvier, et de Bopp, cette forme de savoir qui s'est instaurée avec l'économie, la biologie et la philosophie, la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite, comme tâche à la philosophie, tout ceci forme encore l'espace immédiat de notre réflexion. Nous pensons en ce lieu (Foucault, 1966a:396).

Dans la mesure où la représentation n'est plus soustraite à la problématisation, qu'en même temps (et puisqu') il s'agit d'un déplacement avant que d'être un renversement, d'où, rappelons-le la prudence de Kant (Benoist, 1980:293,296)⁵², on dira alors que c'est par retrait que Kant ouvre à une épistémologie qui peut certes paraître limitative (Guéry, 1989:456): elle n'en est pas moins d'abord un lieu de recul par rapport aux avatars de l'ontothéologie qu'il annulera (Marion, 1989:21-22), mais aussi une ouverture problématique qui dépasse le système achevé de la physique. L'épistémologie ne se réduit pas à définir les conditions des sciences (Nadeau, 1989:557) mais ouvre une brèche à l'intérieur même de l'ontologie classique, là où réside, impensée, la tension entre tout le champ de l'ontologie et la rupture à opérer à travers la philosophie. Il ne s'agit pas pour lui de pousser plus avant l'ontologie, au contraire, l'ontologie classique contrôle déjà, pour le vicier, le langage et les significations produites à l'intérieur desquelles se situe le penseur du criticisme. C'est dire

52 Birault parlera de "modération" (Birault, 1978:103). Nous ne suivons pas Grondin qui parle du centrisme de Kant (Grondin, 1989:61). Nous pensons plutôt que la position de Kant est d'établir un écart, d'où les tensions au cœur du criticisme.

en effet que les concepts de l'onto-théologie fondent le *nervus vivendi* de toute la rationalité kantienne et donc, il ne faudra pas s'attendre à beaucoup plus qu'à un travail de signification, de spécification des concepts.

Ce sera donc aussi un problème de langage qui bouleversera la transparence des "lumières naturelles": la crise du cogito s'amorce comme à travers la crise de la métaphysique que met en branle la finitude kantienne. C'est dire que puisque la métaphysique nous a par trop habitués à "admettre" ce que nous ne pouvions que "concevoir" (Kant,1971:525), on nous enfermait ainsi dans des significations abusives, l'illusion du trop de clarté. Le langage classique comme *discours commun* de la représentation et des choses, comme lieu à l'intérieur duquel nature et nature humaine s'entrecroisent, exclut absolument quelque chose qui serait "science de l'homme" ... Le passage du "je pense" au "je suis" s'accomplissait sous la lumière de l'évidence (Foucault,1966a:322).

Il faut d'abord comprendre que Kant va déplacer les problèmes, non pas chercher une solution rapide et nouvelle, mais plutôt montrer toute l'insuffisance caractéristique de ce qui ne tient pas compte de l'être même de notre finitude. L'essentiel sera de ne pas réduire le transcendantalisme à un instrument subordonné au principe de possibilité de l'expérience - il faut rappeler l'importance de l'*a priori* (Grondin,1989:44-45,107-108) - ce qui sera plutôt une conséquence nécessaire; il s'agit de le comprendre comme la détermination fondamentale des niveaux de notre expérience, et peut-être encore plus de la pensée du supra-sensible.

Il y a donc lieu de soutenir que l'épistémologie transcendantale est née d'une rupture à l'intérieur d'un langage dominant (les significations de l'ontologie classique) grâce à une restructuration des significations (Kant,1971:230,237,494-495;1974:117) en fonction du principe de possibilité de l'expérience (Kant,1971:73-74,179,268-269,532-533). C'est le rôle que va jouer la notion de finitude.

3.1 *La finitude, seuil des ruptures*

Nous avons insisté jusqu'ici sur l'importance qu'on devait accorder à la notion de finitude, sa présence dans tous les axes du criticisme. Elle nous apparaît être un des aspects les plus significatifs du criticisme dans la mesure où elle est révélatrice de l'équivoque et de la tension au cœur même de l'ontologie kantienne. Je dirais même que si Kant en hérite, c'est que, paradoxalement, cette notion est passée inaperçue dans l'ontologie classique parce que, ou bien elle était évacuée par un langage absolutiste - par exemple dans *l'antithétique*, la thèse finitiste -, ou bien on s'arrêtait à une incomplétude⁵³ significative et on se rendait impossible la compréhension des notions abusives - par exemple dans *l'antithétique*, la thèse infinitiste. Peut-être est-ce là que le criticisme devient le plus anti-cartésien. C'est là en effet que le cogito, plutôt que de conduire

à une affirmation d'être [...] ouvre sur toute une série d'interrogations où il est question de l'être [...]

[...] Une forme de réflexion s'instaure, fort éloignée du cartésianisme⁵⁴ [...] où il est question pour la première fois de l'être de l'homme dans cette dimension selon laquelle la pensée s'adresse à l'impensé et s'articule sur lui (Foucault, 1966a: 335-336).

Mais pour cela, il fallait brasser le seuil du dogmatisme. C'est ainsi que la finitude constituera dans le criticisme notre nécessité (Kant, 1971:241-245,247; Laruelle, 1989a:700), détermination du "pour nous". Ainsi aux réifications de l'essence, on répondra par la constitution catégoriale de l'objet; aux séparations être-connaissance, être-essence... on opposera l'unité essentielle à toute détermination d'objectivité; la chose en soi n'est plus

53 Nous voulons dire qu'on n'a pas suffisamment déterminé ce concept et donc tiré les conséquences.

54 Foucault ajoutera qu'il s'agit là d'un nouveau sommeil "anthropologique", "l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme" (Foucault, 1966a:352)). L'auteur précisera que Nietzsche constitue peut-être le premier "déracinement de l'anthropologie", il "a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la Mort du second est synonyme de la disparition du premier [...]" (Foucault, 1966a:353). Mais le Dieu de Kant n'est-il pas lui-même neutralisé (Kant, 1950:137-138), comme le démontre d'ailleurs "*La religion dans les limites de la simple raison*"? (Kant, 1972).

l'envers de l'apparence ou le lieu de l'essence, ni la *chose* atteinte, plutôt l'horizon *néгатif* et le rappel *positif* du caractère synthétique de notre finitude⁵⁵. Enfin, au mysticisme de l'en soi, on rappellera la nécessité de notre rapport "fondamental" à l'expérience (le mysticisme a oublié le caractère analogique de ses croyances à l'expérience (Lebrun,1970:126) et la vacuité profonde de certaines notions). En ce sens, la problématisation des idées définies comme transcendantales apparaît comme une tentative de sortir la raison de *l'enracinement* dans le verbiage de l'ontologie⁵⁶. D'une *totalité réelle* et d'un *inconditionné transcendant*, on passe à la nécessité ontologique (vacuité de la raison) de *systématisation* du savoir: l'épistémologie apparaît comme la visée même de ce qui n'est pas structurellement sorti de l'horizon constitutif de l'ontologie classique, puisque celle-ci renvoie à la constitution transcendantale de la raison qui a besoin de poser un inconditionné, oubliant qu'il est simplement un idéal⁵⁷. Le criticisme va révéler ainsi l'intention même de la métaphysique⁵⁸ passée en cherchant à donner des fondements objectifs à la connaissance, appuyant indirectement l'entreprise sceptique (qui est critiquée), mais par une objectivité qui n'est pas *en soi*, qui est plutôt l'objectivité subjective de l'objectivité de l'expérience (Petitot,1982:144)⁵⁹, ce qui implique une reformulation fondamentale de l'expérience discursive⁶⁰ dont la finitude constitue la clé. L'épistémologie peut ainsi être définie dans un

55 La chose en soi n'est pas, comme le remarquait Heidegger, un "autre objet" mais une "autre relation" (Birault,1978:234,237). L'*en-soi* ne s'oppose pas au *pour nous*, il en est la limite extérieure, l'expérience phantasmée.

56 Kant parlera de "stérilité verbeuse" (Kant,1971:26).

57 Ce qui n'est pas sans rappeler l'échec ontologique chez Sartre, l'idéal d'être-en-soi-pour-soi, mais sans l'optimisme reconnu au philosophe français, dont la théorie du sujet apparaît pré-critique alors que Kant laisse ouverte la plaie entre le théorique et le pratique (Kant,1985c:1237n;1247-1248;1985a:635-636).

58 Le sort de la métaphysique, a-t-on dit, c'est la critique de l'ontologie. Peut-être même le "principe de raison ontologique" n'attend-il pas le "passage", l'*Opus Postumum* pour se manifester (Debru,1977:182-183).

59 "La vérité" est la "règle d'or du criticisme" (Petitot,1982:144).

60 "Nous pouvons seulement dire de l'*homme sous des lois morales*, sans dépasser les bornes de notre intelligence" et non "*d'après des lois morales*", pour éviter de dire "plus que nous ne savons" (Kant,1985c:1255n), et que lorsque nous avons à transgresser les limites de l'expérience, savoir que ce n'est pas le même langage, le même usage de nos facultés (Kant,1985c:1194, usage déterminant,

sens non positiviste, non pas dans une orientation pure mais bien à partir du fait même de l'impossibilité d'évacuer les déterminations constitutives de ce qui est l'essence même de sa réflexion. En ce sens l'inconditionné passe de transcendant à transcendantal et les idées deviennent positivement la présupposition idéale d'une systématique. Elles doivent ainsi fonder la validité intrinsèque de l'idée de système. Dieu est la manifestation "pour nous" d'un besoin, d'un support ontologique: on ne parle plus de transcendant mais de transcendantal. *L'ens realissimum* est en ce sens à la fois hypothèse nécessaire et idéalisation; dans un cas parce qu'il faut bien "penser" l'originaire (même pour l'athéisme) des contenus de nos jugements d'expérience et, dans l'autre, la possibilité du savoir intégral; en un sens, la nécessité d'un substrat idéal, dans l'autre la nécessité de l'optimum à réaliser (Kant, 1985b:761,730). L'aspect négatif préside à l'aspect positif: face à une naturalité quasi défectueuse⁶¹, il faut bien *d'abord* une mise en garde; c'est *ensuite* qu'elle peut découvrir la validité positive de ses horizons et éviter de se perdre. On peut penser ainsi que l'équivoque procède de la tension même de la raison et se fixe dans l'ambiguïté des solutions et du langage (ce qui, justement, obligerait Kant à un travail de signification). Mais l'équivoque demeure, elle fonde même une pensée du problématique⁶². Kant est en effet obligé de penser dans les termes mêmes de l'ontologie classique le dépassement de l'horizon qu'elle détermine. Cela devient évident quand on pense le concept de finitude comme le concept épistémologique essentiel: il n'est en effet déterminé qu'à partir du champ de l'ontologie, mais plus profondément exigé par l'épuisement devant l'ordre des déterminations qui en fixent la condition. Kant, en effet, "ne cherche pas les conditions de la finitude", il nous révèle plutôt une "essence de la raison", "la raison naturelle toujours présente"

réfléchissant; 1176, hétérogénéité des champs métaphysique et physique), évitant ainsi le gouffre de l'ontologie classique (Kant, 1985c:929,952): la nécessité de reconnaître l'hétérogénéité radicale du sensible et de l'intelligible" (Kant, 1985c:928-929). "La philosophie investie en métaphysique ne cessait de tenir un discours fantastique, puisqu'il était entendu qu'elle devait dévoiler des *objets*. Au mieux, elle se donnait en spectacle ou en "représentation" la vérité qu'elle ne songeait pas à rechercher à proximité: dans son langage" (Lebrun, 1972:403-404).

61 "C'est se tromper que de penser que la nature lui accorde des faveurs particulières [...] au contraire, elle ne l'a pas plus ménagé qu'un autre animal dans ses effets pernicioeux, la perte, la faim [...]; qui plus est, l'absurdité de ses dispositions naturelles le transporte dans des maux qu'il s'invente lui-même [...]" (Kant, 1985c:1233).

62 Voilà ce qui me semble, s'il le faut, résumer la philosophie kantienne.

(Kant, 1971:44,209,358,377,562-563;1974:108).

Aussi peut-on affirmer que par les besoins d'une raison dont l'essence semble être une *fausse vérité* (Kant, 1971:425-26,426n,489,518;1974:141,152,155;1952:16;1968: 13,14,15), l'homme révèle sa finitude essentielle, son échec ontologique (Kant, 1971: 436-437;1974: 129,139,141;1985b:635-636), sa vacuité profonde; son projet de vérité apparaît alors comme une tentative de récupérer un donné matériel qui le précède et lui demeure irréductible.

Nous sommes alors en droit de nous demander comment une finitude si essentielle, si imperturbable, peut en arriver à fonder des liaisons de nécessité, puisqu'il y a *nécessité* d'un accord des données de l'expérience sensible aux lois de l'être auxquelles préside l'entendement. Qu'on ne cherche pas ici la genèse⁶³ ou les raisons de cet accord: Kant fait appel à la *contingence de l'explication*⁶⁴. Mais une question demeure problématique: il y a des éléments qui échappent aux déterminations de l'expérience alors même qu'ils semblent si essentiels. C'est tout l'ordre des problèmes métaphysiques révélés dans la *dialectique transcendantale*. L'ontologie va dès lors subir les pressions d'un projet épistémologique qui cherchera à lui donner *un sens*, mais d'abord en ébranlant le *sujet* qui pose ces questions métaphysiques, établissant dans le cogito cartésien et jusqu'à nous, une véritable fêlure. Et dès lors, le *sens* va découler d'une *analysis situs* (Benoist, 1980:292-293), se déterminer dans l'espace de la raison où se constituent les significations et ce qui les porte, mais les déborde en une naturalité chez qui l'illusion est proprement constitutive. La chose n'est pas sans rappeler ce que F. Collin écrivait à propos de Merleau-Ponty:

63 Kant, il est vrai, "comme les post-kantiens le lui reprochèrent, s'en tient au point de vue du conditionnement sans atteindre à celui de la genèse" (Deleuze, 1972a:221); il en est de même chez Lévi-Strauss à qui on a pu faire le même reproche (Piaget, 1968a) de ne pas s'intéresser aux genèses, d'affirmer au départ une "structure". C'est qu'on n'a pas pris en compte le caractère dynamique de la structure chez l'anthropologue français, non plus que, par refus de l'innéisme, le caractère aporétique de la genèse kantienne (Benoist, 1980:156,162), sous-entendu par l'énigmatique "acquis originaire".

64 "C'est *comme si* la nature avait été organisée *en vue* de répondre à notre pouvoir de compréhension" (Kant, 1959:106-107). Plutôt que du pouvoir de connaître, Kant parle parfois de notre *besoin* de connaître (Kant, 1971:29,242,281B,318A;1974:81-82,100).

Sans doute le dualisme cartésien est-il écarté résolument: l'homme n'est plus un pur sujet, pilote en son navire, une âme tenant le gouvernail de son bâtiment [...] lui-même ce bâtiment tout à la fois porté par l'eau et distribuant, par son mouvement, l'immensité de celle-ci en mers, en pôles (Collin, 1971:122-123).

3.2 *L'illusion transcendantale*

D'ailleurs, à la lecture du chapitre de la *dialectique transcendantale*, on peut dégager deux éléments essentiels de la notion kantienne de dialectique, deux éléments qui semblent constituer le paradoxe de la dialectique. Le premier de ces éléments est qu'elle est inséparable de l'illusion; le deuxième est que la dialectique est la méthode rigoureuse que se donne la raison pour dénoncer l'illusion. Ce premier paradoxe ne fait peut-être au fond que révéler le paradoxe même de la raison: elle seule peut révéler l'illusion mais l'illusion apparaît comme la stimulation (1^{er} moteur) même de la raison, elle en est inséparable. Kant présente en effet la raison pure comme "le siège" de l'*apparence transcendantale*, ce qui est, si l'on veut, plus profond que la simple apparence logique qui est défaut d'attention, erreur. On dira ainsi que

l'apparence logique, qui consiste dans la simple imitation de la forme rationnelle (l'apparence des paralogismes), résulte uniquement d'un défaut d'attention à la règle logique. Aussi disparaît-elle entièrement dès que cette règle est justement appliquée au cas précédent. L'apparence transcendantale, au contraire, ne cesse pas, même après qu'on l'a découverte et que la critique transcendantale en a clairement montré le néant [...]. La cause en est qu'il y a dans notre raison [...] des règles fondamentales et des maximes relatives à son usage qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et qui font prendre la nécessité subjective d'une liaison de nos concepts, exigée par l'entendement, pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. C'est là une illusion qu'il nous est impossible d'éviter, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage (Kant, 1971:253).

On parlera, bien sûr, d'apparence d'objectivité mais là est l'illusion. Quoi qu'il en soit, ces maximes, Kant les considère comme "utiles"; elles permettent d'orienter l'entendement, d'unir les lois découvertes. Aussi, la raison apparaîtra-t-elle comme la faculté "de ramener à l'unité les règles de l'entendement au moyen de principes" (Kant, 1971:256). Notre "nature" a un "penchant naturel" (stimulant) à réaliser les maximes, à considérer comme lois absolues des principes de simple orientation de notre raison.

3.3 La détermination transcendantale

Nous savons d'ailleurs que la chose en soi est hors de toute saisie positive (Kant, 1971:183-184,468;1952:6); mieux, elle échappe à toute détermination "pour nous"; Kant exprime par là que le connu et le conçu, dans le cadre d'une ontologie de la finitude, ne sont développés que dans la perspective du phénomène: l'existence extérieure (réaffirmée dans la *réfutation de l'idéalisme*) apparaît ainsi comme l'extériorité effective de la chose en soi; mais il n'y a pas de dualité de signification: la chose en soi a un sens ontologique mais une fonction significative, épistémologique. On ne peut échapper à *l'idéal de visée* qu'elle représente pour une conscience finie. En tant qu'objet transcendantal⁶⁵, elle apparaît comme fondement de toute représentation d'objectivité. Pour Kant, il n'y a qu'un seul objet, une réalité épistémologiquement liée à notre finitude et une réalité ontologique qui n'est pour nous que conceptuelle, problématique; un seul et même être (Kant,1971:316A), déterminé par une dualité de perspectives dont l'une n'est que de l'ordre de la pensée. Ainsi, l'absolu comme position de Dieu ou du Sujet, est récusé dans sa valeur subjective, ce qui ne veut pas dire relative au sujet. La raison a "besoin" d'admettre un être sans distinction du réel et du possible, de se prononcer sur "l'existence". Et voilà que le criticisme tire sur ce fondement de l'ontologie classique puisque l'existence est ramenée à ce qui *pour nous* existe⁶⁶; le possible et le réel valent pour autant que c'est pour un entendement *conditionné* par la

65 Sur le rapport chose en soi-objet transcendantal (Kant,1971:224Asq,310Bn).

66 Comprendons bien que le "pour nous" n'implique pas, même théoriquement la possibilité ou non d'un autre regard. Neutraliser veut dire: interdit de se prononcer sur l'existence ou non d'une telle réalité autrement que *comme si*.

sensibilité, ce qui n'interdit nullement, au contraire, la validité objective des objets catégorialisés par l'entendement (Thom, 1978:57), dans le cadre restreint de l'expérience, à condition de *neutraliser* l'ontologie (Benoist, 1980:296,300-301,305). Donc, il n'y a qu'un seul objet qui est *pour nous* l'apparaître de l'être en tant que *phénomène*, et qui acquiert de l'objectivité à travers les niveaux de détermination (des facultés). D'où d'ailleurs l'invitation faite par Desanti à la prudence épistémologique,

qui se résigne à ne pouvoir parler de l'appareil de connaissance qu'à travers ses propres produits; et dans le champ de ces produits, rien ne figure encore qui nous livre la connaissance de l'appareil lui-même" (Desanti in Benoist, 1980:243).

La chose en soi constitue ainsi épistémologiquement la nécessité "pour nous" des synthèses, en vue de l'unification des données empiriques⁶⁷. Elle doit donc être entendue comme le terme même (idéal) des visées de l'objectivité, une visée essentielle⁶⁸ (inconsciente): elle n'a pas la fonction causale telle qu'elle a pu être envisagée dans l'onto-théologie; plutôt *immanente*, elle affecte nos sens pour produire en nous la représentation du phénomène: elle demeure problématique. Kant la détermine épistémologiquement, comme un principe d'objectivité essentielle (liée à notre finitude).

La chose en soi est le concept corrélatif de la finitude humaine: elle est un appel à la *détermination synthétique objective du divers*, au principe essentiel de l'*expérience possible*. Un champ critique est ouvert où le structuralisme et sa descendance trouvent leur possibilité (Benoist, 1980:107). "De Kant au structuralisme en passant par Hegel, la relation de conflit a toujours été conçue comme négativité [...]" (Petitot, 1985:265).

67 La chose en soi a alors une signification positive, ce que l'on ne pourrait dire du noumène qui est, selon certains (notamment Rousset), plus loin de la matière sensible que de la chose en soi et qui ne conserve qu'une valeur "essentiellement négative", comme Kant l'affirme d'ailleurs: c'est un objet pur de l'entendement. Il n'en est pourtant pas de même pour les idées puisque celles-ci se déterminent analogiquement à partir des éléments de la sensibilité et acquièrent une signification positive, régulatrice.

68 Comme quoi Kant ne pense pas la visée de l'objectivité comme subjectivité. Là est justement le sens fondamental à donner à la subjectivité objective (transcendantale) qui préside à la subjectivité subjective. On pourrait parler d'une subjectivité structurelle présidant à la subjectivité psychologique (Kant, 1971:157; 1974:75).

Suivant Kant, nous appellerons moment critique un moment de fondation ontologique et de constitution objective qui culmine dans un procès de schématisation conduisant d'une décision quant à l'être qu'expose une esthétique à une décision quant au réel qu'expriment des postulats de la pensée empirique [...] (Petitot, 1985:275).

Kant, on le voit, est l'expression même d'une crise. L'emploi chez lui de concepts comme celui de la chose en soi ou de l'idée de Dieu, est l'expression même de l'horizon du criticisme. Kant opère un travail de réflexion en même temps qu'un déplacement du cogito, une révolution copernicienne où transcendantalisme n'est pas loin de signifier naturalisation; ce travail de réflexion porte sur l'objet dans la mesure où il porte sur le sujet *en ses structures*. On voit peut-être se "briser le cercle herméneutique par une véritable métaphore transcendantale du Sens vers son Autre qu'est l'*a priori* spatio-temporel [...]" (Petitot, 1985:83).

L'idéalisme transcendantal est la recherche d'une seule et même unification, comme méthode de détermination de l'horizon de l'expérience possible et des conditions de l'objectivité, définissant les phénomènes (Kant, 1971:60,66; 1952:20-21) comme le seul champ d'une vérité possible par une seule et même légalité. On pourrait même parler d'auto-réflexion et d'auto-effectivité. Le transcendantalisme est en effet constitution réflexive de ses propres structures comme détermination des modalités propres à l'horizon de notre finitude: au fond, il s'agit de savoir comment un dynamisme constructeur (Kant, 1971:237-238, 317B) constitue une relation à l'être et fonde une détermination essentielle de la vérité. Voilà pourquoi celle-ci ne peut vivre du langage de l'adéquation dépassée par une position "critique" qui

"enracine" les structures dans "l'esprit humain" tout en affirmant l'indépendance ontologique de leur forme (anti-psychologisme) [... ce qui n'est une position] tenable que si l'on attribue aux concepts de position et de discontinuité⁶⁹ un être subjectif au sens de la subjectivité transcendantale [...] (Petitot, 1985:280-282).

69 "Exposer la discontinuité comme "supplément" d'une intuition pure, *c'est-à-dire de lui accorder, au-delà de son évident réalisme empirique, une idéalité transcendantale* par laquelle elle conditionne l'apparaître des phénomènes" (Petitot, 1985:88).

Il s'agira d'une analyse des méthodes de l'objectivité entendue comme structure relationnelle de l'unité de la conscience et de l'objet dans l'unité de l'expérience. C'est par là que se réalise la fondation "en droit" de *l'objectivité préalable* où l'objet trouve sa vérité et où la physique mathématique doit pouvoir recevoir sa possibilité. La connaissance est un acte situé et ce, au cœur même de notre finitude, dans l'unité de l'expérience (Kant,1950:107;Petitot,1985:283). L'objet scientifique est construit dans toutes ses déterminations alors que la matérialité pré-existe aux méthodes (*réfutation de l'idéalisme*). Le projet métaphysique devient ainsi le projet de détermination *a priori* des structures et de la problématique de ce qui, auparavant, faisait l'objet d'une réification souvent fétichiste (chose en soi, idées...).

La méthode n'est plus alors une *discipline* formelle, une extériorité à définir ou une idéalité quelconque. Bien qu'elle se révèle dans ses formes, ces formes s'avèrent justement comme structurellement intégrées à la subjectivité transcendante; c'est comme si la forme était la détermination de l'acte et l'inverse.

Ainsi, on peut dire que l'épistémologie transcendante s'adresse à tous les objets possibles *parce qu'à leur possibilité même* et, en vue de la constitution même de l'objectivité, cherche à donner les conditions générales (règles, catégories) et à indiquer les cas *a priori* de l'application de ces règles. C'est bien ce que démontre l'analytique transcendante à travers la *déduction transcendante* des catégories.

3.3.1 *Les catégories*

Les catégories sont des concepts fondamentaux, règles synthétiques (dans le jugement) qui produisent, comme modes du jugement, l'objectivité "pour nous". On découvre à travers ces concepts la nécessité même de l'unité synthétique qui constitue l'unité de l'objet, c'est-à-dire que l'objet est l'unité synthétique du divers sensible pensé dans le concept. A ce titre, le concept pur de l'entendement n'est pas un simple prédicat,

plutôt un mode de synthèse déterminant par là un objet "pour nous" dans le champ de l'expérience, ce que Kant appelle "prédicat ontologique" (Kant, 1985c:936), preuve que les catégories ne se réduisent pas à un rapport à l'expérience:

Les catégories ne sont pas limitées *dans la pensée* par les conditions de notre intuition sensible; elles ont au contraire un champ illimité; la *connaissance* de ce que nous nous représentons par la pensée, la détermination de l'objet, a besoin d'une intuition. En l'absence de cette intuition, la pensée de l'objet peut, du reste, avoir toujours encore ses conséquences vraies et utiles sur l'*usage* fait par le sujet *de la raison* (Kant, 1971:143Bn; 1974:86,89; 1968:26).

Nous pouvons alors penser que si les catégories sont constitutives d'objectivité, cette objectivité est plus structurelle que matérielle, en ce sens que c'est moins l'objectivité de l'objet que celle de la *relation* d'une subjectivité transcendante à l'objet qui opère en elles; les catégories apparaissent alors comme des modes d'orientation de l'unité intellectuelle. C'est cela qui révèle ce que nous pourrions appeler une intentionnalité ontologique. Ceci semble en outre confirmé par le fait que nous nous situons dans le cadre d'une *problématique de la relation* (Thom, 1978:57)⁷⁰. Elles ont en ce sens une visée d'être, c'est leur *constance*, mais qui doit être spécifiée. L'*analytique* opère cette spécification par l'établissement des conditions du rapport des catégories à l'expérience; la *dialectique* par la constitution *analogique* (Kant, 1971:443sq,469-470; 1950:34,54,57,61) de leur rapport à l'objet d'une intuition vide (idées). On pourrait penser que l'intentionnalité (ontologique) est la visée d'une raison et que cette raison y trouve son essence comme sa vacuité profonde⁷¹. Le problème consiste au

70 On va retrouver par là l'inspiration profonde du structuralisme où des opérateurs fondamentaux de "l'inconscient structural" (Lévi-Strauss: 1958; 1973a) relativisant le partage entre conscient et inconscient, viennent trouver leur lieu au niveau de l'articulation mutuelle entre le "sensible et l'intelligible" (Benoist, 1980:138sq).

71 A ce sujet, la raison comme *l'unité la plus haute*: Kant, 1971:258. Comme *Visée*:269,274-275,327,332. *Raison métaphysique*:564,567. *Marche naturelle*: 423,424; 1974: 146,152. *Finitude*, 1971:465,518. C'est un peu comme si la déraison fondait la raison, c'est en elle-même que la raison trouve la raison de sa propre folie et c'est là le sens même de l'auto-réflexivité qui n'est pas confondue avec l'introspection (Kant, 1968:27). La Raison est la seule faculté apte à saisir l'organisation (Kant, 1950:180; 1985b:755,780-781. *Une seule Raison*, 1985c:1298).

fond à savoir comment de "simples concepts d'entendement" peuvent "prescrire des lois à la nature prédonnée". On se reportera à l'usage du concept de causalité qui n'a de signification que dans l'usage empirique⁷². C'est dire qu'il est impossible selon un registre de transférer les concepts d'entendement au-delà de l'expérience possible, bien qu'il ne soit nullement interdit de leur conférer "ensuite", selon un autre registre, une signification supra-sensible (Lebrun,1970:113). Preuve d'une ontologie stratifiée (Thom,1984:81-82), les catégories ont d'abord un "sens" en tant que "prédicats ontologiques", visée qui dépasse les "limites" de la finitude, dépassement exigé par cette même finitude, et que le principe de l'expérience possible ramène à un *usage contrôlé* par où elles acquerront une "signification" elle-même doublée d'un usage selon l'exigence même de leur visée et dans l'"intérêt" de la raison, signification d'un second degré. Les deux registres du sensible et de l'intelligible ont leur articulation propre, comme ils demeurent indissociables. Usage contrôlé signifie en bref que s'il est interdit de discourir à propos de la réalité en dehors du registre de l'expérience, il n'est pas interdit de faire "système" (Kant,1971:558sq;1952:8-9;1985c:930,1174;1950:151), ce qui sera, particulièrement pour les sciences de l'homme, une aporie fondamentale (Petitot,1982;1985:29sq,274sq):

Dans la mesure où la pensée structuraliste entend réconcilier l'intelligible et le sensible, elle doit trouver un de ses lieux les plus riches dans cette règle qui croise sur la limite entre l'extériorité et l'intériorité d'un système dont on ne sait si elle est la cause ou un effet exceptionnel (Benoist,1980:138).

Voilà le problème du schématisme, indissociable chez Kant d'un usage régulateur (Belaval,1982:36sq;Philonenko,1982:19sq): le système se réalise au niveau de ce que la pensée structurale définira comme notre naturalité, le symbolique (Lévi-Strauss,1971a;1973a;1984;Fossaert;1983). C'est dire que même là, l'ontologie ne sera pas balayée (Petitot,1985:26,72-73), comme on a pu le croire trop aisément, puisque

si sur le plan du connaître la structuralité permet d'accéder à une transparence syntaxique locale, sur le plan de l'"être" au

contraire, le structuralisme ne parvient pas à une exhaustivité qui permettrait de poser une cause profonde comme évidente, et nous sommes bien dans le lieu d'une distinction entre phénomène et chose en soi telle que Kant l'a produite (Benoist, 1980:290;Petitot,1985:284).

Et Benoist de continuer dans le sens même de l'usage régulateur, voire heuristique (Kant,1985c:918,1167,1264,1210):

La structure est un instrument qui permet une mise en relation féconde entre l'esprit qui déchiffre et le phénomène analysé; elle suppose même une congruence ou corrélation profonde entre ces deux termes, mais oublier qu'elle est une grille épistémologique et relationnelle, opérateur heuristique pour en faire un opérateur de réalité qui se laisserait résorber dans la solidité d'une ontologie et accéderait au statut de chose en soi, serait réintégrer le structuralisme dans le champ d'une métaphysique dogmatique (Benoist,1980:290-291).

Si le plan ontologique est en soi indéterminable, il n'en possède pas moins un usage régulateur dans la mesure où, finitude oblige, il constitue d'abord un idéal de détermination complète. Rappelons-nous que si l'entendement est "spontanéité", il n'en est pas pour autant, bien que législateur de la nature, un maître absolu puisque l'ontologie, l'impensé du discours classique et que Kant attribue à l'Homme, lui vient comme par derrière, lui imposant une visée d'objet que la critique doit neutraliser.

Les catégories sans l'intuition sont des concepts des choses en général: c'est dans l'expérience qu'elles acquièrent une signification: elles fondent l'objectivité. Appliquées aux idées (Kant,1971:274,329;1950:82-84), elles trouvent une signification⁷³ d'un deuxième degré. C'est là le problème du *symbolisme analogique*. Il y a donc une objectivité pure inscrite au coeur même des catégories qui conférerait aux idées subjectives l'analogie de l'objectivité ou une objectivité d'un type nouveau (Petitot,1985:120-121;1982:147), un rapport de "relation" (un sens catégorial) et donc

73 Les Catégories comme pensées de l'objet (Kant,1971:34B), et comme pensées de l'objet en général (Kant,1971:102,107A,145A,128-129B,143Bn,152-156,160,219-228,283B,412-413;1974:86-89,90,102;1968:26).

une perspective d'objectivité⁷⁴. La distinction essentielle du *connaître* et du *penser* (Kant, 1971:22n,143B,323A;1985c:1218-1219,1223;Beaufret,1973:77sq), vise justement l'explication du comment s'établit l'unité de l'expérience pour une conscience qui y produit les déterminations de l'objet (de l'expérience) et, pour ce qui nous préoccupe, les nécessités inhérentes à son besoin d'un ordre qui échappe (en droit) à toute détermination empirique. Ceci se comprend par exemple quand on envisage le problème essentiel de la causalité. L'élément de causalité s'inscrit au coeur même de notre finitude comme l'instrument essentiel du savoir. Cette catégorie est déterminée par Kant comme ayant "pour nous" un usage immanent pour une visée d'objectivité mais elle a aussi un sens transcendantal⁷⁵: comme "concept d'un objet en général", elle ne saurait être limitée à la seule sensibilité (qui lui donne sa signification), elle a un sens plus essentiel; sans un rapport à la sensibilité, elle demeure sans *signification* mais ne perd pas pour autant son sens: si elle n'autorise pas la connaissance, elle est au moins l'ouverture à la pensée, à la possibilité de comprendre, de fonder la détermination systématique.

C'est bien à cela que va appeler la détermination problématique de l'idée de Dieu par exemple, comme "cause suprême": on aura alors la possibilité de parler dans le sens transcendantal de la catégorie de causalité, d'un rapport de cause à effet (application métaphysique) au-dehors de l'expérience; on réalise par là "la thématization rationnelle du Monde dans son ensemble grâce à un principe (comme si)" (Lebrun, 1970:225): c'est tout le problème d'une objectivité de deuxième degré. L'analyse des Idées devrait nous faire mieux voir cette problématique de l'objectivité d'un second degré: le *symbolisme analogique*.

74 Il faut entendre par là que nous sommes en présence de plus que d'une relation logique; il faudrait parler d'une *relation d'objectivité métaphysique*. Les catégories en effet, comme "prédicats ontologiques" se déterminent dans leur rapport à l'être comme constituant une objectivité qui n'est pas détachée du champ de l'ontologie et ce serait précisément pour cela que Kant les détermine avec une contre-signification qui est épistémologique (Kant,1974:69-70;1950:174). Ainsi, leur utilisation analogique avec les idées se comprend plus aisément si l'on admet que la référence à l'intuition n'est pas sa présence nécessaire (Lebrun,1970).

75 Aussi, la notion de substance (Kant,1971:174).

CHAPITRE II

TOPOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE NATURELLE

La lutte vaine pour l'anonymat. L'impersonnalité ne suffit pas à garantir l'anonymat... L'oeuvre, celle de l'artiste ou du philosophe, n'invente qu'après coup celui qui, l'ayant créée, doit l'avoir créée... Nous ne sommes pas dupes du présent qui nous ferait croire à une autorité que nous aurions ou à une influence que nous exercerions... Nous perçons à jour la prétendue responsabilité impersonnelle...

Blanchot, 1973:53-54

Nie, nie, nie, et recueille-toi comme une bombe, dans chacun de tes noms, et n'arrête jamais sur le point d'éclater, et n'éclate jamais.

Réjean Ducharme, L'hiver de force

1.0 L'idée et l'inconditionné

Un aspect essentiel du problème transcendantal se pose ainsi: quelle est la relation des idées à l'ensemble de la structure de l'esprit humain (sensibilité-entendement), et quel est le rapport des idées entre elles? Ceci doit nous amener à révéler deux perspectives qui sont complémentaires : le maximum d'extension possible et la position d'un inconditionné absolu, la nécessité de chercher un inconditionné même dans la série des conditions elles-mêmes. C'est comme si cet inconditionné autorisait la raison à sortir d'une ineffable condition, la finitude. C'est tout le problème de la *dialectique transcendantale*. Lorsque la raison forme des idées, elle n'a à retenir que les catégories de la relation¹. Il appert ainsi que l'idée du moi doit être l'inconditionné qui conditionne l'attribut de la catégorie de substance à tous les objets de l'expérience possible; c'est l'inconditionné de la synthèse catégoriale dans un sujet. On parle ici d'un moi "absolument pur". L'idée du monde doit être entendue comme l'idée pure inconditionnée qui conditionne l'attribut de causalité à tous les objets de l'expérience possible; c'est l'"inconditionné de la synthèse hypothétique des membres d'une série". Quant à l'idée de Dieu, elle est l'idée inconditionnée qui conditionne l'attribut de la catégorie de communauté à tous les objets possibles; c'est "l'inconditionné de la synthèse disjonctive des parties dans un système" et elle constitue en quelque sorte la liaison des deux autres. La question essentielle est celle de la valeur, du sens de ces idées créées spontanément par et pour la raison. Ont-elles une valeur subjective, une valeur objective, ou les deux à la fois, comme les catégories? La réponse à cette question est fondamentale.

1 Les idées sont des *concepts relationnels*. Il y a d'ailleurs une fonction des idées sur laquelle nous reviendrons: elles apparaissent comme règles de la raison dans la constitution de l'unité, dans la "relation" ou l'unité du conditionné et de la condition. Aussi est-il possible de les définir comme représentations "de la totalité des conditions pour connaître un objet d'après l'une ou l'autre *relation* (a) d'un jugement". "L'*universalité de la relation* est la forme logique du raisonnement de raison; le concept d'une chose par la représentation de la totalité de la condition de la catégorie est le concept de la raison" (Kant in Lebrun, 1970:64).

a) C'est moi qui souligne.

1.1 Valeur objective des idées transcendantes

A leur niveau subjectif, les idées ne représentent aucun objet, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas d'objet mais structurellement *une fonction*. Cette fonction consiste à mettre le maximum d'unité systématique dans l'usage des concepts, c'est-à-dire que cette fonction assure le savoir comme "système"². Mais les idées ont un niveau objectif où elles sont représentatives, où elles nous font concevoir un "quelque chose", mais demandons-nous de quelle nature est ce quelque chose. Si nous nous appuyons sur les résultats de l'*analytique transcendante*, ce ne peut être que quelque chose qui se situe en-dehors de l'expérience possible, *en soi*, hors du temps et de l'espace. Y aurait-il là la supposition que l'existence pure est *connaissable* par les idées pures? Nullement, seulement *concevable*.

Kant affirme alors que nous pouvons *penser* sans *connaître* les choses en soi; c'est dire qu'on ne peut attribuer aux idées une valeur objective ou, tout au plus, elles ne nous font rien connaître comme *objet en soi* à moins qu'elles n'aient une valeur objective qui soit *problématique* (Kant, 1971:467,468, aussi 270,473). C'est justement par là que le problème transcendantal doit pouvoir atteindre un horizon objectif supérieur, dépasser la dimension purement subjective propre à la raison. Kant va en effet parler d'une "valeur objective indéterminée": c'est ce qu'il appelle *dialectique*. Comme l'ont d'ailleurs fait remarquer certains commentateurs, c'est le passage de la critique des apparences au "diagnostic sur les apparences". Ce serait "tourner le dos à Kant que de se mettre en quête de quelque mode de connaissance supra-rationnel capable de dévoiler ce que nulle science ne saurait atteindre" (Desanti, 1989:753).

1.1.1 Le texte de l'appendice de la 1^{ère} Critique

D'après le texte de l'*Appendice* (Kant, 1971:452sq) qui revient globalement à la

2 Kant parlera d'unité systématique de la raison (Kant, 1971:413) et d'unité systématique de la Nature (Kant, 1971:472).

problématique des idées, la dialectique kantienne a trois niveaux essentiels qui forment la problématique structurelle de la raison.

Elle fonctionne d'abord comme une logique de l'apparence et elle est engendrée de l'intérieur de la raison *par* la raison. Elle apparaît ainsi comme structurellement inséparable de l'erreur qui la constitue comme dialectique. Kant va affirmer par là que les idées de la raison pure ne sont pas par elles-mêmes dialectiques, seul un mauvais usage les constitue comme telles:

Les idées transcendantales auront donc, suivant toute présomption, leur bon usage et conséquemment leur usage *immanent*, bien que, dans le cas où leur signification est inconnue et où on les prend pour des concepts de choses réelles, elles puissent être transcendantales dans l'application et par cela même trompeuses. Car ce n'est pas l'idée en elle-même, mais simplement l'usage qu'on en fait qui, par rapport à l'ensemble de l'expérience possible, peut être ou *transcendant* ou *immanent*, suivant que l'on applique cette idée ou bien directement à un objet qui paraît lui être correspondant, ou bien seulement à l'usage de l'entendement en général, par rapport aux objets auxquels il a affaire et tous les vices de la subreption doivent toujours être attribués à un défaut du jugement, mais jamais à l'entendement ou à la raison (Kant, 1971:453).

Il y a ainsi un "triste orgueil", une naïve prétention, qui atteint le coeur de la raison. L'erreur consiste à croire que les idées de la raison nous représentent un objet tel qu'il est *en soi* et nous entraînent ainsi vers ce qu'il convient d'appeler un usage illégitime des concepts purs de l'entendement en les projetant au-delà du champ de l'expérience "pour nous" possible. On en a d'ailleurs un exemple avec la considération de Dieu comme cause du monde; c'est là un usage "illégitime de la causalité", usage qui se prétend apodictique et transcendant. Par là, la raison affirme qu'une existence pure correspond à l'idée même qui nous la ferait connaître. Nous reviendrons sur cet aspect particulier pour montrer en quoi il obéit à une règle de l'ontologie. Retenons

toutefois ce rappel de l'*Opus Postumum*: "La raison humaine ne peut atteindre l'Être que Dieu est, seul le rapport (moral) le définit" (Kant,1950:127)³. Mais "plus profondément" que l'erreur apparaît l'illusion, comme seuil des généalogies. Ainsi, la dialectique ne se constitue pas comme révélation de l'erreur, elle est constitutive de l'illusion; elle n'est donc pas en mesure d'empêcher l'illusion, elle en est plutôt l'essence même. Toutefois Kant nous dit que l'on peut empêcher l'erreur dans laquelle l'illusion nous fait sombrer (l'apparence de la mer pour la perception sensible). Nous sommes face à

un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes et l'engagent dans des aventures auxquelles il ne sait jamais se refuser et que, cependant, il ne peut jamais mener à fin (Kant,1971:216).

Nous nageons en plein paradoxe: l'essence de l'illusion dans sa manifestation même empêche que l'illusion nous trompe, que nous soyons noyés dans l'erreur. L'illusion, c'est le fait que les idées nous ouvrent un second horizon qui dépasse notre expérience possible. Il faut, précisera Kant, parler de cet horizon comme *second* en ce sens que les catégories de l'entendement forment *pour nous* les conditions de l'*expérience* possible et l'horizon des *objets* d'expérience. La structure même des idées est dépassement de l'horizon premier de l'expérience "en vue" d'une formulation nécessaire (besoin, désir) d'un "second" type de compréhension. L'erreur se produit lorsque "notre nature", par affaiblissement, paresse, peuple l'horizon second de choses en soi, alors que si nous laissons cet horizon seulement *ouvert*, entendu comme *problématique*, il n'y a qu'une illusion (irréparable en soi, elle est de même *par nature*) structurellement co-extensive à la raison. En définitive, seule l'erreur est évitable quoiqu'elle apparaisse comme horizon d'un *désir* de nature. La dialectique apparaît

3 "C'est pourquoi l'absolu n'est pas présentable. Avec le sublime (et à condition d'entendre la *Darstellung* ...), Kant aura toujours raison d'un Hegel. Le *Erhobene* persiste, non pas au-delà, mais au sein des *Aufgehobenen*" (Lyotard,1983:118).

ainsi comme la manifestation (logos) de l'illusion mais aussi comme la dénonciation "possible" de l'erreur. L'ontologie mène le bal. Il fallait la neutraliser.

Il reste enfin le troisième niveau qui apparaît comme celui de la fonction essentielle, authentique et légitime de l'idée, le niveau des systématisations. Les idées font de la connaissance un *système* (Kant, 1971:275,451, 456-457)⁴. C'est dire que l'entendement assure la connaissance alors que la raison assure le maximum d'unité et d'extension. L'idée a pour finalité de systématiser ma connaissance et de *fonder le savoir* comme totalité problématique (Kant, 1971:525)⁵. Les trois idées transcendantales fournissent à ma connaissance, à travers le champ problématique du savoir, le maximum d'unité et d'extension. Cette systématisation essentielle opère apparemment dans la subsumption (Kant, 1971:277sq) de ce que nous savons sous de grandes questions. La raison possède en quelque sorte des ouvertures qui *doivent rester ouvertes*; les idées fondent épistémologiquement des champs problématiques qui doivent rester ouverts sans jamais donner de réponse, à l'exception du plan pratique, lequel seul réalise et même requiert le registre de l'intelligible:

Divines sont toutes les sentences de la raison éthico-pratique parce qu'elles contiennent l'impératif moral (catégorique) et précisément par là elles démontrent aussi seules la réalité (*Realität*) de la liberté. Mais il n'y a pas de Dieu en substance dont l'existence est démontrée (Kant, 1986e:212).

4 La philosophie transcendantale, à l'opposé du cartésianisme, "contient un arbre généalogique" de la métaphysique, une topologie "dont les racines se divisent en rameaux, et contient un arbre de connaissances, qui sont tout à fait diverses: (nature et liberté, le monde et Dieu), subjectivement dans la raison humaine, comme un tout absolu. Pas une nature, mais un système de pensée" (Kant, 1986e:212).

5 Voilà qui autorise à voir une unité de l'entreprise critique, le maintien de la problématique théorique, quoique, dans l'hétérogénéité maintenue des deux registres du sensible et de l'intelligible (Kant, 1968:26-27); sur cette question essentielle des problèmes de *passage* qu'il est impossible d'analyser ici: Debru, 1980:488,489-490.

1.1.1.1 Topologisation de la théologie : la théologie transcendantale

On voit difficilement comment la théologie pourrait prétendre à un retour en force après la première *Critique*. Dieu demeure une supposition dans la seconde *Critique* (Kant,1985b:759,761), mais sur un plan qui maintient l'échec à le déterminer (Kant,1985b:775) dans la mesure où les "lumières" manquent (Kant,1985b:778). Alors, nous devons le penser (Kant,1985c:1293,1296-1297) mais dans des termes non sophistiqués⁶, comme un "être de raison" pour lequel il est "possible de démontrer de manière suffisante la réalité objective de son concept, du moins pour l'usage pratique de la raison, parce que cet usage [...] l'exige (le postule)" (Kant,1985c:1278).

La *Critique de la raison pratique* ne posera donc Dieu que "pratiquement" (Kant, 1985c:1290) et n'affirmera de théologie que pour l'usage pratique (Kant,1985c:1295). Il s'agira bien sûr d'un usage contrôlé, et ce ne peut être autrement si l'on veut éviter les affres des vieilles métaphysiques. Qui suis-je? Dieu est-il? Suis-je libre? Ces questions fondent une utilité essentielle: elles servent à systématiser le savoir et à orienter la connaissance, et peut-être plus profondément *l'homme*⁷. Il est aisé de comprendre ainsi que le moi, le monde, Dieu ne peuvent être des réponses, ils n'existent pour nous que comme questions⁸. Toute tentative de réponse est l'aliénation par l'erreur. La constitution du savoir est *permise* par les questions (ordre du problématique) que la *raison ne peut que constituer* (finitude essentielle) sur l'univers, *permise* en ce sens que cela n'apparaît pas comme nécessité en soi, mais plutôt comme

6 La pensée sans l'homme est une pure fiction (Kant,1985c:1278).

7 C'est déjà l'orientation de la *Critique de la raison pure* et que réaffirme l'*Opus Postumum*: "Qu'il y ait un Dieu, ce postulat se fonde sur le principe de la raison éthico-pratique parce que autrement la raison des hommes ne serait pas disciplinée sans cela par les hommes. La proposition n'est pas objectivement mais subjectivement fondée" (Kant,1986e:251).

8 La question doit être entendue comme utilisation de l'illusion naturelle. Sur les idées entendues comme *concepts heuristiques*, (Kant,1971: 468;1985c:872,1210).

une tentative d'opérer un abcès alors que les questions, quelle que soit la résolution qui en découle, opèrent une nécessité. Kant attribue ainsi aux idées transcendantales le rôle de concepts rationnels supérieurs, constituant une zone du *problématique* (horizon supérieur de la raison), comme horizon de l'expérience. Il semble donc que nous soyons en présence de principes régulateurs nécessaires aux fins de la raison: entendons par là que le principe même d'unification est un principe transcendantal de la raison comme nécessité de rechercher l'unité systématique. Il y a donc une validité objective qui est la validité même du projet d'unification. Aussi l'entendement doit-il profiter de ces principes objectifs ou lois transcendantales, régulateurs de la raison, relativement à l'usage empirique (entendement-sensibilité).

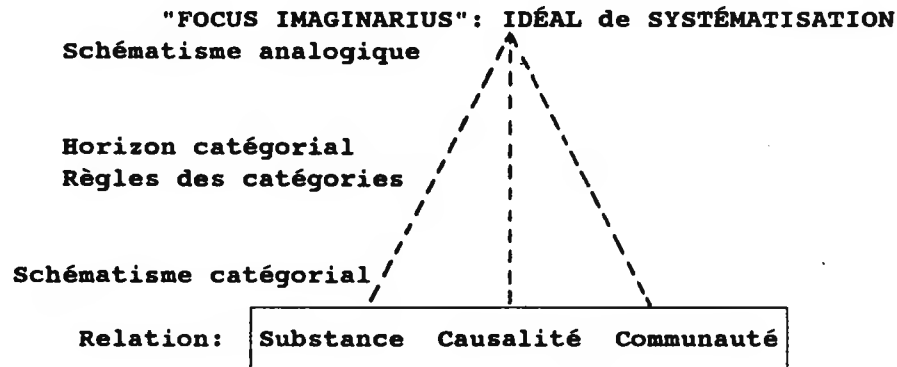
On peut donc affirmer que l'idée transcendantale n'a qu'une fonction subjective. Elle a bel et bien un objet, mais sa valeur objective est *problématique*. L'objectivité de la raison est essentiellement une objectivité problématique et de systématisation: "Les idées sont des concepts problématiques".

Dans les schémas qui suivent, on peut saisir le sens de la topologie, "l'horizon" supérieur de la raison, la constitution du "système" sur quoi l'important "appendice" met l'accent: l'idée régulatrice et problématique. Un tel horizon n'est pas dit inobjectif mais plutôt d'objectivité indéterminée, problématique. Sous le mode de la *relation*, les concepts opèrent à *spécifier* à "l'intérieur" d'un horizon (fini), la multitude (infinie) des singularités: les idées ouvrent au "système" de toutes les choses, système inaccessible à l'intuition, nécessaire au "principe de l'unité de l'expérience", ce que Kant appellera "unité rationnelle hypothétique" comme "force transcendantale présumée" (Gil, 1988:398). Principes régulateurs pour les concepts dans leur usage immanent, les idées ont pour objectif de préparer "son champ à l'entendement".

Catégorie de	Relation-règle	Horizon des idées	
Syllogisme	Moi	Monde	Dieu: idéal, prototype
	Substance	Causalité	Communauté
	Catégorique	Hypothétique	Disjonctif
<u>CATÉGORIES:</u>	Qualité	Quantité	Modalité

On peut considérer chaque concept comme un point qui, semblable au point où se trouve tout spectateur, a son horizon, c'est-à-dire une multitude de choses, qui de ce point, peuvent être représentées et comme parcourues des yeux. Dans l'intérieur de cet horizon, il faut que puisse être donnée une multitude infinie de points, dont chacun, à son tour, a son horizon plus étroit, c'est-à-dire que toute espèce renferme des sous-espèces, suivant le principe de la spécification, et que l'horizon logique ne se compose que d'horizons plus petits (de sous-espèces), mais non de points sans aucune circonscription (d'individus) (Kant, 1971:461).

Si les catégories fournissent par le "schématisme analogique" un horizon où toutes les choses, sous le *principe de relation*, rentrent en "communauté", les idées seules, par le redoublement de l'imagination, constituent l'ouverture à cet horizon. Notons ici que le redoublement de l'imagination - qui est moins une faculté qu'un "acte" (Gil, 1988:401), *natura naturans* qui "transgresse les barrières entre les instances" (Gil, 1988:401) - en cela "créatrice", n'est plus comme dans l'épistémè classique l'ennemi à combattre, mais au "fondement de l'objectivité" (Gil, 1988:401). C'est sans doute ce redoublement de l'imagination dans la raison comme unité de l'esprit (Gemüth), qui est aussi redoublement du pouvoir créateur de l'esprit, qui permet de dépasser le foyer cartésien comme barrière à l'imagination - ce qui constitue comme nous l'avons déjà vu son imaginaire- en un *foyer* où convergent les catégories elles-mêmes redoublées dans le travail analogique des idées comme "focus imaginarius" en un centre unificateur "hors de l'expérience" bien que nécessaire à l'unité de celle-ci (Kant, 1971:454).



Je soutiens donc que les idées transcendantales n'ont jamais d'usage constitutif qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets, et que, dans le cas où on les entend ainsi, elles sont simplement des concepts sophistiqués (dialectiques). Mais en revanche, elles ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire: celui de *diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction que suivent toutes ses règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée, c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement, - puisqu'il est entièrement placé hors des bornes de l'expérience possible, - sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension* (Kant, 1971:453-454).

A ce niveau, l'identité de l'âme comme "idée", se constitue comme "principe logique de raison"⁹, qui est d'abord *nécessité* de l'unité transcendantale, bien que non donnée sinon *problématiquement*. C'est là que la topologie prend sa valeur différentielle, "l'identité de chaque chose est sa différence par rapport au système de toutes les choses" (Gil, 1988:402). La topologie ne peut être mieux exprimée; on voit facilement par là la fonction spécifiquement objective de l'idée: les idées constituent un second horizon et leur valeur objective ne peut être déclarée déterminable. Elles

9 Qui ne saurait se fonder sur une "égologie instituée sur une aperception transcendantale du moi" (Gil, 1988:398), mais s'articuler bien plutôt comme principe problématique.

forment des *foyers* ou des *horizons* et elles sont *indéterminées*. Cette valeur objective indéterminée signifie qu'elles opèrent une validité objective *problématique*. C'est un des aspects de ces *concepts problématiques supérieurs*.

Cet objet ne peut relever de l'expérience, mais l'erreur ne serait pas tant de croire qu'il y a représentation d'objet, mais plus profondément de croire que ces représentations sont déterminées. Il semble que Kant constitue ainsi la fonction épistémologique supérieure de la chose en soi et par là une éidétique transcendantale (Philonenko, 1969:331sq). Le philosophe fonde ainsi la perspective d'une philosophie problématique¹⁰ qui doit engendrer la métaphysique scientifique: assurer un savoir (théorique à ce niveau), dans lequel les trois idées constituent les objets problématiques et indéterminés¹¹. Mais ces idées ou leurs objets ont-elles une valeur certaine? Ne peut-il y avoir inflation par les idées et s'il y a indétermination, n'y a-t-il pas malgré tout un horizon de déterminabilité?

L'*appendice à la dialectique* va nous fournir à cet effet certains éléments de réponse. Lorsque nous disons que les idées ont une valeur objective indéterminée, problématique, cela ne veut pas dire, comme nous l'avons souligné, qu'il n'y a nulle détermination (Kant, 1971:270,473; 1986e:205). La détermination semble plus spécifiquement d'une nature autre. En fait, sa valeur ne peut être déterminée directement. L'idée serait donc déterminée indirectement. Ce qui est certain, c'est qu'elle ne nous fait connaître aucun objet qui lui corresponde: elle est ainsi dite *problématique*. Mais ne peut-on pas dire qu'elle a un objet? Oui, et cet objet est *déterminable* mais "*indirectement*", *par analogie* avec les objets de l'expérience. L'idée est l'idéal d'une

10 C'est par là que ce que nous appelons une *épistémologie transcendantale* doit prendre son sens de topologie.

11 La métaphysique doit dès lors reconsidérer ses attributions, se constituer non par un autre objet, mais plus profondément par une autre manière de "voir". Une chose apparaît certaine, la problématique transcendantale (préalable selon Kant à toute métaphysique future) est plus que la simple considération du rapport sensibilité-rationalité: elle fonde spécifiquement la formulation "inévitabile" d'une problématique. On voit par là que l'*épistémologie transcendantale* de Kant est la *mise en problématique* de l'objet et de l'expérience (Kant, 1986e:234).

détermination infinie par rapport aux concepts de l'entendement. Elle possède une certaine complétude qui est identifiable *par analogie* dans l'expérience par la connaissance empirique; il est possible de dire par là que la raison possède une unité systématique qu'elle cherche à projeter, à transposer sur la "connaissance": elle tend à engendrer une *totalité de l'ensemble des déterminations*. Cette théorie de l'idéal de la raison pure marque ce que l'on pourrait appeler l'échec ontologique de la raison, son impuissance à "remplir" cet horizon au-delà de l'expérience. Nous le verrons mieux plus loin, il ne semble pas que la dialectique transcendantale doive être entendue comme une critique du "supra-sensible", pas plus d'ailleurs que l'esthétique et l'analytique transcendantales en tant que critique de la chose en soi. Nous y voyons plutôt une sorte de généalogie (Lebrun, Birault) de l'échec de la métaphysique traditionnelle et la recherche d'une ouverture problématique par le dégagement essentiel des significations et des exigences fondamentales de la raison théorique. Aussi, "l'idéal" apparaît-il dans sa pureté (parce que dégagé par la critique transcendantale) comme une supposition naturelle et "nécessaire". Mais la raison théorique devra survivre à cet idéal, "vivre l'apparence sans tomber dans le piège". De même n'est-il plus *invraisemblable* de penser à un ordre du monde par la référence indispensable que constitue "l'idéal de détermination systématique".

L'idée n'a pas d'objet déterminé, plutôt une zone de détermination: elle est l'idéal de détermination infinie. Lorsque Kant parle de système (Kant, 1971:558sq; 1985c: 930sq), il se réfère à l'homogénéité du genre, à la spécification de l'espèce et à la continuité des formes. Ces concepts sont des concepts du champ de l'entendement, mais cette faculté est impuissante à procéder à la systématisation. C'est là que la raison intervient au moyen des idées qui constituent alors des "foyers" et des "horizons" *en vue* du maximum d'extension à fournir aux concepts (foyers virtuels)¹².

12 Il ne semble pas à ce niveau qu'il faille considérer comme "de nature" la différence entre entendement et raison, entre "la faculté de connaître distinctement et celle de former des raisonnements". L'essentiel porterait sur la différence de portée des jugements, leur origine et leur usage, bref une topologie différentielle. "De même qu'un concept pur de l'entendement naît seulement de la forme des jugements quand je la rends synthétique (et par là pense un objet), de même un concept pur de

C'est à l'entendement que l'on doit attribuer la forme rationnelle possible de constituer l'objectivité de la nature. Seule la raison fonde l'unité systématique nécessaire pour "la science de la nature". L'entendement atteint dans la nature la nécessité et l'universalité, mais à travers l'infinité des différences possibles; seule la raison peut assurer la systématisation des principes catégoriaux. On peut dire ainsi que l'entendement rend compte du "ce que c'est" des choses alors que la raison amène les essences découvertes à l'unité universelle et systématique des principes, c'est-à-dire dans le champ du problématique, dans le champ des questions¹³.

Les idées ont un sens et une nécessité: elles ne sont pas sorties de la raison pour rien. Aussi serait-il inutile d'évacuer, par exemple, le problème de Dieu d'une façon trop rapide. La croyance, en effet, ne possède pas moins un caractère rationnel: foi rationnelle n'est pas foi raisonnable (Birault,1978:616). En fait, il semble bien qu'on puisse soutenir que foi et savoir sont parallèles et l'un ne devrait pas juger l'autre, d'où peut-être l'exigence d'abolir le savoir pour "laisser une place à la foi". Non pas préserver Dieu, il est déjà rapatrié dans la Raison (Kant,1950:127;1986e:173-174): "La détermination complète de soi-même dans l'expérience comme unité est l'existence. Mais pas de Dieu" (Kant,1986e:212,173-174), sauf sur le plan pratique (Birault,1978:338,340-341), *als ob*. Mais les Idées sont exigences au coeur de la raison. Aussi, elles doivent, à partir de leur présence nécessaire, être comprises comme "règles" du savoir, la systématisation des connaissances de l'entendement: leur valeur subjective leur confère une objectivité:

La raison, écrit Kant, ne se rapporte jamais directement à un

la raison naît par la forme d'un raisonnement de raison" (Kant in Lebrun,1970:63-64).

13 Ainsi n'est-il pas impossible, au contraire, d'attribuer non pas un usage mais un sens transcendantal aux catégories de l'entendement. En effet, ce "sont de simples catégories qui (ne nous donnent) pas un concept déterminé, mais, par là justement celui-ci n'est pas limité aux conditions de la sensibilité" (Kant in Lebrun,1970:225).

objet, mais simplement à l'entendement et, par le moyen de celui-ci, à son propre usage empirique; elle ne *crée* donc pas de concepts d'objets, elle se borne plutôt à les ordonner et elle leur fournit l'unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, totalité que n'a jamais en vue l'entendement, qui ne s'occupe que de l'enchaînement *par lequel des séries* de conditions sont partout *constituées* suivant des concepts. La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à une fin (Kant, 1971:453).

Les idées ont pour rôle de systématiser les résultats synthétiques de l'entendement et, par là, on peut dire que la raison sub-ordonne les séries; leur objet est la connaissance qui doit passer de la série à l'ensemble; aussi Kant écrit-il que

si nous jetons un coup d'oeil sur l'ensemble des connaissances de notre entendement, nous trouvons que la part qu'y a proprement la raison ou ce qu'elle cherche à constituer, c'est le *systématique* de la connaissance, c'est-à-dire son enchaînement en vertu d'un principe. Cette unité rationnelle suppose toujours une idée: celle de la forme d'un tout de la connaissance, qui précède la connaissance déterminée des parties et qui contient les conditions nécessaires pour déterminer *a priori* à chaque partie sa place et son rapport avec les autres (Kant, 1971:454).

La subordination que va opérer la raison se fait donc à travers l'idée qui fonctionne comme *forme de l'horizon*. Mais aussi voit-on se profiler le passage du mécanisme au holisme, des séries au système.

L'idée, telle que Kant la spécifie est l'idéal même de détermination infinie; mais elle a aussi un objet en un sens très particulier et qui est déterminable *par analogie* avec les objets de l'expérience. Cet objet, bien sûr, n'est pas un objet tel que spécifié par l'entendement. On doit dire simplement que l'idée n'a pas d'objet propre; elle ressemble seulement à une sorte de procédé pour représenter autre chose que son propre objet. Ainsi, l'idée de Dieu ne représente pas Dieu comme image connaissable, mais plutôt comme idée principale, elle cumule en elle le maximum d'unité systématique du monde et du moi: elle est l'idée des idées. Dieu est un concept de

systematisation: tout se passe "comme si" (Kant,1971:476;1985b:761) Dieu existait. Par cette unité rationnelle, les phénomènes sont censés acquérir le maximum d'unité systématique parce que justement on doit les considérer "comme si" ils dériveraient d'un être suprême nécessaire (cause universelle nécessaire). Dieu apparaît comme la catégorie-moyen (ultime) de la plus grande unité systématique: c'est l'idéal de *systematisation infinie de l'univers*¹⁴ que vise Kant. Pour cela, le concept de Dieu est déterminé comme un concept nécessaire, d'usage régulateur qui *formule* la systematisation universelle (Kant,1986e:241); il est donc le concept rationnel supérieur.

Quand on ne fait pas simplement de l'idée d'un Être suprême un usage régulateur, poursuit Kant, mais aussi (ce qui est contraire à la nature d'une idée) un usage constitutif, le premier inconvénient qui en résulte est la raison paresseuse [...]. On peut appeler ainsi tout principe qui fait que l'on considère son investigation de la nature, en quoi que ce soit, comme absolument achevée et que la raison se livre au repos, *comme si* elle avait pleinement accompli son oeuvre (Kant,1971:477-478).

Kant fonde donc ainsi un ineffable problématisé comme condition (usage régulateur) de discursivité du *savoir*. Dieu est un concept purement rationnel. Aussi, peut-on dire ainsi que la philosophie transcendantale semble envisagée comme constitution du *problématique*: les problèmes y ont et une formulation et une solution rationnelles. Le problème de la totalité devient la *tâche infinie* de la philosophie qui fonde problématiquement par la raison théorique une universalité essentielle¹⁵. Il y a une virtualité infinie de l'expérience intégrée à l'idée de l'univers mais, et c'est essentiel, cette virtualité fonde l'univers comme l'horizon de sa propre constitution.

14 Voyons la précision apportée par les *Premiers principes de la métaphysique de la nature*: un système est une "totalité de la connaissance, ordonnée suivant des principes". "La totalité de la connaissance qui est systématique peut déjà [...] être appelée *science* et même science rationnelle si la liaison de la connaissance dans ce système constitue un enchaînement de raisons et de conséquences" (Kant,1952:8-9). Sur le concept d'univers, Kant,1971:200n,328,472;1986e:115.

15 A-t-elle une tâche morale tout aussi déterminante que la constitution du savoir et de la connaissance, liée à la nécessité de la liberté (morale impérative du devoir être)? C'est ce que semblent suggérer déjà plusieurs passages de la critique théorique. C'est ce que confirme *La Critique de la raison pratique* (Kant,1985b:754,756).

Ainsi s'éclaire l'idée qui semble sinon annoncer, du moins appeler la *Critique de la faculté de juger*, soit que

s'il y avait, entre les phénomènes qui se présentent à nous, une diversité si grande, [...] quant au contenu, c'est-à-dire quant à la diversité des êtres existants, que l'entendement humain le plus pénétrant ne pût trouver, en les comparant les uns aux autres, la moindre ressemblance entre eux [...], il n'y aurait plus alors place pour la logique des espèces, il n'y aurait même plus de concept de genre ou de concept général, par conséquent, plus d'entendement puisque celui-ci n'a affaire qu'à de tels concepts. Le principe logique des genres suppose donc un principe transcendantal pour pouvoir être appliqué à la nature (*et ici, par ce mot, j'entends seulement les objets qui nous sont donnés*)¹⁶. Suivant ce même principe dans la diversité d'une expérience possible, on devra nécessairement supposer une homogénéité (bien que nous ne puissions pas en déterminer le degré *a priori*), puisque, sans elle, il n'y aurait plus de concepts empiriques, ni, par conséquent, d'expérience possible (Kant, 1971:458-459).

Au fond, ce ne sont pas les objets de l'expérience qui dérivent d'un être suprême; l'idée de Dieu donne seulement le maximum d'unité systématique. Les catégories obtiennent par là leur certificat de consistance, c'est-à-dire que par ce *besoin de la raison*, cette *contrainte à la réalisation de l'idée*, on fonde le savoir rationnel sur les garanties "inévitables" d'unité systématique. L'entendement est assuré d'un horizon¹⁷.

La nature même de notre raison exige plus que la simple unité: il y a *exigence structurelle* d'unité systématique par l'idée. Par là, le criticisme fonde méthodique-

16 C'est moi qui souligne.

17 "Pour découvrir qu'il y a des terres absorbantes de diverses espèces [...], il a fallu une règle antérieure de la raison qui proposât à l'entendement le problème de chercher la diversité, en supposant la nature assez riche pour qu'on pût l'y soupçonner. En effet, il n'y a d'entendement possible pour nous que si nous supposons des différences dans la nature, de même que l'entendement n'est encore possible que sous la condition que ses objets aient entre eux l'homogénéité, puisque c'est précisément la diversité de ce qui peut être compris sous un concept qui constitue l'usage de ce concept et l'occupation de l'entendement" (Kant, 1971:460).

ment une problématisation des données. Les idées sont dites "pures"; elles sont des "totalités" problématiques (quant à l'effet) et indiscutables (en elles-mêmes) qui précèdent et organisent l'expérience.

Les problèmes ont une valeur objective, les Idées ont en quelque manière un objet. "Problématique" ne signifie pas seulement une espèce particulièrement importante d'actes subjectifs, mais une dimension de l'objectivité comme telle, investie par ces actes. Un objet hors de l'expérience ne peut être représenté que sous une forme problématique; ce qui ne signifie pas que l'Idée n'a pas d'objet réel, mais que le problème en tant que problème est l'objet réel de l'Idée (Deleuze, 1972a:219).

Et comme c'est "en vue" de l'entendement que la raison opère ses distinctions, on peut dire qu'elle tend à un type particulier d'homogénéité (Kant, 1971:460-461).

Comme la démarche est dite analogique, nous pourrions dire "qu'inversement", il est possible de partir de l'expérience et de déterminer un objet propre de l'idée "par analogie" (Kant, 1971:412, 481sq, 443-445, 448-449)¹⁸. Ainsi, si l'on veut constituer le concept suprême de Dieu, il nous faut emprunter la causalité aux objets de l'expérience et imaginer une causalité supra-sensible par l'extrapolation de cette causalité naturelle au-dehors du monde. On voit par là le côté non essentiellement empirique des catégories que Kant affirme dans la dialectique transcendantale:

Si j'avais comme Hume enlevé au concept de causalité la réalité objective dans l'usage théorique non seulement par rapport aux choses en soi (le supra-sensible), mais encore par rapport aux objets des sens, il aurait perdu toute signification [...] (Kant in Lebrun, 1970:113).

La catégorie de causalité est donc constituée d'un sens transcendantal, sorte de thématization rationnelle - il ne s'agit pas d'un usage transcendant - du monde en unité par le principe du "comme si". C'est par là que nous est dévoilée l'idée de

18 Sur l'idée de Dieu et de l'analogisme (Kant, 1950:74, 82-84; 1968:68, 71-72; 1974:143, 151; Deleuze, 1972a:220).

finalité: l'unité de la nature doit apparaître comme l'idée de la plus grande unité systématique, "unité formelle suprême" (Lebrun) mais constituée de lois qui assurent une finalité supposée (Kant,1971:558)¹⁹: symbole nécessaire de compréhension rationnelle.

L'idée kantienne est globalement le concept intelligible de la forme d'un tout. Ce que Kant entend par système (Kant,1971:21B,558sq), il semble que ce soit plus précisément "l'unité des connaissances multiples sous une idée" que la raison impose par sa nature même; aussi, il n'y a pas de contingence propre à l'idée, elle s'inscrit dans un ordre rigoureux de nécessités. Elle doit diriger l'usage de l'entendement (Kant,1971:256, 273,274) dans son ensemble. La raison est pure activité, elle produit les idées "en vue" d'une unité close. Si l'on veut parler en termes de représentation, il faut dire que les idées sont, "en tant que purs concepts de la totalité", des représentations de l'imprésentable ou d'une pure représentation intelligible de l'inconditionné, représentations nécessaires parce qu'exigées par l'activité de systématisation de la raison comme exigence d'une représentation de la "totalité inconditionnée" de "l'étant".

D'une certaine manière, on peut dire que les démarches de l'entendement demeurent "parcellaires" (Deleuze,1972a:219) alors que la Raison pose l'unité des problèmes ou plutôt un certain type de solution qui présuppose un problème non résolu: "la constitution d'un champ problématique unitaire orientant et subsumant les recherches ou les interrogations, de telle manière que les réponses à leur tour forment précisément des cas de solution" (Deleuze,1972a:219).

19 Sur les concepts de finalité et d'organisme, l'*Opus Postumum* opère un "passage" significatif: Kant,1986e:54-55,57.

1.1.2 L'aporie de la finalité : le problématique

Voilà d'ailleurs ce qui nous autorise à user de l'unité du criticisme, non pas comme système de pensée, Kant d'ailleurs s'y est opposé (Kant, 1971:21B), mais comme système de problèmes. Ainsi, bien que Kant ne parle de l'"organisme" que dans l'*Opus Postumum* (Debru, 1980:487-488,492-493), rien ne nous interdit de dire que le problème est exigé par le thème même de la finalité, lui-même exigé - voire né - de l'analogie: vivant, organisme, organisation... (Philonenko, 1982a:67-68); le jeu des substitutions va donc venir se greffer sur une série d'analogies (Debru, 1980:492sq; Lebrun, 1970:230sq): la république, l'arbre (Philonenko, 1982a:68). D'ailleurs, l'*Opus Postumum* va introduire la téléologie "dans le mécanisme par double analyse de l'organisme et de la machine" (Debru, 1980:495). Mais la finalité demeure une aporie (Petitot, 1985:31; 1982:143) bien que Kant ne cesse d'affirmer la possibilité de réduction au mécanisme (Kant, 1985c:871,873-874,1165-1166,1180sq; Debru, 1980:496; Petitot, 1982:147): le concept de finalité dans la troisième *Critique* repose sur l'exigence même de la première, l'unité systématique (Kant, 1985c:930), "la possibilité de penser la coexistence [...]" (Kant, 1985c:928). Et à ce titre, l'analogisme, établi comme cadre problématique dès la *Critique théorique* comme nécessité de symbolisation, définit la finalité naturelle comme "concept particulier *a priori* par analogie avec la finalité pratique" (Kant, 1985c:935). Il serait faux toutefois de croire que Kant articule dans la *Critique de la faculté de juger* un domaine du biologique naissant (Debru, 1980:492), il nous semble bien plutôt que l'anthropomorphisme critiqué ouvrirait à un "abîme", ouvrirait une aporie que seule l'époque pourrait permettre de développer. Il n'est donc pas dénué de signification

qu'au tournant de ce siècle, la méditation kantienne sur les lois particulières de la physique cherche à fixer, dans l'*Uebergang* de l'*Opus Postumum*, quelque chose comme un domaine de légalité et que, dans cette tâche, s'inscrive systématiquement une méditation sur l'organisme (Debru, 1980:492).

En fait, un vrai problème ne se supprime pas dans les solutions qu'il se donne, mais

il oeuvre à l'exigence de ce que Kant appelle "*pensée*". Voilà sans doute ce qui nous permet de définir le criticisme comme philosophie problématique, *philosophie* qui se développe en une série d'apories, tant pratiques que théoriques, et que seule une topologie, par la détermination hétérogène du sensible et de l'intelligible, de leur réciprocity, permet d'articuler. N'est-ce pas d'ailleurs là l'articulation de la "sphère logique" du jugement disjonctif (Deleuze,1972a:218sq;1969a:342sq) qui ouvre au problématique? Ainsi

la division des forces motrices, si elle ne doit pas être conçue d'une façon seulement fragmentaire [... dépourvue de loi], mais systématique²⁰, ne peut être conçue selon aucune autre forme logique que celle des simples jugements disjonctifs, en quoi elles restent problématiques (Kant,1970 in Debru,1980:503).

Et, de poursuivre Debru, si l'*Opus Postumum* introduit l'organisme (Debru,1980:507), c'est comme "ens rationis":

Son statut est celui d'un "concept vide sans objet", comme tel comparable aux noumènes qui, selon l'*Amphibologie des concepts de la réflexion*, "ne peuvent pas être comptés parmi les possibilités, bien qu'ils ne doivent pas pour cela être donnés comme impossibles." (Kant in Debru,1980:506).

Voilà qui nous rappelle que l'Entendement, dans la légifération de la Nature, n'atteint son usage maximum que rapporté à des idées problématiques (Kant,1985c:929,935). Il s'autorise alors - c'est même une exigence (Kant,1974:148) - d'un système de la Nature; cette exigence est même présentée comme nécessaire pour que la science n'"erre au hasard" (Kant,1950:113), un système où des problèmes comme celui de la finalité, de la naissance de la biologie, vont venir se déposer, comme s'ils étaient attendus. Voilà qui nous autorise de penser à l'unité du criticisme; non pas que tout était en place, comme des pièces de puzzle, mais que déjà, le problème était largement ouvert, suffisamment défini pour que des solutions non encore aperçues puissent se lire après coup comme si elles étaient exigées. Aussi, nous serons

20 Kant, on le sait n'aime pas le hasard (Kant,1971:670,723; 1985c:1168,1171,1187; Thom,1980b; Petitot,1982:136).

d'accord pour dire que "les idées sont les problèmes [...] qui] apportent les conditions sous lesquelles les facultés accèdent à leur exercice supérieur" (Deleuze, 1972a: 190).

Les problèmes ne sont pas tout faits, mais [...] ils doivent être constitués et investis dans des champs symboliques qui leur sont propres [...].

[...] Considérer les problèmes [...] comme des "objectités" idéelles qui ont leur suffisance (Deleuze, 1972a:208).

N'est-ce pas là un sens essentiel à la stratification foucauldienne et la preuve que le structuralisme est téléologique (Benoist, 1980:123; Greimas, 1970:103sq; Petitot, 1985:29sq). A ce titre, les Idées constituent des "foyers", des "horizons", mais pas des fictions (Kant, 1950:17), ou des hypothèses (Kant, 1986e:171), plutôt des concepts vides (Kant, 1971:476), problématiques (Kant, 1971:525), non directement déterminables. L'indéterminé est le premier moment objectif de l'idée (Deleuze, 1972a:220), mais, rappelons-le, par analogie. L'idée est déterminable, mais indirectement. En somme, l'idée est l'idéal de détermination infinie; tout se passe comme si "résoudre, c'est engendrer les discontinuités sur fond d'une continuité fonctionnant comme Idée" (Deleuze, 1972a:211). Aussi, nous ne serons pas d'accord pour dire que Kant "a manqué la caractéristique interne du problème [...] l'élément impératif intérieur [...] le différentiel" (Deleuze, 1972a: 210), mais bien qu'il a déterminé l'Idée comme "système de liaisons, rapports différentiels" (Deleuze, 1972a:214,234), comme multiplicité: le particulier à partir duquel est engendré l'universel (Kant, 1985c:861-862). Les idées constituent en cela un système, sans atteindre toutefois l'unité de la Représentation (Deleuze, 1972a:236): les idées se définissent plutôt comme *engendrant*, et "aucune identité préalable, aucune position d'un quelque chose" (Deleuze, 1972a:237) n'est entendue par là; Kant va plutôt concevoir les idées comme un point focal à partir duquel, par "leur indétermination" est rendue "possible la manifestation de la différence" (Deleuze, 1972a:237):

Seule l'étude transcendantale peut découvrir que l'intensité reste impliquée en elle-même et continue d'envelopper la différence, au moment où elle se réfléchit [...] (Deleuze, 1972a:309).

[...] Le principe transcendantal ne régit aucun domaine, mais donne le domaine à régir au principe empirique (Deleuze, 1972a:310).

Pas de métalangage donc qui permette de "Représenter", mais l'obligation de produire (Petitot,1985:221 et n), ce qui, on le verra, va constituer un abîme pour le sujet cartésien. Voilà un aspect essentiel de l'analyse kantienne des Idées.

1.1.3 L'illusion

Pour chacune des trois idées, du moi, du monde et de Dieu, deux questions essentielles vont se poser: 1) Quel est leur véritable usage légitime et en quoi se distingue-t-il de l'usage illégitime? Au fond, quel sens objectif fonde la rationalité "supérieure" des idées? 2) Quelle est l'illusion dans laquelle ces idées nous entraînent, illusion dite naturelle et inévitable, alors que l'on peut supprimer adéquatement "l'erreur" correspondante? Il faut faire jouer l'essentielle distinction topologique de l'illusion et de l'erreur, et cela, à 3 niveaux : l'erreur logique, l'illusion et l'erreur transcendantales. L'erreur logique est défaut d'"adéquation" et est soumise au principe de contradiction. On peut même classer sous la catégorie d'erreur logique les erreurs dues à un défaut des sens: le daltonisme, par exemple, ou à un défaut de jugement (intelligence), ce que Kant appelle le discernement. L'illusion est illusion du "tout", de "l'un". Mais la raison, par la réflexion, peut éviter ce piège constitutif (l'abîme) et traduire ce défaut ontologique en concept problématique, nous garder sur le bord du rivage puisque "c'est parce que l'océan s'étend à perte de vue que nous parcourons le rivage" (Lebrun,1970). L'illusion est le jour de la raison et non sa nuit, aussi devons-nous, semble-t-il, la considérer comme une sorte d'infirmité ("vulgarité de nos sens", dit Kant) utile. Enfin, l'erreur transcendantale, celle qui peuple l'océan de choses en soi conçues comme connaissables, est une erreur évitable par la critique transcendantale. Cette dernière erreur a, au dire de Kant, constitué l'ensemble du verbiage métaphysique par l'indistinction

fondamentale de la chose en soi et du phénomène. L'illusion peut être entendue comme étant la connaissance objective par purs concepts, d'une totalité absolue. Il y a, bien sûr, *indétermination* mais plus fondamentalement l'indétermination de la raison *sur* soi.

C'est à cet aspect essentiel que touche la dialectique transcendantale, la détermination de la vérité dans les hauts niveaux de conceptualisation de l'esprit humain. Notons au passage que le problème du jugement conditionne encore la perspective des analyses. C'est ce que confirme en outre la *Logique* lorsqu'elle affirme que le seul lieu de la vérité ou de l'erreur est le jugement (Kant, 1970:58). En effet, demander à ce niveau comment est possible la vérité, c'est aussi se demander *qu'est-ce qui produit l'erreur* (Kant, 1970:59). "La sensibilité, dira Kant, ne peut faire naître l'erreur", ce qui ne l'empêche par contre pas de dire que l'origine de l'erreur réside dans l'"influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement (jugement)", ce qui revient à prendre le subjectif pour de l'objectif. Ce qui fait naître la confusion de la simple apparence avec le phénomène; par exemple, la mer en "apparence" sur-élevée ou la petitesse des astres: il y a une structure à l'apparence, c'est sa "nature" (Kant, 1970:60): elle réside dans la finitude même de l'homme. Alors que l'on peut conjurer l'erreur, l'apparence *demeure*. La seule solution réside dans la *détermination même de notre finitude*, puisque l'erreur parle quand nous laissons "notre propre penchant à juger et à décider là même où la limitation de notre capacité de juger et de décider ne nous donne pas le pouvoir de le faire" (Kant, 1970:60). La nature de l'erreur comprend donc et la fausseté et l'apparence à titre d'éléments essentiels (Kant, 1970:61): "aucune erreur n'est évitable dans l'absolu", alors que dans le relatif, il nous est possible de la conjurer. Aussi la "détection et la solution de l'apparence est [-elle du plus] grand profit" (Kant, 1970:62); c'est là "la reconnaissance de la force des raisonnements subjectifs de notre entendement" (Kant, 1970:62; 1971:74n). Voilà peut-être une force de gravité qui peut emporter le sujet. Besoin subjectif en effet,

le concept rationnel transcendantal n'est autre chose que le concept de la *totalité* des conditions pour un conditionné donné. Or, comme *l'inconditionné* seul rend possible la totalité des conditions, et qu'inversement, la totalité des conditions est toujours elle-même inconditionnée, un concept rationnel pur en général peut être défini par le concept de l'inconditionné, en tant qu'il contient le principe de la synthèse du conditionné (Kant, 1971:267;1985c:1198).

Voilà ce que met en jeu l'idée de *monde*. Pour cette idée de la raison, on retrouve une espèce de contradiction dans l'usage illégitime que Kant appelle maintenant sophisme. Cette contradiction va se développer en une série d'antinomies qu'il semble plus juste d'appeler des contrariétés (Kant, 1971:378-381,410;1974:128-130):

Lorsque nous appliquons notre raison non plus simplement pour l'usage des principes de l'entendement à des objets de l'expérience, mais que nous essayons d'étendre ces principes au-delà des limites de cette dernière, il se produit alors des propositions *sophistiques* qui n'ont ni confirmation à espérer, ni contradiction à craindre dans l'expérience et dont chacune non seulement est sans contradiction avec elle-même, mais trouve même dans la nature de la raison des conditions de la nécessité, et malheureusement l'assertion du contraire est de son côté fondée sur des raisons tout aussi valables et aussi nécessaires (Kant, 1971:335).

On ne peut pas dire que l'idée de monde ait pour objet le supra-sensible, son objet consiste plutôt dans la totalité du sensible qui est alors posée comme Supra-Sensible. "Le mot monde, au sens transcendantal, signifie la totalité *absolue* de l'ensemble des choses existantes et que nous avons seulement en vue l'intégrité de la synthèse (bien que ce ne soit proprement que dans la régression vers les conditions)" (Kant, 1971:334;1974:120sq). Le délire, appelons-le transcendantal, réside finalement dans la tentative d'atteindre le monde comme totalité absolue (Kant, 1971:328).

1.2 Dieu

L'idée de Dieu revêt chez Kant une importance toute particulière. Nous savons qu'elle achève le conflit cosmologique: elle semble en effet être un dépassement "de l'intérieur" de la cosmologie rationnelle vers le problème physico-téléologique. Sous ce concept de Dieu, Kant semble d'abord parler d'une chose ("cette dernière chose" Kant, 1971:419), mais il s'agit alors d'une chose d'une nature toute particulière.

L'exposé du problème de Dieu ne constitue pas une théologie; ce n'est pas non plus une histoire de la croyance en Dieu, ni une psychologie, mais plus profondément une *logique transcendantale de l'idée de Dieu*, attestation d'une topologie. En effet,

la raison ne l'a posée (l'idée transcendantale de Dieu) que comme le *concept* de toute la réalité pour en faire le fondement de la détermination complète des choses en général, sans demander que toute cette réalité soit donnée objectivement et qu'elle constitue elle-même une chose. Cette dernière chose est une simple fiction par laquelle nous réunissons et réalisons dans un idéal, comme dans un être particulier, le divers de notre idée, sans que rien ne nous y autorise et sans que nous ayons même le droit d'admettre absolument la possibilité d'une telle hypothèse. Il en est de même de toutes les conséquences qui découlent d'un tel idéal; elles ne concernent pas, non plus, la détermination complète des choses en général, l'idée seule étant nécessaire pour cela, et n'ont pas sur elle la moindre influence (Kant, 1971:419).

Dieu est une visée de perfection propre à la raison mais cet idéal, admis préalablement, n'est plus admis à n'importe quel prix. Considérons-le immédiatement comme un principe, et puisque la critique débouche sur son propre présupposé, il apparaît comme un principe de détermination complète, corrélation de la "possibilité totale", l'idée même de toute chose comme "chose unique", matière de tous les réels possibles. Par là, toutes les métaphysiques vont être mises au banc des accusés: *de quel droit?*

Comme idéal de détermination complète, Dieu n'est-il pas le plus déterminé? Oui parce qu'il

est le plus indéterminable: il est non pas idéal de détermination mais "l'idéal de toute détermination". Alors son plein d'être n'est-il pas son vide essentiel, son impossible intuition? Dieu est improuvable, parce que non déterminé par des prédicats intuitifs et par là, il va devenir fondement dernier²¹ du monde sensible. Il

doit être donné préalablement à toute possibilité; ainsi, de même que l'espace, il ne peut être pensé comme possible, mais comme donné. Or, l'espace n'est pas donné comme un objet en soi réel, mais comme une simple forme dans laquelle seulement les objets peuvent être intuitionnés; de même l'*ens realissimum* n'est pas à penser comme un objet, mais comme la simple forme de la raison pour penser dans sa détermination complète la différence de tout possible, donc comme idée; d'où il ne suit pas que l'objet de cette idée, en soi, soit réel (Kant in Lebrun, 1970:183).

Dieu demeure donc "pour nous" une *idée* qui n'accède pas à la certitude de "l'objet": nous n'avons pas d'intuition qui y corresponde; le concept demeure "vide". Mais Dieu apparaîtra malgré cela comme une idée nécessaire (transcendantale), inévitable. C'est à sa *nécessité* que répondra Kant en déterminant l'idée de Dieu comme un "principe". Ce concept absolument rationnel va apparaître en effet comme l'"idéal" d'unité synthétique de l'ensemble de ce qui existe; on le découvrira comme possédant un fonctionnement distributif et d'organisation: produire l'unité systématique inconditionnée, organisation, ordonnance fondamentale. Mais il demeure "idéal"; aussi, la totalité nous demeure-t-elle inatteignable comme ultime savoir: nous demeurons en état d'échec. On aurait envie de concevoir le monde comme une reproduction affaiblie (Kant, 1971:418) de l'idée de Dieu qui conserve toutefois toute la détermination, mais comme idéal. C'est un concept nécessaire qui réalise à un niveau éminemment supérieur la finalité suprême. Par conséquent

l'unité formelle suprême, qui repose exclusivement sur des concepts rationnels, est l'unité *finale* des choses, et l'intérêt spéculatif de la raison nous oblige à considérer tout arrangement dans le monde *comme s'il* résultait du dessein d'une raison suprême. Un tel principe ouvre, en effet, à notre raison

21 C'est-à-dire hypothétiquement nécessaire, *par symbolisme analogique*, ce qui ne veut pas dire, rappelons-le, "vraisemblable".

appliquée au champ des expériences, des vues entièrement nouvelles, qui nous font lier les choses du monde suivant des lois téléologiques et nous mènent, par là, à la plus grande unité systématique des choses [...]. Si nous nous en tenons à cette supposition, comme à un principe simplement régulateur, l'erreur même ne peut nous nuire" (Kant, 1971:476-477).

Ce plus haut concept générique, comme besoin de la raison, doit apparaître comme condition à l'élaboration systématique, et condition pour donner de la consistance aux catégories²². La détermination complète est le besoin d'insérer dans l'universalité "la plus totale" tous les prédicats possibles. Dieu est cette nécessaire régulation "en vue de l'entendement", fondement de l'unité systématique, sorte de synthèse structurelle de la substance et de la causalité, du moi et du monde, du cosmologique et de l'ontologique, de l'indéterminé et du déterminable, du je suis et du temps (Kant, 1971: 274-275), indissociable du Cogito, preuve qu'on a affaire avec Kant à une *théologie morale* plutôt qu'à une *morale théologique* (Birault, 1978:338sq). D'ailleurs, dira Kant,

il y a un Dieu, non comme âme du monde dans la nature, mais comme principe personnel de la raison humaine (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*), principe qui, comme idée d'un être saint, joint dans l'impératif catégorique du devoir la pleine liberté avec la loi du devoir [...] (Kant, 1986e:205).

Aussi, Kant a-t-il pu écrire encore: "Je ne dois même pas dire *il est* moralement certain que Dieu existe, etc., mais *je suis* moralement certain, etc [...]" (Kant in Birault, 1978:161).

Nous avons noté à propos des Idées leur indétermination à un premier niveau, mais que le second niveau implique lui-même la possibilité d'une détermination par analogie et enfin, au

22 "La raison pure nous fournit donc l'idée d'une psychologie transcendante (*psychologia rationalis*), d'une cosmologie transcendante (*cosmologia rationalis*), enfin aussi d'une théologie transcendante (*theologia transcendentalis*). La simple esquisse de l'une ou de l'autre des sciences n'est pas du ressort de l'entendement, qui ne saurait pas même la tracer en s'aidant du concours de l'usage logique le plus élevé de la raison, c'est-à-dire de tous les raisonnements imaginables, pour s'élever de l'un de ses objets (du phénomène) à tous les autres jusqu'aux membres les plus éloignés de la synthèse empirique; cette esquisse est uniquement un produit pur et véritable ou un problème de la raison pure" (Kant, 1971:274). Dieu apparaîtra comme le principe supérieur de la raison, fondant "problématiquement" l'horizon (Kant, 1971:461) des déterminations non de la science, mais du savoir rationnel (dont la science est un aspect).

troisième niveau l'idéal d'une détermination infinie. Le premier expose une indétermination par rapport à l'objet de l'idée qui demeure vide. Le second pose une détermination par rapport à l'objet de l'expérience (symbolisme analogique) et le troisième comme en une synthèse, expose l'idéal du *focus imaginarius*, l'idéal d'une détermination infinie par rapport aux concepts de l'Entendement. Les trois niveaux correspondent, selon Deleuze, aux trois aspects du cogito kantien, le *Je Suis*, le *temps* et le *Je pense* qui demeure vide (Kant, 1985b:667; Petitot, 1985:285), ce qui permet à l'auteur d'affirmer que les Idées comme pensées du Cogito sont les "différentiels de la pensée" (Deleuze, 1972a:220). Leur exigence même opère dans la "fêlure" où "s'inscrit la pensée", le temps.

Dans l'idée, nulle identification ni confusion, mais une objectivité problématique interne, de l'indéterminé, du déterminable et de la détermination (Deleuze, 1972a:220).

Si le moi est indéterminé, le monde déterminable et Dieu l'idéal de détermination, Kant comble-t-il la séparation, l'abîme, comme le suggère Deleuze? Nous ne le croyons pas, l'aporie reste ouverte jusqu'à nous (Benoist, 1980:306; Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:44).

Pour ce qui touche plus directement à la *Représentation*, le problème n'est pas tant de savoir si on en sort que de déterminer le sort qui lui est fait (Laruelle, 1989a:698). Si Kant retombe dans la Représentation quand le contenu de l'idée de monde se voit réduit soit à la régression, soit au noumène (Deleuze, 1972a:231), et que par là "nous échappe toujours [...] l'élément extra-propositionnel ou sub-représentatif exprimé dans l'Idée par le différentiel, sur le mode précis du problème" (Deleuze, 1972a:231), il nous semble toutefois que le problème est justement l'écart des deux registres, le "jeu de la différence", la nécessité de maintenir l'hétérogène (Petitot, 1982:146), le "problème".

D'ailleurs, à la différence de Descartes, Kant pose le temps comme la forme du déterminable:

Toute la critique kantienne revient à objecter contre Descartes qu'il est impossible de faire porter directement la détermination sur l'indéterminé. La détermination "je pense" implique

évidemment quelque chose d'indéterminé ("je suis"), mais rien ne nous dit encore comment cet indéterminé est déterminable par le *je pense* (Deleuze, 1972a:116).

Le "Cogito" kantien est position d'un indéterminé, le "je suis", d'une détermination, le "je pense" et d'un déterminable, le temps (ce que *je* deviens dans le *temps* par le *je pense*). C'est une sorte de configuration à trois moments dont on retrouve analogiquement la structure au niveau des idées; là aussi, une idée doit assurer l'aspect indéterminé de toute idée en général. Le moi est présenté comme l'idée indéterminée alors que le monde apparaît comme l'idée dont justement l'objet est présenté comme déterminable progressivement. Enfin, l'idée de Dieu présente les aspects essentiels de l'idéal de toute détermination par rapport aux concepts. Ainsi, il semble justifiable de dire qu'il y a un rapport analogique entre le je pense et l'idée (Deleuze, 1972a:218sq), chacun possédant trois niveaux, trois éléments de l'ensemble de la détermination (principe de la déterminabilité), soit l'idée entendue comme indéterminée (le moi), comme déterminable par rapport aux objets du monde (le monde) et enfin l'idée comme idéal de détermination absolue (Dieu), et que les trois preuves ontologique (*a priori*), cosmologique (*a posteriori*), et physico-théologique (*téléologique*) ont pour rôle d'assumer.

Mais posons la question du contenu de ce genre suprême (Deleuze, 1972a:218sq). Il contient, nous dira Kant, l'ensemble de toute la possibilité, mais celle-ci ne doit se réaliser que dans l'ordre de systématisation des synthèses, c'est-à-dire à ce niveau-ci, au fur et à mesure de toutes les disjonctions. Essayons, en effet, de mieux comprendre "comment la simple forme du raisonnement disjonctif appelle le concept rationnel suprême d'un *être de tous les êtres*" (Kant, 1971:274).

Dans le jugement disjonctif, nous considérons toute la *possibilité* comme divisée par rapport à un certain concept. Le principe ontologique de la détermination universelle d'une chose en général (de tous les prédicats contradictoires possibles, il en revient un à chaque chose) qui est aussi le principe de tous les jugements disjonctifs, a pour fondement l'ensemble de toute possibilité dans laquelle la possibilité de chaque chose en général est considérée comme déterminée. Ceci explique

quelque peu la proposition ci-dessus, à savoir que l'opération de la raison dans les raisonnements disjonctifs est, pour la forme, identique à celle par laquelle elle établit l'idée d'une totalité de toute réalité qui renferme en soi l'élément positif de tous les prédicats contradictoires (Kant, 1974:109-110n,109sq; 1968:95).

Kant propose ainsi un rapport essentiel et déterminant de l'idée de Dieu: la disjonction supérieure fonctionne à déterminer l'ensemble; c'est-à-dire que Kant tente de fonder un principe supérieur de la déterminabilité, de constituer par ses fonctions l'ensemble des déterminations complètes, et d'arriver ainsi à travers un ensemble progressif de syllogismes disjonctifs, à la détermination de l'objet par la détermination progressive des prédicats contradictoires.

Le concept universel d'une réalité en général ne peut pas être divisé *a priori* parce que sans l'expérience on ne connaît pas d'espèces déterminées de réalités comprises sous ce genre. La majeure transcendante de la détermination complète de toutes choses n'est donc pas autre chose que la représentation de l'ensemble de toute réalité; elle n'est pas simplement un concept qui comprenne *sous lui* tous les prédicats d'après leur contenu transcendantal, mais un concept qui les comprend *en lui*, et la détermination complète de chaque chose repose sur la limitation de ce *tout* de la réalité, puisque un peu de cette réalité est attribué à la chose tandis que le reste en est exclu, ce qui s'accorde avec le *ou* répété de la majeure disjonctive et avec la détermination de l'objet par un de ses membres de cette division dans la mineure. L'usage, par lequel la raison donne l'idéal transcendantal pour fondement à sa détermination de toutes les choses possibles, est analogue à celui suivant lequel elle procède dans les syllogismes disjonctifs (Kant, 1971:417-418).

L'idée de Dieu doit se retrouver dans la progression systématique des syllogismes: on peut toujours remonter à un genre plus vaste, à un objet théorique ultime qui intègre la totalisation rationnelle possible, qui se produit par soi et produit autre chose (idéal de détermination). Le savoir se constitue positivement par la négation réciproque des propositions qui se déterminent *dans le tout*. Le contenu ou la spécification d'un sujet se fait par différenciation à partir d'un maximum donné, le réel. Il s'agit toujours d'un réel dans le réel entendu comme l'indissolubilité des réalités (Kant, 1986e:196sq).

On peut affirmer que le principe idéal de tous les syllogismes disjonctifs est donc l'ensemble (idéal) de toute possibilité comme possibilité positive (Kant,1986e:205) et originaire, "le principe suprême du système de la raison pure dans la philosophie transcendantale, comme rapport réciproque des idées de Dieu et du monde"²³.

Ainsi l'ensemble ne saurait exclure les négations et les dérivations. Il y a une inséparabilité (idéale) des identités et des différences: le tout est une unité ultime et englobante. Ce concept acquiert de cette manière la détermination d'un être qui possède "souverainement et originairement" la singularité, *l'ens realissimum* (Kant,1971:421n). Il est en effet déterminé comme ce qui tire de soi sa propre possibilité et le principe même de toute possibilité et de toute existence. Dieu est le principe même de toute possibilité et de toute existence, le principe suprême de toute réalité et de toutes les déterminations de la réalité (Kant,1971:471,452) (dans son tout) et donc le principe même (comme principe d'intelligibilité théorique²⁴), de tous les raisonnements à travers la structure (processus) du syllogisme disjonctif. C'est à travers l'ensemble de toute possibilité (Dieu) que toute chose acquiert ses déterminations (ou A ou B). Comme Dieu est l'ensemble de toute possibilité, il se détermine lui-même (Kant,1971:421sq) comme objet et d'une détermination complète et de toute détermination.

L'illusion à ce niveau précis se produit entre la majeure et la mineure, dans le passage de l'ensemble d'une possibilité (concept de l'entendement) à l'ensemble de toute possibilité (concept de la raison). Ainsi, en une formulation qui n'est pas sans suggérer certaines analyses structurales de Cl. Lévi-Strauss (Benoist,1980:36,107), Kant écrira:

Bien que cet argument soit dans le fait transcendantal, puisqu'il repose sur l'insuffisance intrinsèque du contingent, il est

23 Dieu n'est donc pas, même analogiquement, la chose en soi "essentiellement négative".

24 Ceci inclut bien entendu le domaine des finalités et semble assurer le passage aux finalités pratiques (morale) (Kant,1986e:171).

cependant si simple et si naturel qu'il est conforme au sens commun le plus vulgaire, dès qu'une fois il lui est présenté. On voit des choses changer, naître et périr; il faut donc que ces choses, ou du moins leur état, aient une cause. Mais toute cause qui peut jamais être donnée dans l'expérience ramène, à son tour, la même question. Or, où placerons-nous plus justement la causalité suprême, sinon dans ce qui est aussi la *plus haute causalité*, c'est-à-dire dans l'Être qui renferme originairement en soi la raison suffisante de tout effet possible et dont le concept est aussi déterminé très facilement par l'unique trait d'une perfection infinie. Nous tenons donc cette cause suprême pour absolument nécessaire parce que nous trouvons qu'il est absolument nécessaire de s'élever jusqu'à elle et que nous n'avons aucune raison de remonter encore au-dessus d'elle. Aussi voyons-nous, chez tous les peuples, briller, à travers le polythéisme le plus aveugle, quelques étincelles de monothéisme auquel ils sont conduits non par la réflexion ou de profondes spéculations, mais seulement par une marche naturelle du sens commun s'éclairant peu à peu (Kant, 1971: 424)²⁵.

1.2.1 *Les preuves de l'existence de Dieu (Kant, 1971:421sq)*

Nonobstant ce pressant besoin qu'a la raison de supposer quelque chose qui soit capable de servir complètement de principe à l'entendement pour opérer la détermination entière de ses concepts, elle remarque tout de même beaucoup trop aisément ce qu'il y a d'idéal et de simplement fictif dans une pareille supposition pour qu'elle dût être persuadée par cela seul d'admettre immédiatement, comme un être réel, une simple création de sa pensée, si elle n'était pas d'ailleurs poussée par autre chose à chercher quelque part son repos dans la régression du conditionné donné vers l'inconditionné, lequel, en vérité, n'est pas encore, en soi et quant à son simple concept, donné comme réel, mais peut seul achever la série des conditions ramenées à leur principe (Kant, 1971:421).

25 Le passage d'un concept pluraliste, polythéiste à un concept d'unicité (Dieu, monothéisme) apparaît comme un progrès "évident" de la raison dont la prétention au savoir peut dorénavant faire "comme si" (Kojève): "En réalité, c'est par la raison qu'il convient de s'orienter et non par un soi-disant et mystérieux sens de la vérité ou une intuition transcendante qualifiée de croyance sur lesquels il serait loisible, sans le consentement de la raison, de greffer la révélation et la tradition" (Kant, 1978:76).

Disons d'abord qu'il y a une subreption qui est à la base des preuves de l'existence de Dieu, et qui consiste à donner pour une libre intellection ce qui est une "présupposition à laquelle nous sommes seulement *contraints*" (Lebrun, 1970:128sq)²⁶. L'*Opus Postumum* ajoutera qu'"on peut jurer par Dieu sans accorder son existence" (Kant, 1986e:256).

L'analyse de l'idée de Dieu semble bien, en effet, une opération "curative" et préventive: éviter les délires (Kant, 1985c:1211) qui en disent trop. La croyance rationnelle et les preuves sont fondées transcendantalelement dans une impulsion de la raison (spontanéité de la raison): penser un objet dans l'appartenance universelle. Il y a donc des questions transcendantales, "naturelles et nécessaires", auxquelles nous sommes en droit de formuler une réponse rationnelle *mais qui demeure transcendantale*, par des concepts purs: la réponse consiste en fait en une formulation *problématique*. Mais il nous est interdit de sortir de ce champ problématique, c'est-à-dire de le comprendre comme réel. C'est là, si l'on veut, une considération normative à l'analyse des preuves de l'existence de Dieu, l'exigence d'auto-limitation de la Raison (Kant, 1985c:1267-1268).

Par la nécessité d'une théorie de l'idéal transcendantal, d'une "référence nécessaire" à l'idée de Dieu, l'idée critique devient l'expression même d'une totalité problématique qui englobe des particularités de l'univers. Par là, les moments, liaisons, structurations doivent acquérir une détermination plus précise à travers le "tout".

Il va de soi que la raison, pour atteindre ce but [...] *ne présuppose pas l'existence d'un être conforme à l'idéal, mais seulement l'idée d'un être de ce genre*²⁷ afin de dériver, d'une totalité inconditionnée de la détermination complète, la totalité

26 C'est moi qui souligne. Il faut comprendre par là que nous sommes "contraints" à la "présupposition" de l'existence de Dieu; la subreption consiste à présenter cette contrainte comme un libre jeu de l'esprit. Voilà la preuve cartésienne ébranlée.

27 C'est moi qui souligne.

conditionnée, c'est-à-dire du limité. L'idéal est donc le prototype [...] de toutes les choses qui toutes ensemble, comme copies défectueuses [...] en tirent la matière de leur possibilité et qui, s'en rapprochant plus ou moins, en restent toujours infiniment éloignées (Kant,1971:418).

Le concept de Dieu acquiert donc par là ce que nous appellerons une fonction épistémologique par la résonance même de la rationalité du symbolisme analogique (Kant,1985c:1527). Aussi Kant peut-il dire que

Cet idéal de l'Être souverainement réel est donc, bien qu'il ne soit qu'une simple représentation, d'abord *réalisé*, c'est-à-dire transformé en objet, puis *hypostasié* enfin même, par un progrès naturel de la raison vers l'achèvement de l'unité, *personnifié* [...]; c'est que l'unité régulatrice de l'expérience ne repose pas sur les phénomènes eux-mêmes (sur la sensibilité toute seule), mais sur l'enchaînement de ce qu'il y a de divers en eux par l'entendement (dans une aperception) et qu'en conséquence l'unité de la suprême réalité et la complète déterminabilité (possibilité) de toutes choses semblent résider dans un entendement suprême, par suite dans une Intelligence (Kant,1971:421n).

Kant détermine d'ailleurs trois preuves qui sont à ses yeux fondamentales; il ne peut, pour lui, y en avoir d'autres (Kant,1971:425). Ainsi, "la première preuve est la preuve *physico-théologique* (téléologique), la deuxième, la preuve *cosmologique*, et la troisième, la preuve *ontologique*" (Kant,1971:425).

D'ailleurs, la preuve ontologique se présente comme une preuve *a priori*: elle prétend donner *a priori* le concept d'une chose. Cette preuve "contre-nature" loge à tort des choses dans le champ du supra-sensible. Elle prétend tirer l'existence de l'essence: l'être est nécessaire, donc il existe. Elle est un sophisme par le fait même qu'elle admet spontanément l'existence comme détermination et se permet de dire que *l'ensemble* de toutes les réalités contient l'existence.

Mais, l'existence, c'est quelque chose de donné hors du concept (Kant,1971:429). Si l'on peut dire qu'un concept varie selon les prédicats qui lui appartiennent, on ne

peut pas dire pour autant qu'il varie selon l'existence. Une seule chose peut déterminer l'existence, c'est la relation avec le contenu de l'expérience en totalité, avec l'ensemble synthétique de l'entendement; c'est dire que toute position d'existence implique nécessairement le temps et l'espace (qui sont d'abord des intuitions). Il y a en fait une irréductibilité essentielle (structurelle) du temps et de l'espace à l'ordre des concepts et un rapport entre deux types de relations, la relation spatio-temporelle et la relation conceptuelle, un rapport d'irréductibilité qui renvoie finalement à une irréductibilité entre les facultés d'entendement et de la sensibilité. Cela, Kant l'objecte autant aux rationalistes (preuve *a priori*) qu'aux empiristes: la différence entre mes facultés n'est pas une différence de degré mais une différence de nature. Le rationalisme déclare "sans analyse véritable" que ma sensibilité n'est qu'un "mode confus de représentation" qu'il me faudrait éclairer (Kant, 1971:237-238)²⁸. Cette pensée dogmatique affirme:

Il faut s'élever d'un commencement donné à un autre plus élevé, chaque partie conduit à une partie encore plus petite, chaque événement a toujours pour cause un autre événement au-dessus de lui, et les conditions de l'existence en général s'appuient toujours de nouveau sur d'autres, sans jamais trouver dans une chose existant par elle-même, comme être premier, de soutien ni d'appui inconditionné (Kant, 1971:360).

Quant à la preuve cosmologique, elle est une des deux preuves *a posteriori*; elle a pour point de départ l'expérience. Elle consiste en un sophisme (Kant, 1971:433) dont la majeure dit que si quelque chose existe, il doit aussi exister un être absolument nécessaire et la mineure: j'existe; la preuve conclut alors à l'existence d'un être absolument nécessaire. Elle va ainsi du contingent à une causalité "au-delà", supra-sensible. On pourrait parler en quelque sorte du débordement de la catégorie de causalité ou d'une transgression, d'une usurpation par rapport au champ de l'expérience "pour nous" possible. En effet, nous dit Kant,

28 La preuve *a priori* va servir d'éclairage à une raison paresseuse "plus habituée à descendre aux conséquences qu'à remonter aux principes" (Kant, 1971:360).

il n'y a [...] dans la philosophie transcendantale que les questions cosmologiques pour lesquelles on puisse exiger avec raison une réponse suffisante concernant la nature de l'objet, sans qu'il soit permis au philosophe de s'y soustraire, en présentant une obscurité impénétrable, et ces questions ne peuvent avoir rapport qu'à des idées cosmologiques. En effet, l'objet doit être empiriquement donné et la question ne porte que sur sa conformité avec une idée [...]. Les idées cosmologiques ont seules cette propriété qu'elles peuvent supposer comme donnés leur objet et la synthèse empirique qu'exige le concept de cet objet, et la question qui en résulte ne concerne que le progrès de cette synthèse, en tant qu'il doit renfermer la totalité absolue, qui n'est plus rien d'empirique puisqu'elle ne peut être donnée dans aucune expérience (Kant, 1971:366).

D'ailleurs, cette preuve n'apparaît que comme une "autre version de la preuve ontologique" (Kant, 1971:434; Lebrun, 1970:133), preuve qui établit l'identité de l'être nécessaire et de l'être suprême (preuve *a priori*), la déduction de l'existence à partir de l'essence (le concept de l'être suprême est le seul dont l'objet doive exister nécessairement):

Ainsi, cette preuve que certains appellent cosmologique et pourtant transcendantale (parce qu'elle admet un monde existant) et qui, néanmoins, comme elle ne conclut rien à partir de la nature d'un monde, mais conclut seulement, *a priori* à partir de la présupposition du concept d'un être nécessaire, donc d'un concept pur de la raison, peut être versée au compte de l'ontologie, cette preuve, comme la précédente, s'écroule dans son néant (Kant in Lebrun, 1970:133).

Les deux preuves sont inaptes à conclure: on ne sait pas en quoi l'être nécessaire est Dieu. C'est la finalité qui semble devoir assurer le lien de la preuve cosmologique à la preuve ontologique qui est un échec par l'impossibilité affirmée devant laquelle notre "nature" se trouve, impossibilité à déterminer adéquatement la nature de l'être suprême et partant la nécessité d'un tel concept.

1.2.2 Retour sur la finalité

Il reste la preuve finaliste qui est la preuve du sens commun, et qui a le grand avantage de partir de quelque chose de donné et de déterminé. Elle constate un ordre et une harmonie dans les choses mais affirme contre l'empirisme vulgaire que cet ordre et cette harmonie ne peuvent avoir leur cause dans les choses mêmes: il existe donc un Dieu artiste, architecte, mécanicien. Le concept de Dieu-architecte est, selon cette preuve, la seule manière de poser l'adéquation d'un quelque chose de déterminé à l'idée de Dieu²⁹. Mais il y a un passage de l'idée pure à son implication dans la réalité spatio-temporelle: un Dieu créateur doit-il faire partie de la série comme premier membre essentiel? Et qu'est-ce que cette idée de fin? Nous ne pouvons pas dire en tout cas qu'elle soit une idée pure de la raison car elle possède un objet déterminé dans l'espace et le temps. Ce ne semble pas non plus être un concept de l'entendement, lequel constitue l'essence de son objet, mais *une problématique de la raison*. Ce concept de fin est plus spécifiquement (comme les idées) régulateur³⁰: aussi Kant écrit-il qu'

il faut bien avouer, pourtant, que si jamais nous devons nommer une cause, nous ne pouvons pas ici procéder plus sûrement qu'en suivant l'analogie avec des oeuvres intentionnelles de ce genre (arts, science), les seules dont les causes et le mode de production nous soient connus. La raison ne saurait se justifier à ses propres yeux, si elle voulait passer de la causalité, qu'elle connaît, à des principes d'explications obscurs et indémontrables, qu'elle ne connaît pas (Kant, 1971:444).

Sa spécificité semble consister dans le fait qu'il nous permet de constituer par la

29 Sur le fait que cette preuve se ramène finalement à la preuve ontologique: Kant, 1971:445-446.

30 "L'usage hypothétique de la raison, qui se fonde sur des idées admises comme concepts problématiques, n'est pas, à proprement parler, *constitutif*, c'est-à-dire qu'il n'est pas de telle nature qu'à juger selon toute rigueur, on en puisse déduire la vérité de la règle générale prise pour hypothèse. Comment veut-on savoir, en effet, toutes les conséquences possibles qui, dérivant du même principe, en prouvent l'universalité? Cet usage n'est que régulateur, c'est-à-dire qu'il sert à mettre autant qu'il est possible, de l'unité dans les connaissances particulières et à *rapprocher* ainsi de la règle de l'universalité" (Kant, 1971:455).

réflexion un objet qui n'est ni empirique ni pur, mais un quasi- intelligible. En effet, s'ils sont compris à travers les finalités, tous les mécanismes se fondent dans une organisation, il y a comme une sorte de convergence de l'ensemble des séries causales hétérogènes vers une unité d'organisation. L'idée de fin présente ainsi les aspects d'une dérivation de l'idée de Dieu et apparaît par là comme régulation et co-adaptation - nous pensons au rapport entendement-raison - "en vue" de la réflexion sur les choses. A partir de là, on peut déterminer analogiquement un aspect de l'idée de Dieu en se rappelant l'avertissement de l'*Opus Postumum* que c'est l'homme qui unit les concepts de Dieu et du Monde: "Les idées sont des principes subjectifs de la faculté de pensée, non fictifs, mais conçus et créés par nous. Dieu n'est pas l'âme du Monde" (Kant,1950:17). L'idée de Dieu n'est pas une hypothèse (Kant,1950:146) - ce serait trop affirmer par rapport au principe de l'expérience, usurper le "droit" - mais plus profondément l'idée de penser l'ordre du monde en une unité systématique; j'ai besoin d'un tel concept "*comme si*" il m'était possible d'atteindre une telle représentation de l'unité systématique en plus de "penser" les "choses en tant qu'organisées", en les rattachant "à la pensée d'une production intentionnelle" (Kant,1985c:1195)³¹.

On établit ainsi en conformité avec la raison, un lien causal de l'ordre naturel (entendement) du monde: Dieu est le "genre suprême"³² commun aux espèces puisqu'il n'y a pas d'espèces connues, suffisantes à mon besoin de rationalité; notons toutefois que l'idée de Dieu n'a de *sens* qu'en dehors de l'expérience. On pourrait parler d'une "application métaphysique" (Lebrun) du concept de causalité: l'ordre de la nature m'apparaît "comme divin". Mais il ne s'agit pas simplement d'une "cause"

31 Sur le caractère essentiel de la troisième *Critique* comme unité du système, unité des deux philosophies et l'affirmation qu'il n'y a pas de contradiction mais maintien des deux ordres, théorique et pratique: Kant,1985c:1287.

32 "De ce principe dérive cette conséquence immédiate: *datur continuum formarum*, c'est-à-dire que toutes les différences des espèces se limitent réciproquement et ne permettent pas de faire un saut de l'une à l'autre mais seulement d'y arriver en passant par tous les degrés inférieurs de la différence qui seuls offrent un passage de l'une à l'autre" (Kant,1971:461-462).

même métaphysique, mais plus profondément *d'un auteur du monde*: plus que la structuration fondamentale des essences, il y a *une finalité essentielle*³³. Nous atteignons l'*anthropomorphisme subtil* recherché. Des lois téléologiques sont nécessaires à la compréhension du "tout", c'est-à-dire de ce qui ne peut être qu'une unité formelle supérieure et systématique. Il y a non seulement des causes mais des causes finales. Il n'y a pas de contradiction alors entre la notion fondamentale de nature et celle de lois téléologiques; le tout ne peut pas être qu'un pur mécanisme, il y a plus et plus essentiellement: une finalité qui nous demeure symbolique:

Le principe de la finalité symbolique dans la constitution des créatures organiques et notamment vivantes est à la raison ce qu'est pour elle le principe des causes productrices relativement à tous les changements dans le monde. Lorsqu'on considère comme dépourvue de fin quelque partie que ce soit d'une créature *qui adhère avec constance à un genre*³⁴, c'est comme si l'on admettait que quelque chose dans le monde ait été produit sans cause (Kant in Lebrun, 1970:231-232).

Les suppositions téléologiques nous mettent donc en présence du préalable (la causalité n'est pas qu'un pur enchaînement). L'unité systématique garde donc comme téléologie naturelle la perspicacité du problématique. Il faut comprendre que le concept de finalité garde chez Kant une application *essentielle* dans le domaine de la raison théorique même si une des applications importantes de ce concept touche au *plan pratique*: les fins d'une liberté essentielle. De cette façon, un sens profond - ce serait résoudre l'aporie, combler l'*abîme du Sujet* - des idées transcendantales semble bien déboucher sur la raison pratique et à ce compte, leur contenu devient la détermination pratique (Kant, 1985b:716sq) (orientation, régulation) qu'elles acquièrent

33 Sur le plan de la causalité "nous avons besoin d'un être premier et suprême [...] favorable aux exigences de la raison dans l'économie des principes [...] avantageux, au point de vue de l'extension de l'usage de la raison au milieu de l'expérience, parce qu'une pareille idée nous dirige vers l'ordre et la finalité [...]" (Kant, 1971:442; 1985c:901, 1160, 891). Rappelons une fois de plus que la finalité, loin de constituer un problème secondaire, apparaît plutôt comme l'*aporie* essentielle du criticisme. Sur l'analogon de la vie: (Kant, 1985c:1166; Petitot, 1985:30sq; 1982:143). C'est d'ailleurs ce que dit Delamarre lorsqu'il écrit que la *troisième Critique* cherche son équilibre (in Kant, 1985c:1530, 903n1).

34 C'est moi qui souligne.

en fonction de la morale, c'est-à-dire un domaine non spéculatif (Kant, 1985b:734-735), ce qui ne brise nullement l'unité du système, au contraire, ce dernier appelle plutôt ce type de solution³⁵. Ainsi, le savoir débouche sur le devoir-être (Kant, 1985b:781-782,799)³⁶. La finitude manque de *lumières naturelles*; la raison pourrait bien en être un trop de clarté:

Comme il n'y a pas de fin au discours, tant qu'on n'arrive pas à la cause véritable de l'illusion, qui peut même surprendre les esprits les plus raisonnables, et que la résolution de toute notre connaissance en ses éléments [...] n'est pas en soi de valeur médiocre, qu'elle est même un devoir pour le philosophe, il n'était pas seulement nécessaire d'examiner en détail, jusque dans ses premières sources, tout ce travail de la raison spéculative, quelque vain qu'il soit; mais, de plus, comme l'apparence dialectique n'est pas ici seulement illusoire quant au jugement, mais aussi quant à l'intérêt que l'on prend au jugement, qu'elle est par là aussi attrayante que naturelle et qu'elle restera toujours telle dans l'avenir, il était prudent de rédiger en quelque sorte, dans tous les détails, les actes de ce procès et de les déposer dans les archives de la raison humaine, pour éviter à l'avenir de semblables erreurs (Kant, 1971:485).

Dans le sens de ce que définira la seconde *Critique*, l'absence de lumières naturelles (Kant, 1985b:786-787) et *a fortiori*, l'incontournable de l'impensé en nous,

on peut voir en détail dans la *Critique de la raison pure* comment, dans l'usage spéculatif de cette faculté, il est possible de résoudre cette dialectique naturelle et d'éviter l'erreur que cause une apparence d'ailleurs naturelle. Mais la raison dans son usage pratique n'est pas mieux lotie (Kant, 1985b:739).

Voilà réaffirmée l'abîme du Sujet, l'échec de la *Représentation*; n'est-ce pas là le sens même de la déduction transcendantale, comme le montre Laruelle: "science [...] des limites de l'usage *a priori* de nos connaissances; elle dé-limite donc l'apparence

35 Les catégories, rappelle Kant, forment une "pensée déterminée du supra-sensible" (Kant, 1985b:780).

36 D'une indétermination théorique à une détermination pratique (Kant, 1985b:770-771). De la liberté comme des autres idées "aucun entendement humain ne parviendra à sonder [...] leur possibilité; mais aussi, aucun sophisme n'ôtera jamais à l'esprit de l'homme, même le plus ordinaire, la conviction qu'elles ne sont pas de vrais concepts" (Kant, 1985b:771).

et l'illusion des jugements transcendants" (Laruelle, 1989a:696)³⁷, et met en échec la Représentation (Laruelle, 1989a:698).

2.0 *Le symbolisme analogique : l'impensé de l'ontologie classique*

Il faut se placer dans la perspective d'une ontologie de la finitude pour bien saisir que le concept de Dieu, substrat classique aux essences, ne peut plus être défini que comme le vide essentiel d'une raison métaphysique. Il faut comprendre ici que Kant n'a pas éliminé le concept de Dieu mais que la référence théologique (appui) est dorénavant inséparable de la fonction théorique (visée). D'où, par exemple, l'examen dans la dialectique de la deuxième antinomie *dynamique* et du maintien dans sa solution des deux termes d'une contradiction inscrite au cœur même de la raison.

Il faut se rappeler que la cosmologie rationnelle cherche à remonter dans la raison suffisante (causalité) d'une contingence à une "cause nécessaire", une nécessité de type intelligible (Kant, 1971:526). Le monde est son objet dans la mesure seulement où il a une cause première et absolue. Bref, cette cosmologie a comme centre véritable la théologie. Voilà pourquoi, selon Kant, la seule preuve qui traduit l'ontologie classique est la preuve ontologique, Dieu étant, plus que la causalité, la réalité. C'est dire qu'aux yeux de Kant, si la causalité, comme cela s'exprime chez Leibniz par le *principe de raison suffisante* que Kant a dû modifier (Kant, 1968:32sq), constitue la clause principale, cette clause repose sur une législation sous-jacente qui l'escamote, un principe de réalité qui n'a rien d'un *principe d'expérience* autre que fantasmé (Kant, 1985c:1153), et enfin l'existence absolue considérée comme un prédicat aux choses et donc, une fonction principielle qui usurpe la fonction principielle de l'espace et du temps (Philonenko, 1969:123sq, 81sq). Ce que sont les choses présuppose toujours le système absolu de toutes les réalités possibles, ou bien que toute réalité déterminée résulte d'une "limitation" de l'*omnitudo realitas*. Voilà que les vérités sensibles sont des demi-vérités, la sensibilité, de l'intelligible confus (Kant, 1971). Anthropol-

37 "Le rélos du transcendantal est rempli par la Déduction et c'est le réel" (Laruelle, 1989a:697).

morphisme par excellence, la raison ne prend pas la mesure de ses projections (*focus imaginarius*); on pense alors la réalité absolue comme une détermination totalement et absolument libre de toute négation, donc "comme une pure individualité": penser le monde comme existence nécessaire sous un principe d'individualité réel, voilà l'idéal inconscient d'un anthropomorphisme (Kant, 1985c:1296-1299, 1267-1268):

Objectivement, nous ne pouvons pas établir la proposition: il existe un être intelligent originaire; mais nous pouvons nous contenter de l'établir subjectivement pour l'usage de notre faculté de juger dans sa réflexion sur les fins de la nature, qui ne peuvent être pensées selon aucun autre principe que celui d'une causalité intentionnelle d'une cause suprême (Kant, 1985c: 1195-1196)³⁸.

On peut dire en gros que l'ontologie pense les objets en général, les choses en soi comme la matière propre de la pensée. Il n'y a bien sûr pas d'expérience propre à son horizon puisque le sensible s'y voit disqualifier.

La nature est réduite à un principe intérieur, "intelligible", le principe même de la possibilité interne. Les sciences rationnelles ne font pas de différence entre entendement, sensibilité et raison (Deleuze, 1972a) (l'intuition chez Descartes est intellectuelle et la sensibilité au principe de l'erreur), non plus qu'entre synthèse, totalisation et affection. Puisqu'une connaissance peut se démontrer par principe, elle est onto-logique; le principe de l'*omnitude realitas* est l'individualité divine (Kant, 1950:186sq), l'archétype d'où découle toute réalité comme limitation (Kant, 1985b:764, 765), donc onto-théologique.

Plus modeste, Kant pense plutôt la finité comme principe de limitation³⁹ non de la réalité, c'est déjà trop, mais d'une réalité subordonnée au principe de l'expérience (usage immanent),

38 "Vermessen est un mot excellent [...] à cette catégorie appartiennent la plupart des jugements, par lesquels on prétend louer la sagesse divine, en lui supposant dans ses oeuvres de création et de conservation des intentions qui en vérité doivent honorer la sagesse propre du raisonneur" (Kant, 1985c:1177n).

39 D'où la nécessité de distinguer bornes et limites: Kant, 1985c:1183, 1193, 1199; aussi Rivelaygue in Kant, 1985c:1548n, 1199n.

ce qui n'exclut nullement, sans en usurper le fondement, d'en dépasser le principe dans un usage non restrictif (régulateur, moral) (Kant, 1985b:666), mais *comme si*. L'ontologie classique, dépassant les modalités du comme si, d'un usage immanent à un usage transcendant, prétend donc que pour toute connaissance, on peut trouver la règle inconditionnée qui la conditionne. Onto-logique, il lui *apparaît* possible d'établir la nécessité d'une connaissance objective de la même manière que l'on établit la nécessité d'une conclusion; une valeur ontologique sous-tend la logique. Tel est le défaut de l'indistinction *topo-sémantique*, logique et transcendantale et par conséquent l'impossibilité de prendre en compte la possibilité même des choses. D'accord, dira Kant, pour les exigences logiques, mais nullement pour le glissement à une prétention objective: "être" n'est pas un prédicat réel. D'ailleurs, seule la preuve morale a la capacité de suppléer à la preuve physico-téléologique (Kant, 1985c: 1291sq, 1293-1294); le théologique ne vaut que dans son usage pratique (Kant, 1985c:1295), ce qui ne veut pas dire que le théologique clôt le système, "l'unique argument qui conduit à un concept déterminé de l'objet de la théologie est moral [...] on se sert ici de Dieu [...] seulement dans un but pratique" (Kant, 1985c:1295). Dans l'analyse de l'idée de Dieu, la *preuve ontologique* doit être refusée parce que, à ce niveau comme à tous les niveaux de la raison humaine, toute preuve acceptable ne saurait être que "synthétique *a priori*"; or elle prétend, c'est son aberration, être une preuve et qui plus est, nous donner "une chose" par pur concept *a priori*. Et comme l'indique la thèse de la *quatrième antinomie*, la raison ne saurait par contre s'épargner de conserver le concept de Dieu; finitude oblige. C'est ce que rappelle adéquatement Lebrun:

L'idée d'une compréhension naturelle doit combler le défaut de la théorie quand elle est insuffisante et ne garde de son origine théologique que l'irréductibilité au savoir d'entendement, trace d'une *exigence*⁴⁰ à laquelle l'entendement se soumet de mauvais gré (Lebrun, 1970:176).

L'équivoque, au contraire, n'est pas abolie par là: l'idéal a beau être un Dieu vide, "la critique ne renie pas [pour autant] l'idée de rationalité dont vivait la tradition qu'elle détruit"

40 C'est moi qui souligne.

(Lebrun,1970:181). Puisque l'homme doit vivre l'apparence, la théologie non abolie, plutôt définie maintenant comme *transcendantale*, se voit attribuer une tâche négative: elle doit nous rappeler *l'absence essentielle de toute détermination en Dieu*; il devient positivement "l'idéal" de toute détermination. Mais à un idéal incombe une tâche si l'on ne veut pas succomber aux abysses d'une raison paresseuse⁴¹; même s'il y a une visée fondamentale, la rationalité du "comme si" lui attribuera *une détermination "analogique" et théorique*, c'est-à-dire une "spécification" (Kant,1971:460). Ainsi, il opérera comme l'idéal de toute visée déterminative et donc comme l'idéal de toute pratique scientifique, c'est-à-dire par la détermination exhaustive des éléments de l'expérience sur le fond du substrat idéal (analogique), et d'une unité (ordre et finalité) systématique. On pourra ainsi, à travers le syllogisme disjonctif (Kant,1974:109sq,109n1;1950:5,162) (syllogisme des spécifications exhaustives, Dieu en est le principe: Kant,1971:415, 417sq,420) opérer les déterminations *comme si*⁴² la totalité était en soi donnée, *comme si* Dieu était une unité absolue, *comme s'il* y avait non seulement un ordre du monde mais une finalité inscrite au sein même de la nature. Le syllogisme disjonctif réalise en effet la co-intégration des éléments parce qu'il pose la possibilité essentielle (raison métaphysique) d'opérer une détermination exhaustive par "délimitation" à l'intérieur d'un ensemble donné, comme "communauté à l'intérieur d'un tout" et non "unité du tout" (Lebrun,1970:183). On parlera de division comme coordination, *mais* avec l'idée que *l'ens realissimum* contient "en lui": "La détermination totale de chaque chose repose sur la détermination de ce tout de la réalité, lorsqu'un peu en est accordé à la chose alors que le reste en est exclu" (Kant in Lebrun,1970:183).

Il ne s'agit pas d'un tout "composé", "dynamique", mais d'une solidarité originaire en un: chaque partie n'est déterminée que par le tout et les réalités sont données conjointement.

41 Un rapport certain est maintenu avec l'ontologie classique. Ce n'est pas en effet parce que Kant naturalise une déterminante qu'il en est pour autant séparé; le contraire eût été absurde. C'est d'ailleurs justement à cause de la possibilité permanente des illusions qu'est maintenue la théologie transcendante. "La religion dans les limites de la simple Raison" est un titre éloquent.

42 Syllogisme disjonctif, comme si: Kant,1971:436,440,469. "Détermination complète": Kant,1971:415. Sur le "systématique": Kant,1971:440,454,456,471.

C'est dire que les réalités s'intègrent dans l'*ens realissimum* "compris comme infinitude non divisible". Lebrun fait d'ailleurs remarquer que le problème est en fait de "penser l'infinitude comme ensemble". En effet, le point de vue de Kant, c'est explicite dans la logique, est celui "de l'extension"; c'est dire qu'il faut qualifier le sujet, c'est-à-dire le poser dans la partie d'une sphère ("figure imaginaire", Lebrun) dont on a retranché le reste: "Les connaissances s'excluent réciproquement, mais, par là, pourtant, elles déterminent dans le tout la vraie connaissance, puisqu'elles forment toutes ensemble le contenu entier d'une unique connaissance donnée" (Kant in Lebrun, 1970:187). La sphère est donc "disjonctive", c'est-à-dire qu'on y circonscrit une partie positive de la sphère en tant que comprise comme *méthode*. Le sujet acquiert ses qualités en ce que la sphère disjonctive pose son contenu en opérant des différenciations. C'est ce que Lebrun appelle le processus d'"abstraction différenciante": "Le contenu n'est pas le plus grand réel mais il est au moins ceci dans le réel", "l'ombre en elle-même n'est rien mais elle est inséparable de ce qu'elle assombrit" (Lebrun, 1970:190). Si le tout se systématisé, c'est à travers une sphère "métaphysique". Et si Dieu est déterminé comme le principe du syllogisme disjonctif, il ne s'agit pas là d'un principe logique, mais plutôt d'un principe *métaphysique*: Dieu est l'être "vide"⁴³ à l'intérieur duquel, "comme idéal", on opérera les disjonctions. L'infinitude est alors déterminable comme ensemble et horizon problématique "pour nous".

Kant oppose donc aux formalités théologiques de l'onto-théologie une logique problématique du "comme si", cherchant par là à fonder en droit ce à quoi la raison ne peut échapper. Une éventuelle compréhension du champ du supra-sensible n'est pas exclue, mais l'essentiel demeure la nécessité "pour nous" d'établir un travail sur les significations de l'onto-théologie classique auxquelles la raison ne semble pas pouvoir échapper. Cette compréhension ne semble pas toucher à l'objet tel qu'il est en soi, mais plutôt à la détermination même de ce qui le rend incontournable. Et comme l'exprime aujourd'hui R. Debray avec un ouvrage au titre plus qu'évocateur, *Critique de la raison politique*:

43 Non pas en soi mais pour nous. Il en sera ainsi du cogito qui le soutient.

L'esprit de l'idéologie religieuse fait aujourd'hui d'assez curieux pieds de nez au rationalisme naïf, faute que ce dernier se soit donné une théorie des corps. S'il n'y avait que des images dans les miroirs ou que des idées dans les têtes [...] (Debray, 1981: 161).

2.1 Transcendentalisme veut dire structuralité

Le sens de la *Critique* révèle alors, en tant que doctrine positive de l'effectivité de l'objet, les visées d'une *anthropologie positive* et *objective*: la détermination structurelle de tout rapport de vérité. Dorénavant, après ce regard sur l'impensé, l'apport ontologique ne pourra être déterminé que par un rapport nécessaire avec les données de l'expérience. Aussi est-il indiqué de parler d'épistémologie structurelle. *L'expérience* est en effet plus que le simple ramassis des données hétérogènes sans visée préalable, puisqu'elle *est la visée même d'une subjectivité pure en tant que possibilité constituante*: elle signifie le rapport élémentaire de l'entendement pur et de la sensibilité, rapport dans lequel les catégories, par le schématisme transcendantal, déterminent les liaisons de l'objectivité en prenant *comme fin l'objet* et ses niveaux de détermination; l'objectivité scientifique y puise ses constituantes. On peut dire que par là, les vieilles alternatives classiques qui laissaient, naïvement ou par paresse, en suspens le problème de leur possibilité, sont dépassées. L'expérience ne peut consister qu'en l'unité même des perceptions et des synthèses que l'imagination et l'entendement y opèrent. On pourra même spécifier le rapport double qu'effectue la raison dans sa liaison avec l'expérience. Dans un premier temps, puisqu'elle peut être définie négativement comme ce à quoi il manque l'expérience (Granel, 1970:102), elle fonde alors un horizon nécessaire comme celui-là même de ses illusions, qu'elle peuple de choses en soi. Mais dans un deuxième temps et à cause même de cette fêlure ontologique, structurelle, qui opère en elle (la nécessité de l'inconditionné), elle pourra alors positivement orienter l'expérience dans la perspective d'une systématisation, voire, d'un usage pratique. Ainsi, l'épistémologie vise plus que la seule connaissance, elle vise l'intégration de la connaissance à l'intérieur de l'unité du

savoir⁴⁴ que doit constituer l'anthropologie transcendantale [...] loin donc de s'inféoder à la science, non plus que de se "conclure" dans la théologie.

Précisons tout de suite que cette épistémologie vise certes l'objectivité, mais une objectivité fondamentale, mieux, la représentation définie de la relation sujet-objet et une détermination intelligible de l'être, détermination problématique, et *a fortiori* la détermination de l'action de la finitude humaine dans le monde, comme semblent l'indiquer les conclusions aux analyses des idées transcendantales (Kant, 1971:438sq).

Le criticisme se comprend alors à l'intérieur d'une perspective de fondation en droit de la discursivité humaine; il s'inscrit comme réflexivité fondamentale et, plus globalement, il fonde une science du savoir problématique qui dévoile et découpe des horizons comme *champs virtuels* de questionnement. Le criticisme formule ainsi problématiquement des questions et spécifie la méthodologie fondamentale liée à notre *finitude*. Un nouvel ordre de légalité est donc recherché, par-delà tous les savoirs empiriques, et dans lequel ceux-ci doivent cependant pouvoir s'intégrer.

2.1.1 Critique veut aussi dire "réglage" (Lebrun)

Pour Kant, le langage d'intériorité de l'ontologie classique masque l'objectivité et le dynamisme des méthodes. Il n'y a pas, nous rappelle Kant, de chose en soi "derrière" les choses ou d'essence "à l'intérieur" des choses: le dualisme chose en soi-phénomène établit un cadre de fausses déterminations qui interdisent à l'objectivité réalisée de se révéler à elle-même et peut-être surtout à la métaphysique de convenir comme savoir aux horizons de l'expérience possible et aux conditions de l'objectivité et de déterminer les substrats "réels" à la compréhension du supra-sensible.

44 Nous entendons par savoir la métaphysique pour laquelle la philosophie doit préparer la structuration (Kant, 1974: 38; 1968: 13, 19, 26-27; 1950: 175; 1971: 395-396, 563-565).

Ainsi esquissé, le problème kantien apparaît être la mise en question par la raison de ses propres syntaxes (Lebrun) et cette fondation problématique révèle une tension essentielle (en ce qu'elle constitue l'essence même de ses ouvertures), tension de l'ontologie et de ce qui, à travers la découverte des objectivités régionales (les sciences qui assurent une objectivité de "fait") doit constituer une rationalité de droit⁴⁵. Le problème nous apparaît donc être celui de savoir comment les concepts ontologiques vont se déterminer dans une fonction épistémologique, critique. Il ne s'agit pas seulement de définir et découvrir l'objectivité mais, plus profondément, de fournir les conditions d'accomplissement à travers le dévoilement des conditions de possibilité de l'expérience. On pourra ainsi comprendre le criticisme comme méthodologie fondamentale, préalable à tout déploiement discursif et pratique. En effet, comment poser le rapport de l'expérience à ce qui échappe à toute expérience mais est nécessité par la nature même de notre finitude? Comment par exemple, poser le rapport de l'entendement comme lieu de la vérité dans ses catégories aux idées de la raison (puisqu'elles constituent en fait l'horizon de l'ontologie classique)? Kant va donner une solution, de notre point de vue intermédiaire: le symbolisme analogique (Kant, 1968:35-36; 1950:63; 1985c:1297).

2.2 *La détermination topologique de la raison : l'illusion n'est pas circonstancielle*

Si, en effet, la finitude essentielle de l'homme suppose - parce que nécessité - l'idéal, on comprendra alors que le "pour nous" incessant des *Critiques* constitue dans l'intention du philosophe de Königsberg une tentative d'inversion systématique des concepts⁴⁶. Mais ne

45 Ainsi, les sciences régionales doivent pouvoir acquérir le savoir de leurs propres significations.

46 En fait, tout se passe comme si la raison était atteinte d'un besoin maladif de vérité: c'est un paradoxe. Un besoin de vérité (vacuité de la raison) produit des fausses vérités, un peu comme on se noie parfois à vouloir se sauver. Le remède va consister dans la détermination négative et ensuite régulatrice des illusions nécessaires.

doit-on pas entendre par là que Kant se situe en-dehors de l'ontologie classique? En fait, le concept même de criticisme nous interdit de l'envisager ainsi. Nous l'avons dit plus haut, si Kant s'oppose à toute la tradition, il n'en hérite pas moins. Le recours à l'analogisme⁴⁷ semble vérifier cette impuissance que Kant attribue à la nature même de notre raison: les analogies sont en effet nécessitées par la finitude même de la raison: sa vacuité profonde fait fonctionner en elle un désir d'intelligibilité auquel elle ne semble pouvoir échapper. La topologie de la raison révèle la perpétuation historique de ses tentatives de systématisation à laquelle, au dire de Kant, il fallait bien apporter non seulement une explication, mais aussi une permanente orientation curative. D'où l'affirmation essentielle de deux domaines hétérogènes, leur maintien en ce qui est plus qu'une systématisation: un véritable système (Kant, 1985c:928-929).

Voilà pourtant que

l'illusion transcendantale n'en est pas dissipée pour autant, mais elle est repérée. Le "comme si" qui est source de cette illusion est redressé: la phrase dialectique fait comme si elle réfère à des phénomènes, la critique exige qu'elle réfère à des "comme si" phénomènes. C'est-à-dire à des symboles (Lyotard, 1983: 191).

Ainsi, l'analogisme fonde-t-il, parce que déjà effectif, un idéal de point de vue, "un point de vue du spectateur", mais cette fois, fondé "en droit" parce que déterminé dans l'horizon de notre finitude comme problématique. Dorénavant, il ne sera pas vécu inconsciemment comme la possibilité d'un rapport réel au supra-sensible, mais plutôt défini idéalement comme la nécessité vide de faire "comme si". Puisque le *comme si* fonctionne déjà, mais inconsciemment, la relève exige d'autant plus son utilisation. Finitude oblige. "Il est ici au plus haut point nécessaire, pour prévenir un facile malentendu, de remarquer que d'abord

⁴⁷ On pourrait qualifier le criticisme d'idéologie du retrait, d'une tentative de neutralisation. En ce sens, Kant se contenterait de mettre des "bornes" pour éviter les excès d'une raison trop humaine. Mais trop conscient des abysses de la raison, voire de l'insociable socialité (Lapierre, 1989:1711) et du besoin, il a posé des limites toujours-déjà transgressées, mais sémantiquement réglementées. On autorisera des soleils de théâtre, mais on s'assurera contre les coups de soleil. Sur l'*analogie*: Kant, 1985c:1203-1205,1273.

nous ne pouvons *penser* les propriétés de l'être suprême que par analogie" (Lyotard, 1983:191).

2.2.1 *La croyance est un fait de raison*

Nous ne pourrions pas éviter l'aspect pratique dont Kant ne cesse lui-même de nous rappeler qu'il est essentiel, non seulement parce qu'il faut éviter le fatalisme (Kant, 1985b:731; 1985c:925), mais parce que l'homme, bien que sur un mode qui échappe au théorique⁴⁸, est considéré comme *fin en Soi*. C'est là une croyance (Kant, 1985b:762) à laquelle la *troisième antinomie de la raison pure* a souscrit, l'idée d'une causalité nouménale (Kant, 1971:397sq; 1985b:730-731; 1985c:930, 1201-1202), la nécessité de comprendre l'homme sous les deux aspects d'une nature (Kant, 1985c: 1233-1234, 1238, 1255), mais aussi d'une causalité qui échappe à l'intuition, la "liberté" (Kant, 1985b:734). Deux ordres hétérogènes dans l'unité (Kant, 1985b: 739sq, 771sq) de la raison (Alquié in Kant, 1985:808, 814). Il faut parler d'unité de l'oeuvre aussi, sur la base de la théorie des antinomies de la raison pure, contrairement à ce que croit Grondin (Grondin, 1989:88sq). Le criticisme articule l'unité de la détermination catégoriale de l'expérience et de l'indétermination théorique du registre supra-sensible; ce dernier registre est cependant l'objet d'une double détermination indirecte, sous le mode analogique et celui d'une détermination pratique (Kant, 1985b:770). Sort-on pour autant du *comme-si*? Ce dernier est-il une manière de transiger avec l'ordre d'une nature que le mystère enveloppe, ou bien saute-t-il

48 Ainsi, la fameuse phrase de la *seconde préface* de la *Critique de la raison pure*, qui affirme la *nécessité d'abolir le savoir pour laisser une place à la croyance*, par trop interprétée comme la preuve d'un autre ordre, comme si Kant n'avait pas, *sémantiquement et topologiquement* réglé la question par une aporie: l'hétérogénéité radicale des deux ordres, là où on oublie qu'il a fallu "abolir" pour "laisser une place" (Grondin, 1989:102), comme si Kant avait reculé devant l'anthropologie que par ailleurs il mettait en place. Sans doute l'enjeu est de taille: la valeur du théorique, ce que le criticisme vient saper. Nous ne croyons donc pas que la *Critique* rabaisse le théorique mais bien plutôt que le criticisme en est la contre-épreuve. En un sens, il faudrait dire que Kant laisse les plaies ouvertes, qu'il consacre le règne de l'aporie, non de la théologie (Grondin, 1989:92). Regardons l'*Opus Postumum*: Dieu et le Monde (Kant, 1986e:191-192) ne sont-ils pas des propositions réglémentées? "Les affaires de croyance ne sont pas pour autant des *articles de foi* [...]" (Kant, 1985c:1279n; 1297).

trop aux yeux que le problème est la difficulté d'assurer son destin, dont on nous dit qu'il n'est pas pré-destiné par nature (Delamarre in Kant, 1985:1547-1548)? Mais n'est-ce pas là la difficulté essentielle de la liberté humaine dont on peut se demander si elle est autrement que "comme si"? Et cela d'autant que

savoir pourquoi dans notre nature s'est trouvé le penchant à des désirs accompagnés de la conscience de leur vacuité, c'est là une question anthropo-téléologique. Il semble que, si nous ne devons pas être déterminés à l'utilisation de nos forces, jusqu'à ce que nous soyons assurés de la suffisance de notre faculté pour les productions d'un objet, ces forces demeureraient en grande partie inutilisées [...] Cette mystification inhérente à de vains souhaits n'est ainsi que la conséquence d'une bienfaisante disposition de notre nature (Kant, 1985c:932n).

Autant de difficultés à opposer au fatalisme une liberté de l'esprit, cela, et dans des termes non cartésiens, marque bien une difficulté plus profonde, ce qui est un euphémisme, mieux, une aporie essentielle: l'abîme du sujet (Petitot, 1985:74sq), peut-être l'obligation du *als ob*. Voilà pourquoi il ne faut surtout pas penser la liberté kantienne sous les termes d'une "trop moderne" résurgence du sujet cartésien, mais bien plutôt comme "un but pratiquement nécessaire de la volonté rationnelle pure, laquelle ici ne *choisit* pas, mais obéit à un commandement inflexible de la raison [...]" (Kant, 1985b:782).

Revenons à l'idée de Dieu. Elle est un idéal nécessaire, l'idéal d'un point de vue, l'exigence théorético-pratique⁴⁹ du déploiement de la totalité systématique.

Ce que j'appelle *idéal*, paraît encore plus éloigné de la réalité objective que l'idée, et, par là, j'entends l'idée non pas simplement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire considérée comme une chose singulière déterminable ou tout à fait déterminée par l'idée seule (Kant, 1971:413; Delamarre in Kant, 1985:1527).

49 "La possibilité de penser, du moins sans contradiction, la coexistence des deux législations et des facultés qui en relèvent dans un même sujet a été démontrée par la *Critique de la raison pure*" (Kant, 1985c:928, 857, 923-924; aussi, 1985b:687, 771sq).

Elle est donc le "prototype à la détermination complète de la copie (Kant,1971:414). Dieu, en tant que *concept suprême* (Kant,1971:452), "représente" alors non pas une hypothèse mais la nécessité de penser l'ordre du monde (Lebrun). Cette référence "indispensable" constitue ce que nous avons appelé plus haut une objectivité à un deuxième niveau, objectivité non fondée dans l'expérience sensible, objectivité posée par les exigences de la raison pure dans sa vacuité. Cette objectivité ne peut alors être représentée que "symboliquement" par des idées.

Il y a comme un jeu de schématisation transcendantal, un jeu d'illustration: le schématisation va en effet fournir sur la base d'une *analogie* (Kant,1985c:935; Belaval,1982:39sq), avec les images du créateur, de l'architecte..., l'illustration d'un procédé d'unification systématique, et Dieu est cette garantie d'un procédé totalisant, pensée du tout compris comme "système organique et non comme un ensemble désordonné" (Kant,1971:558).

Pour être réalisée, l'idée [de Dieu] a besoin d'un *schème*, c'est-à-dire d'une diversité et d'une ordonnance des parties qui soient essentielles et déterminées *a priori* d'après le principe de la fin. Le schème qui [...] résulte d'une idée (où la raison fournit *a priori* les fins et ne les atteint pas empiriquement) fonde une unité *architectonique*. Ce que nous appelons science ne peut se fonder techniquement, en raison de l'analogie des éléments divers ou des applications contingentes de la connaissance *in concreto* à toute sorte de fins extérieures arbitraires, mais architectoniquement, en raison de l'affinité des parties et de leur dérivation d'une unique fin suprême et interne, et son schème doit contenir, conformément à l'idée, c'est-à-dire *a priori*, l'esquisse (*monogramme*) du tout et sa division en parties et le distinguer sûrement, et suivant des principes, de tous les autres (Kant,1971:558-559).

C'est là que va jouer l'*analogie*.

L'*analogie* conclut de la ressemblance *particulière* entre deux choses à la ressemblance *totale*, selon le principe de *spécification*: des choses d'un genre entre lesquelles nous connaissons beaucoup de points d'accord, s'accordent aussi sur les autres points que nous connaissons chez quelques individus de ce

genre, mais que nous ne percevons pas chez les autres [...] L'analogie étend les *propriétés données* d'une chose à un plus grand nombre de propriétés de *cette même chose* [...] *plusieurs en un* (qui sont également en un autre). C'est ainsi par exemple que l'argument en faveur de l'immortalité, tiré du développement complet des dispositions naturelles en chaque créature, est un raisonnement par analogie (Kant, 1970:144).

Ainsi, par exemple, on détermine un individu (Kant, 1971:553) sur la nécessité théorique d'une ressemblance significative, avec un individu d'un genre donné; on totalise les propriétés du genre mais il faut fixer les critères de l'identité générique qui va nous permettre de passer d'une similitude insuffisante à un *idéal* de similitude totale. C'est dire par là qu'il faut rapporter *la mesure du "monde sensible"* à un entendement et à une volonté suprême, comme on rapporte l'horloge à l'horloger (Kant, 1968:36), le vaisseau à l'ingénieur et le régiment au colonel (Kant, 1974:146).

Une connaissance de ce genre est une connaissance par *analogie*, mot qui ne signifie pas, comme on l'entend ordinairement, une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais une ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables. Grâce à cette analogie, il reste un concept de l'être suprême suffisamment déterminé *pour nous*, quoique nous ayons laissé de côté tout ce qui pourrait le *déterminer* absolument et *en soi*; car nous le déterminons pourtant relativement au monde et, par conséquent à nous; or, il ne nous en faut pas plus (Kant, 1974:146-147).

Il s'agit bien d'une "opération" "appelée symbolisation du concept" (Kant, 1968:35) dans laquelle on établit symboliquement une représentation de l'objet dans un rapport de cause à conséquence (Kant, 1968:35). Alors

nous n'attribuons en propre à l'être suprême aucune des propriétés *en soi* par lesquelles nous pensons des objets de l'expérience et nous évitons ainsi l'anthropomorphisme *dogmatique*⁵⁰, nous attribuons ces propriétés cependant à son rapport avec le monde, en nous permettant un anthropomor-

50 Sur le problème de l'anthropomorphisme: Kant, 1968:145,146,148,153; 1950:79.

phisme *symbolique* qui, en fait, ne concerne *que le langage*⁵¹ et non l'objet lui-même (Kant, 1974:146).

Voilà que Kant dit explicitement l'importance du langage, la nécessité d'un réglage sémantique. L'anthropomorphisme est trop présent (Kant, 1985c:1198, 1267-1268) pour qu'il ne soit pas l'indice d'une articulation - Kant parlera de "visée" - *symbolique*. "Si je veux *penser* un être suprasensible (Dieu) comme intelligence, cela ne m'est pas seulement permis d'un certain point de vue sur l'usage de ma raison, mais c'est aussi inévitable" (Kant, 1985c:1297).

Ainsi, le symbolisme réorganisé comme constitution transcendantale ouvre-t-il la voie à un déplacement du *Sujet* et de la *Représentation*, comme si le sujet, par le jeu de l'imagination se voyait excentrer par la Représentation (Court, 1989:640); et nous rejoindrions par là - nous l'avons vu - une certaine naturalisation chez Lévi-Strauss et même Lacan (Benoist, 1980:107, 112; aussi Debray, 1981:273sq).

Le symbole d'une idée [...] est une représentation de l'objet selon l'analogie, c'est-à-dire selon un rapport à certaines conséquences qui est le même que celui que l'objet entretient pour son compte avec ses propres conséquences, en dépit du fait que les objets eux-mêmes sont d'espèce toute différente [...] (Kant, 1968:36).

On pense donc les conséquences (Kant, 1968:35) "comme si", attribuant dans la *relation* le rapport de *causalité* (Kant, 1971:444-445, 448-449; 1985c:1274n) aux modalités propres à la raison comme *projection*. Aussi la raison pense-t-elle le monde à l'horizon d'une cause première, puisque l'inconditionné est exigence interne; elle pose ainsi un Dieu artiste, architecte, créateur, par *analogie*. Kant rapatrie Dieu comme ce que notre époque appellera "objet mental", ce qui "n'est pas loin (surtout dans l'*Opus Postumum*) de l'intériorisation et de la subjectivation de Dieu, du devenir anthropologique de la théologie, dans lequel s'achèvera la mort de Dieu [...]" -

51 C'est moi qui souligne. Ceci semble appuyer l'idée du travail de signification. Preuve supplémentaire de l'importance du langage chez Kant.

(Nancy, 1985:24). Voilà la conquête que constitue, sur le terrain de l'onto-théologie, le décentrement même du rapport Homme-Dieu par une topologie qui place Dieu à l'horizon d'une raison dont l'exigence implique la prise en compte de l'intérêt (Grondin, 1989:93-94). L'idéalisme transcendantal touche les fondements mêmes du *réalisme ontologique*. On atteint par là une compréhension symbolique de la rationalité du monde posé comme un tout, sorte d'idéal ontologique que "je" pose moi-même *comme si* (Kant, 1974:146-147,149, 1985b:645,756; 1985c:1217,1265) je pouvais en parler à partir d'un "point de vue" extérieur et parler du rapport de cet entendement suprême au monde sensible (totalité de la nature: Kant, 1971:449-452) comme d'un rapport déterminable: je réalise l'idéal de détermination. En fait, on ne pense pas Dieu, *mais le monde*, et Dieu est théoriquement défini comme le principe nécessaire à ce rapport de compréhension. Disons ainsi que la catégorie de causalité réalise alors l'idéal ontologique comme dans une application métaphysique et tout de même *de droit: elle réalise la perspective métaphysique de la raison comme si cela était possible*. Dieu devient le schème suprême, le principe de l'unité systématique idéale. Concept vide, "il peut servir de métaphore" (Lebrun, 1970:227).

2.3 *La raison métaphysique : la reprise de l'ontologie classique*

Nous avons parlé plus haut d'application théorético-pratique, c'est bien parce que d'abord le niveau pratique réalise les idées et les engagements de Kant; mais la perspective théorique intègre un aspect de la valeur pratique, sans se la subordonner (Kant, 1985b:716-717,780-781)⁵². Ainsi à une conception mécanique succède une conception finaliste (Kant, 1950:54, 55,57; 1985c:876sq; Alquié, 1985:811). Kant essaie alors de penser et l'ordre du monde et la finalité sur le modèle de l'organisation (Kant, 1971:558)⁵³. C'est bien ce que suggère la perspective de *l'appendice à la dialectique*: si la raison nécessite l'unité systématique de la

52 On affirmera la suprématie de la *raison pratique* (Kant, 1985b:754-755). Le problème est de déterminer cette suprématie.

53 Idéal de sagesse sans anthropomorphisme: Kant, 1985c:1176.

nature, celle-ci doit être posée selon des lois téléologiques. L'analyse des idées transcendantales débouchait d'ailleurs sur l'idée physico-théologique ou téléologique: c'est *comme si* la fiction (Kant, 1971:419) réalisait les causes finales au niveau de l'expérience, *comme si* par Dieu, la nature l'avait voulu ainsi. Le principe d'unité demeure *problématique* (Kant, 1971:455-474; 1974:156; 1950:39,54,150; 1985c:1209sq). Kant ne cherche pas la cause des phénomènes, *l'analogie* sert plutôt de perspective heuristique pour en comprendre les possibilités.

On comprendra par là que pour sortir la raison de l'ontologie classique, Kant va chercher les conditions de détermination du systématique dans des problématiques, ce qui démontre que le champ de sa solution n'est pas situé au-dehors du champ de l'ontologie. Sans doute y a-t-il pour Kant une visée naturelle de l'être; les catégories sont des "prédicats ontologiques". Et il pense l'objectivité et les systématisations dans les termes mêmes de cette visée. L'équivoque de la première *Critique* semble confirmée par le besoin de Kant de préciser et confronter ses concepts dans l'esthétique (Lebrun, 1970:235). Parce qu'il est indissociable de l'univers de l'ontologie classique, et donc d'une formulation ontologique, son problème devient celui d'une problématisation des horizons (concepts) de la métaphysique classique: échapper par la constitution d'une méthode⁵⁴ aux pièges des *idéologies* dans la perspective des possibilités mêmes du discours. *L'épistémologie transcendantale* se définit alors comme épistémologie de l'expérience possible, autant de ce qui la constitue que de ce qui l'excède⁵⁵. *L'analytique transcendantale* est en effet la décomposition d'une structure d'unification (la subjectivité transcendantale⁵⁶) unifiant le sujet et l'objet dans l'horizon même de leur

54 C'était déjà le problème de la *Dissertation de 1770*.

55 Ce qui va nécessiter une rupture dans les significations produites, ce que nous avons appelé avec Lebrun "réglage sémantique".

56 Qui n'est définie comme subjective que négativement, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une donnée matérielle et sensible mais une forme et un acte: elle est positivement objective, par ses productions. Ce qui est un aspect de la détermination pratique. A ce sujet, Grondin, 1989:93sq.

déploiement, *l'expérience* en son unité⁵⁷. Naturaliser, c'est neutraliser.

Kant constitue par là le savoir des éléments "en vue" de l'analyse des visées totalisatrices de la *raison métaphysique*. Aussi, la méthode se détermine-t-elle préalablement aux méthodes et aux contenus a) par la constitution réflexive du temps et de l'espace et des catégories comme méthodes immanentes à la subjectivité transcendante (Philonenko) constituant par là, dans et par l'unification de l'expérience, et l'objet et le sujet; b) par l'intégration de cette méthode réflexive à l'ensemble des savoirs, par la révélation même de sa nécessité: l'exposé dogmatique doit s'imposer par la révélation des insuffisances propres à l'ontologie et aux savoirs qu'elle "distorsionne". La critique prend ainsi l'aspect d'une *perspective clinique* (Lebrun). Si elle fonde en quelque sorte une critique de la confusion, ce que l'on entend généralement par "extension négative", c'est en effet moins en vue d'un nouveau savoir que pour l'élimination permanente des fausses solutions ("inévitables") qu'une raison déraisonnable a tendance à perpétuer. La méthodologie transcendante ne produit nullement un autre champ, un autre lieu ou une autre dimension bien qu'elle puisse apparaître ainsi aux "esprits égarés" (Kant, 1959) ou aux "âmes pieuses" (Kant, 1985c:1175). Le transcendantalisme doit être vu au contraire comme une pensée de la différence (Kant, 1971:238, 296Bn, 460, 462, 564-565; 1968:39-40). En résumé, Kant explore l'achèvement du classicisme par la visée profonde d'une détermination exhaustive des possibilités, des conditions à toute expérience (c'est le vœu de la préface de la seconde édition de la première *Critique*); cette "exploration" se fait par un lent et laborieux travail de significations dont la tension signalée conditionne les élaborations, et fonde l'achèvement mais non le dépassement. Si Kant a tout mis en place, s'il échappe à l'onto-théologie, il est impuissant à en transgresser l'horizon. Voilà qui nous autorise à parler d'aporées constitutives du criticisme.

Il faut contester toute interprétation restrictive: Kant vise plus qu'au renforcement des sciences de la nature et plus que la simple élaboration d'une visée de l'être. C'est toute la

57 "Mais, il n'y a objectivement qu'une expérience et s'il est parlé *d'expériences*, celles-ci ne sont à considérer que comme des représentations de l'existence des choses, représentations reliées subjectivement dans une série continue de perceptions possibles" (Kant, 1980:72).

métaphysique qui est problématisée dans la tension même de son langage (ontologie classique) et des significations découvertes (sciences régionales) à travers la détermination de la finitude. C'est en effet la finitude même de l'*humaine nature* qui rend nécessaire à la métaphysique de se chercher comme science.

La solution kantienne apparaîtra ainsi comme intermédiaire, surtout au regard de la systématisation hégélienne qui lui succède. Entre des hypothèses fluides et incontrôlables qui frisent l'ineffable, lieux des fausses déterminations, et des explications réductrices et sommaires, des sous-déterminations, entre un sur-naturel loufoque et une sur-causalité, Kant fonde l'horizon intermédiaire de la méthode en regard même de la finitude (Kant, 1971:366-367,369,378,442,509) qui la constitue comme le corrélat de ses impuissances: entre théisme et athéisme, il faut parler de *sous-alimentation des principes* et puisque finalement les deux présupposent ou une totalité *a priori* (Kant, 1971:379-380,477) ou une régression (positive ou négative) à l'infini, on déterminera la nécessité transcendantale de l'un et la catégorialité immanente de l'autre; puisque l'apparence est née d'une interprétation spontanée, on répondra par la nécessité contrôlée des distinctions⁵⁸. Tel est le sens d'une opération topologique:

Comme nous ne pouvons connaître qu'une partie de ce monde, [...] nous pouvons bien, de l'ordre, de la finalité et de la grandeur que nous y trouvons, conclure qu'il a un Auteur *sage* [...] mais non que cet auteur possède l'omniscience, la toute bonté [...]. On peut très bien admettre aussi qu'on est autorisé à combler cette lacune inévitable par une hypothèse permise et tout à fait raisonnable [...]. Toutefois, ce ne sont pas là des *conclusions* susceptibles de nous rendre fiers de nos lumières (Kant, 1985b:778).

58 On parlera d'instruction négative: Kant, 1971:491-492. Aussi, de "solution critique": Kant, 1971:380; 1974:130-131,145,150). La tension s'exprime entre autres choses par l'utilisation ("nécessité") paradoxale de l'*ens realissimum*: le concept de Dieu est déterminé négativement comme absence de détermination en vue des béances de la "théophanie", comme chien de garde, contre justement toute déclinaison sur son existence (Lebrun) mais *conservé*: la tension demeure justement parce qu'elle est au sens strict "demeurée" par la rationalité même qui la soutient (finitude), inévitable (Kant, 1985b:760-761,775-777).

CHAPITRE III

LE COGITO DÉINVESTI

Notre esprit n'a pas, comme au bord de la mer, dans les plaines, sur les montagnes, la joie de s'étendre sur le monde, mais le bonheur d'en être séparé.

Proust, Les plaisirs et les Jours

1.0 La crise du cogito

Nous avons montré tout au long de cette lecture de Kant en quoi il minait les fondements de l'ontologie classique, et à quelques reprises, comment il éclaboussait le cogito cartésien. Il reste à préciser le déplacement dont le "sujet" est l'objet, thème d'une *révolution copernicienne*, et que la "maîtrise" qui s'établit à l'horizon du projet cartésien subit ici une réduction qui, sous certains plans, n'a rien à envier aux philosophies du "soupçon" (Nietzsche in Sojcher, 1972:297), et constitue l'"aporie générale du Ich Denke" (Lyotard, 1985:221).

Des trois idées, celle du Moi apparaît comme la plus immédiate, la plus sensible; c'est une *apparence*. Elle touche au problème du cogito, à la distinction du "je pense" et du moi pur. Il faut remarquer que l'idée de moi a un rapport avec la catégorie de substance, elle doit conditionner l'attribution de la catégorie de substance. C'est d'ailleurs par là que va apparaître la première illusion de la raison, peut-être la plus profonde illustration des béances du sujet cartésien.

L'esthétique transcendantale nous apprend que le temps et l'espace sont des formes, le temps forme de l'intériorité, et l'espace, de l'extériorité. Comme formes pures de l'intuition, espace et temps appartiennent à notre structure. Il est, selon Kant, non moins *naturel* que je me perçoive comme corps apparaissant à l'extérieur que comme âme apparaissant à l'intérieur. Plus justement, il est dit que le corps et l'âme sont deux apparitions corrélatives, l'une dans la forme de l'extériorité, l'autre dans la forme de l'intériorité. Il n'y a pas pour le philosophe deux sortes de "choses", mais des *représentations* qui renvoient également au "Je pense" comme activité d'un sujet à la fois réceptif-passif et spontanéité. Je ne peux me connaître que comme phénomène du sens interne (forme du temps) et comme phénomène du sens externe (forme de l'espace). Ces deux formes sont complémentaires et inséparables, elles sont jumelées dans leur différence; si bien qu'en vertu de la structure du "Je pense" comme détermination qui ne s'exerce que sous la condition du temps comme forme du déterminable, il se révèle que la connaissance que j'ai de moi comme phénomène du sens interne n'a aucun privilège sur la connaissance complémentaire que j'ai des objets extérieurs. Comme le dira *L'Anthropologie*, "le sens interne n'est pas l'aperception pure [... mais] une

conscience de ce que l'homme *éprouve* [...] le rapport des représentations dans le temps [...]" (Kant, 1979:421).

Les deux formes sont "pour nous" les deux aspects de notre réceptivité. La connaissance extérieure est plus immédiate que celle du phénomène interne. C'est dire que nous nous connaissons comme être en rapport avec l'extériorité par la passivité même de notre sens externe qui marque l'*existence réelle* au-dehors de nous. Et c'est bien ce que précise l'importante *réfutation de l'idéalisme*: ce qui fonde la conscience de soi, par suite sa connaissance, ne peut être conçu que comme un élément extérieur à notre conscience. Si le temps doit être considéré comme un cadre de détermination, l'espace apparaît comme son référent essentiel, substrat permanent des déterminations de la conscience. On pourra ainsi parler de l'immédiateté de l'extériorité et de la médiateté de l'intériorité.

C'est donc dans les objets externes que le permanent doit être trouvé, sous le nom de substance. La réfutation [...] dirige cet argument contre l'idéalisme problématique de Descartes: il n'y a pas de détermination empirique de la conscience de soi qui ne présuppose une substance permanente, et celle-ci n'est possible qu'"au moyen d'une chose hors de moi, et non au moyen de la *représentation* d'une chose extérieure à moi". Il s'ensuit que la détermination de mon existence dans le temps prouve l'existence des objets dans l'espace (Lyotard, 1985:221).

En une véritable intentionnalité, le sujet s'épuise "dans sa relation à l'objet" comme le dit M. Henry (Henry, 1989:52-53), thèse qu'il tient sans doute de Tran Duc Thao "dans son livre désormais "historique" sur la Phénoménologie husserlienne" où il

dénonçait la fragilité, voire même, l'inutilité du sujet kantien. Confrontant le transcendantal husserlien et le transcendantal kantien, Thao écrivait: "L'étude du sujet chez Kant passait par l'intermédiaire de l'objet. Les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement avaient été dégagées par une analyse des *conditions de possibilité de l'objet*: la signification transcendantale en était immédiatement garantie; mais il serait difficile de dire pourquoi on s'obstinait à les attribuer à un sujet (Birault, 1978:296).

1.1 Substance et permanence dans le temps

L'analyse de la notion de substance soulève un problème philosophique de taille. Contrairement à ce qu'ont cru des philosophes avant Kant, notre connaissance des corps extérieurs est plus immédiate¹ que celle de l'âme, ce qui semble être un des éléments établis par l'analytique, et en particulier la *réfutation de l'idéalisme* (Kant, 1971:205sq).

Kant détermine la notion de substance comme cet élément *permanent* que rencontre notre conscience subjective dans son appréhension du monde. La substance est ainsi conçue comme le substrat essentiel des données sensibles; elle possède par le fait même une signification intuitive caractérisée comme la présence permanente dans l'espace. La substance apparaît ainsi comme la catégorie qui signifie un "quelque chose", substrat "extérieur" à toute détermination. Mais il n'y a pas de sens à se demander ce qu'est ce quelque chose hors de l'application aux phénomènes².

Nous devons d'abord remarquer que le *Je pense* est posé par Kant comme une "condition logique de la connaissance" (Philonenko, 1969:234), alors que *par nature* nous sommes portés à le poser comme une réalité saisissable *a priori*, c'est-à-dire en-dehors de l'expérience. La critique démontre qu'on ne peut "prouver *a priori* que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples [... qu'] ils comportent inséparablement avec eux la personnalité, et qu'ils ont conscience de leur existence séparée de toute matière" (Philonenko, 1969:234). En effet,

1 Nous ne disons pas par là qu'il y a un "pur rapport" d'immédiateté; il y a au moins médiation par la forme pure de l'espace. C'est un aspect de la réfutation de l'idéalisme. Kant cherche à rompre avec une conception mystique qui voit l'âme "derrière", "en deçà"...

2 "De même, quelque chose est appelé "substance" dans le phénomène quand une intuition est déterminée par rapport à la catégorie substrat-inhérence; si j'appelle "simple" cette "chose dans le phénomène" ainsi constituée, j'entends par là que son intuition est bien une partie du phénomène, mais qu'elle ne peut être divisée". (A244). La chose (Ding) nommée "substance" n'a donc rien à voir avec le "quelque chose" (etwas) qui est le sens transcendantal de la catégorie et que je suis forcé de mentionner quand je parle de *quelque chose* appelé "substance". Le quelque chose renvoie à une autre dimension ontologique, mais, pour moi, ne signifie rien: "Je ne sais réellement rien dire de plus que: c'est quelque chose". L'*ousia* n'est donc qu'un mot vide de sens, *c'est-à-dire qu'il marque une place vide*" (Lebrun, 1970:105n15; aussi Philonenko, 1969:208).

nous n'avons un rapport à la réalité que par les conditions de notre sensibilité; même plus, "la possibilité de l'expérience est ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*" (Kant,1971 in Philonenko,1969:240). Contrairement à l'ontologie classique, l'expérience n'est pas que le complément de la possibilité logique et la pensée n'enveloppe pas le réel. C'est là tout le problème de la *réfutation de l'idéalisme*.

Le "Je" n'est pour Kant que la simple forme de la conscience (Kant,1971 in Philonenko,1969:241); s'il s'agit de le déterminer concrètement, il faut le poser en relation avec le sens interne, c'est-à-dire dans le temps. Lorsque Kant définit le Je pense comme la condition suprême de toute pensée et qu'il le rapporte de manière indiscutable à une réalité "hors de nous", il signifie par là qu'il est "inséparable du divers qu'il conditionne". C'est alors de la manifestation de la spontanéité de l'entendement qu'il s'agit, de cette légalité fondamentale (analytique transcendantale) qui est condition du divers qu'elle unifie. Le "Je pense" se rapporte à l'existence qui exprime dans sa nécessité une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une *perception*. Celle-ci se rapporte à quelque chose de réel, "hors de nous", comme le démontre clairement la *réfutation de l'idéalisme*. "La conscience dans le temps est liée nécessairement à la conscience de la possibilité de cette détermination de temps" (Kant,1971 in Philonenko,1969:254-255) et "toute détermination de temps ne peut être perçue par nous qu'au moyen du changement dans les rapports extérieurs (du mouvement) relativement à ce qu'il y a dans l'espace de permanent [...]" (Kant,1971 in Philonenko,1969:255); pour cela, notre esprit exige la permanence donnée dans l'intuition "sous le concept d'une substance", c'est-à-dire de la "matière" (Kant,1971 in Philonenko, 1969:255)³:

Les conséquences sont extrêmes: mon existence indéterminée ne peut être déterminée que *dans le temps*, comme l'existence d'un phénomène, d'un sujet phénoménal, passif ou réceptif *apparaissant dans le temps*. Si bien que la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement

3 Le permanent sous le concept de substance est la matière.

comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit Je, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. Commence alors une longue histoire inépuisable: je est un autre, ou le paradoxe du sens intime (Deleuze,1972a:116;Deleuze,1986:67-68).

Connaître une existence et même la sienne nécessite une référence à la forme du sens externe: cette détermination est effective en ce qu'elle constitue "pour nous" une conscience immédiate de quelque chose hors de nous. La permanence va être exigée pour définir et situer l'existence dans le temps; on pourrait dire que la substance est déterminée ainsi comme le substrat empirique du temps même, c'est-à-dire qu'elle rend possible toute détermination du temps. Kant, comme le souligne F. Marty, pose clairement le rapport

temps et détermination catégoriale: tous les phénomènes, du fait de leur appartenance au temps, sont rapportés à quelque chose de permanent; comme la seule considération du temps ne suffit pas à fonder en nécessité le rapport à ce permanent, il faut faire intervenir la catégorie de substance (Marty,1980:84).

La première *analogie de l'expérience* (Kant,1971:177sq) montre que la permanence est une objectivité déterminée par l'entendement, *par la catégorie de substance*, en vue de la construction de l'expérience et de la détermination de l'existence dans le temps⁴. Le permanent est par essence extérieur, déterminé par la catégorie qui n'est pas constitutive mais "régulatrice". "La permanence [...] est moins un rapport que la base de tous les rapports" (Marty,1980:84), sorte de détermination qui permet nos représentations sous la forme du temps. La substance va apparaître par là comme le substrat essentiel (elle représente le "temps en général"⁵) qui détermine tout ce qui appartient à l'existence.

Il n'y a pas deux types de réalité, l'une intérieure, l'autre extérieure, sauf au "sens

4 La conscience de soi ne peut construire le permanent dans le temps, il n'y a rien de permanent dans l'intuition interne.

5 "C'est la substance" qui est le substrat fondamental et "dont Kant peut dire qu'elle représente "le temps en général", puisque celui-ci est aussi un permanent, et surtout parce que la catégorie ne peut intervenir que schématisée selon précisément cette caractéristique de permanence du temps" (Marty,1980:85).

empirique" où la matière est donnée extérieurement dans le sens externe et le moi pensant dans le sens interne, tous deux également comme substance; mais la catégorie de substance [...]", la fonction qu'exerce ce concept, est elle-même une" (Cassirer in Philonenko, 1969:256): "dans ces conditions, il existe *ab initio* un forum commun de la connaissance, auquel correspondent ces deux formes d'objectivité" (Cassirer in Philonenko, 1969:256). Ainsi, nous dirons que "le monde et le moi, l'objet et le sujet, ne sont réels que dans la mesure où ils sont intégrés à une même forme générale de légalité" (Philonenko, 1969:256), le temps. La substance est ainsi la détermination fondamentale du "Je pense" (Kant, 1971:311B) dont la signification s'acquiert par son rapport aux phénomènes. La substance est pour ainsi dire une catégorie pure d'une permanence essentielle dans le temps.

1.1.1 Moi-Substance

La substance est par rapport aux phénomènes variables temporels (divers empirique, contingent) la permanence à l'esprit, ce qui fonde l'ordre des déterminations logiques dans l'ordre de la diversité empirique. Comme le remarque Philonenko, la substance est "l'un des principes d'une logique de la relation" (Philonenko, 1969:205), non pas qu'elle "indique l'être", elle est plutôt un indice essentiel de "liaison", une "fonction de la pensée". C'est dire que si la contingence et la variété traduisent nécessairement "pour nous" la variété du divers phénoménal, la substance *doit* jouer comme *substrat* des données sensibles. Ainsi, même si elle est l'indéterminable, elle doit avoir une signification intuitive: la permanence dans l'espace et dans le temps; ce qui est permanent, nous dit Kant, c'est ce qui change (Kant, 1971:187). Suivons Philonenko (1969:210):

Sans doute, "en raison des conditions de l'usage logique de notre entendement, il faut inévitablement isoler en quelque sorte ce qui peut changer dans l'existence d'une substance, tandis que la substance demeure" (Kant, 1971:230), mais dans une perspective transcendantale seul est substance le mouvement et le rapport de la totalité des accidents (déterminations) qui

constituent un système relativement clos. Ajoutons que lorsqu'on énonce le paradoxe suivant lequel seule une substance peut changer, la catégorie de substance, "voit son champ d'application strictement limité au temps, *id est*, aux conditions de la sensibilité" (Vuillemin in Philonenko, 1969:210).

Aussi dirons-nous, toujours dans une perspective transcendantale, que "le temps est la vraie substance transcendantale" (Philonenko, 1969:207). La substance renvoie donc à la variation des états dans le temps (âme) mais par rapport aux variations du sens externe, la substance sera ce qui demeure à travers la variété phénoménale des phénomènes du sens externe. Aussi, le moi et l'âme ne sont en aucune façon des substances, mais deux applications corrélatives de la catégorie de substance.

Ceci dit, on peut s'interroger sur la légitimité de l'idée de "moi". Kant présente l'idée de moi comme l'inconditionné qui rend possible l'attribution de la catégorie de substance à tous les phénomènes de l'expérience possible. Mais il pose l'idée que cette légitimité est inséparable de l'illusion. En effet, il y a illusion lorsque le "Je pense", *moi*, dans son usage légitime, qui n'est pas, au sens strict du mot, phénomène mais forme synthétique, détermination qui ne doit s'appliquer à un "Je suis" que dans la mesure où il est déterminable, ne peut faire autrement que de s'appliquer la catégorie de substance. Il n'apparaît ni dans le temps ni dans l'espace et il se dit je suis une "chose qui pense". Le "Je pense" comme mon idée du moi n'a pas le droit de s'appliquer la catégorie de substance mais il ne peut faire autrement. C'est une contradiction qui consiste en un "paralogisme" (Kant, 1971:282A).

On peut très bien, cependant, conserver cette proposition: *l'âme est une substance* à la condition d'accorder que ce concept ne nous mène pas plus loin ou qu'il ne peut rien nous apprendre des conclusions habituelles de la psychologie rationnelle [...] et qu'il désigne ainsi une substance seulement en idée, mais non dans la réalité (Kant, 1971: 284A).

Ce qu'on peut se demander c'est: l'existence "Je suis" peut-elle être directement déterminée par le "je pense"? ou seulement sous la forme du temps? Kant y répond en montrant que le vice consiste en ce syllogisme (Kant, 1971:290-291B): ce qui ne

peut être conçu que comme sujet est substance, or un être pensant considéré uniquement comme tel ne peut être considéré que comme sujet, donc un tel être pensant n'existe que comme sujet, comme substance (Kant,1971:283A). Le moyen terme du paralogisme dit: ce qui ne peut être conçu que comme sujet. Dans le paralogisme, le moyen terme doit être pris dans le même sens que les prémisses. Dans la majeure, le moyen terme peut être pris dans n'importe quel sens, sous tous les rapports possibles, c'est-à-dire par rapport aux phénomènes du sens externe et du sens interne. Il faut ajouter une restriction à la majeure, c'est une proposition qui n'a de sens que par rapport aux représentations dans le temps et l'espace. Dans la mineure (un être pensant ne peut être conçu que comme sujet...), il y a exclusion du seul rapport qui était légitime, c'est-à-dire d'un rapport à *l'intuition*. C'est un paralogisme, la conclusion n'est pas valable. En effet,

on va [alors] d'un être en général dans la majeure (être dont il n'est pas exclu qu'il puisse être donné dans l'intuition) à un être sujet comme unité de la conscience dans la mineure (être dont il est exclu bien que la mineure ne le dise pas, ce qui est son vice, qu'il puisse être donné dans l'intuition) (Philonenko,1969: 243).

1.2 Le redoublement de l'ontologie par le principe de l'expérience

C'est dire que l'homme ne s'appréhende que dans le champ empirique. Quand je dis "je pense", je formule la proposition empirique "je suis pensant" qui est l'expression même d'une intuition empirique. On parlera d'une forme vide qui n'existe et ne se formule que dans une proposition empirique. Mon existence, dira Kant,

[...] ne peut-elle pas non plus être considérée, ainsi que l'a cru Descartes, comme déduite de cette proposition: "je pense"[...] elle lui est [plutôt] identique. Elle exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception (par suite, elle démontre que la sensation qui appartient à la sensibilité sert de fondement à cette proposition d'existence) [...] (Kant,1971: 310Bn).

L'unité analytique (l'identité) suppose encore ici l'unité synthétique (l'identification), et donc "exige" la présence de la matière donnée dans l'intuition empirique externe:

Sans une représentation empirique qui donne la matière à la pensée, l'acte "je pense" n'aurait cependant pas lieu, et l'élément empirique n'est que la condition de l'application ou de l'usage du pouvoir intellectuel pur (Kant, 1971:311Bn).

Le "je pense" est la détermination de l'existence du sujet sous la condition de "la forme du temps". L'idée du moi est le "je pense" comme exprimant la totalité des conditions sous lesquelles nous attribuons la catégorie de substance à toutes les représentations du sens interne (âme) et du sens externe (matière). L'idée du moi donc n'est pas substance, c'est l'illusion qui persiste, qui tend à prétendre encore que la pensée enveloppe le réel. Voilà un aspect de la bêtise.

Qu'on nous permette un instant de voir dans *Bouvard et Pécuchet* l'issue du *Discours de la Méthode*. Le cogito est-il une bêtise? C'est nécessairement un non-sens, dans la mesure où cette proposition prétend se dire, elle-même et son sens. Mais c'est aussi un contresens (et cela, Kant le montrait) dans la mesure où la détermination *je pense* prétend porter immédiatement sur l'existence indéterminée *je suis*, sans assigner la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable. Le sujet du cogito cartésien ne pense pas, il a seulement la possibilité de penser, et se tient stupide au sein de cette possibilité (Deleuze, 1972a:353).

1.3 L'hétéronomie kantienne

Le réglage ontologique (réduction topologique) s'accompagne encore ici d'un réglage sémantique. L'aperception transcendantale, comprise comme essence de l'expérience possible (Philonenko, 1987), constitution catégoriale du temps, légalité originaire mais vide, institue le *je pense* comme une essence pure, mais *als ob*; il s'agit d'une condition transcendantale, non d'une conscience réelle, mais d'une pure possibilité. Ce n'est pas là un clivage, pas encore, mais la critique du psychologisme atteint le concept anthropologique de sujet, psychologie empirique ou rationnelle, pneumatologie (Brès, 1989:881-882). Si le

criticisme pose le moi comme un *a priori* de la réflexion, il n'est pas pour autant un objet de connaissance. Bien que l'illusion des paralogismes (Krüger, 1961:59) puisse quand même nous laisser l'assurance d'un fondement, soit le sujet de la pensée, et bien que Kant accepte qu'il soit *pour soi* dans la mesure où il se distingue de ce qui est hors de lui, il n'en demeure pas moins un *pour soi* à *vide*. Le soi déterminant comme inconditionné, n'est nullement déterminable (Kant, 1971:327). En maintenant la radicale hétérogénéité des antinomies dynamiques qui est pour nous l'*aporie* essentielle du criticisme, Kant écrira dans la *Critique de la raison pratique*:

Je laisse au mécanisme de la nécessité naturelle le droit de remonter du conditionné à la condition, mais d'un autre côté, je tiens ouverte à la raison spéculative la place qui reste vide pour elle, à savoir l'intelligible, pour y placer l'inconditionné. Mais je ne pouvais *réaliser* cette *pensée*, c'est-à-dire la convertir en *connaissance* d'un être agissant ainsi, pas même en connaissance de la simple possibilité d'un tel être (Kant, 1985b: 666-667).

L'anthropologie kantienne se situe ainsi comme intermédiaire (d'où la tension, l'équivoque ontologique) entre le déterminisme des sciences de la nature et la métaphysique dogmatique. D'une certaine façon, le *Je pense* déborde l'expérience dans la mesure où il désigne (et non dessine, Lyotard, 1983:189sq) une spontanéité en acte d'un "sujet" qui simultanément est donné à l'intuition. Aussi, le *je pense* peut-il être l'objet d'une proposition empirique, mais nullement l'objet d'une expérience déterminable, dans la mesure où il s'agit d'une intuition empirique indéterminée. Tout se passe comme si l'expression précédait l'expérience qui doit déterminer l'objet de la perception au moyen de la catégorie: aussi y a-t-il un "sujet" des catégories dans lequel la représentation du temps a originairement son fondement, mais qui ne peut être déterminé, au sens d'un *jugement d'expérience*, par des catégories et le temps (Kant, 1971:356). Nous rejoignons ici la solution de la "troisième antinomie de la raison pure", ce que confirme encore ici la *Critique de la raison pratique* (Kant, 1985b:722sq):

Il faut se rappeler ce qui a été dit dans la *Critique de la raison pure* [...] à savoir que la nécessité naturelle, qui ne peut coexister avec la liberté du sujet, ne s'attache qu'aux déterminations d'une chose soumise aux conditions du temps

[...] du sujet agissant considéré comme phénomène [...]. Mais le même sujet qui, d'un autre côté, a conscience de lui-même comme d'une chose en soi, considère aussi son existence *en tant qu'elle n'est pas soumise à des conditions du temps* [...] (Kant, 1985b:726-727).

La solution laisse "ouverte" la question comme est resté ouvert le problème de la finalité en une véritable aporie. Ouverture qui laisse place à l'impensé et surtout au refus de conclure, mais pose la nécessité de problématiser. Le cogito kantien prend à revers celui de Descartes, il montre en arrière-fond que les idées obéissent plus à des règles transcendantales qu'elles ne se tiennent sous l'évidence de leur transcendance. N'est-ce pas ce qui oblige Kant à souligner à maintes reprises, par exemple, que l'aspect légitime de l'idée du moi est inséparable d'une illusion qui nous entraîne dans un usage illégitime, c'est-à-dire qu'au moment où le "je pense" exprime la totalité des conditions (condition suprême de toute pensée), nous ne pouvons nous empêcher de traiter le "je pense" comme une substance? Le "je pense" ne peut que conditionner totalement l'application de la catégorie substance aux phénomènes. Le "je pense" est la forme logique transcendantale, l'unité de synthèse. L'illusion est qu'il paraît réunir les conditions de la démonstration du moi-substance. On fait ici "comme si" l'idée de moi était par elle-même capable de nous faire connaître quelque chose de déterminé tel qu'il est en soi: cela renvoie à la confusion du phénomène et de la chose en soi. *Le je pense* ne fait finalement que *conditionner*.

1.4 L'illusion de la psychologie rationnelle

Kant voit quatre formes fondamentales de l'illusion propre à la psychologie rationnelle (Kant, 1971:282Asq). La première est qu'au point de vue de la catégorie de la *relation*, le "je pense" va croire se connaître en soi comme substance (Kant, 1971:282A), l'âme est une substance pensante. La deuxième est qu'au point de vue de la *qualité*, le "je pense" va croire se connaître comme substance simple, l'âme est substance simple. La troisième est qu'au point de vue de la *quantité*, le "je pense" va croire se connaître comme substance identique à soi, l'âme est une et identique. Et enfin, la quatrième est qu'au point de vue de la *modalité*, le "je pense" va croire se connaître comme substance réellement distincte des

choses extérieures, substance comprenant sa propre certitude, *comme si* l'âme était plus certaine que le corps, *comme si* la connaissance des choses extérieures était ou indirecte ou hypothétique. Dépasser ces formes larvaires et atteindre une originalité élémentaire de l'élaboration du *champ problématique*, c'est ce à quoi renvoient les éléments déterminés par l'analyse de l'idée du moi.

Voilà donc un aspect du renversement. Ce qui précisément permettait à Descartes d'avoir du moi une connaissance devient chez Kant ce qui n'en peut permettre une connaissance. Se connaître comme moi ou comme sujet, c'est être l'objet d'un jugement synthétique. Par conséquent, toute proposition analytique concernant le sujet doit être récusée comme ne pouvant constituer une connaissance. Or, une idée en général ne peut faire l'objet d'un jugement synthétique puisqu'il est impossible d'unir dans l'expérience conditionnée par définition, l'*inconditionné de l'idée*, d'une part, la *condition de l'expérience*, d'autre part. Pourtant, le sujet fait l'objet d'une (prétendue) science : la *psychologie rationnelle*. Quel en est le statut? On définit l'objet dans la recherche d'une réponse pleine, directe et véritable, bref l'idéal de l'onto-théologie (Nancy, 1985:11), lorsque du seul concept on prétend tirer de l'âme une connaissance. La psychologie rationnelle, en dehors d'une "appréciation téléologique de notre existence d'un point de vue pratique nécessaire" (Kant, 1985c:1269) est une "prétendue" science du cogito qui constitue son "texte unique". Bref, une telle science est impossible en raison même de ses conditions de possibilité; il n'y a pas d'expérience possible du moi, on ne peut appliquer des concepts purs à une expérience impossible. C'est pourquoi exposer les principes de psychologie rationnelle, c'est en montrer l'impossibilité et plus précisément montrer la fausseté de ses mécanismes. Exposer la psychologie rationnelle c'est montrer que les raisonnements par lesquels elle tente de constituer son objet à partir du concept de moi reposent sur des paralogismes transcendants. En effet, quelle qu'elle soit, l'idée se constitue par ce raisonnement que Kant appelle un prosyllogisme (à ce sujet, Kant, 1970:145) c'est-à-dire un syllogisme qui sert de prémisse à un autre syllogisme, étant entendu que ce prosyllogisme n'admet pas d'autre prosyllogisme pour le fonder. On peut d'ailleurs répartir les raisonnements selon les rapports que se représente l'entendement par le moyen des catégories, et si on le fait, on obtient le classement entre raisonnement

catégorique, c'est-à-dire nécessaire, raisonnement hypothétique et raisonnement disjonctif (ou bien ou bien). En ce sens, produire dans un raisonnement le sujet, c'est faire un prosyllogisme qui aboutira lui-même à un sujet qui n'est plus prédicat, c'est-à-dire au sujet absolu, et ce prosyllogisme servira de base à tous les syllogismes de la psychologie rationnelle. Or, dans un tel syllogisme, l'erreur qui ressort de la fausseté de la forme, on l'appelle un paralogisme (Kant, 1971:278).

1.4.1 Les paralogismes

On appellera paralogisme transcendantal un paralogisme où c'est un *principe transcendantal* qui nous fait conclure faussement quant à la forme. En effet, si la *psychologie rationnelle* n'était qu'un enchaînement de paralogismes logiques, il suivrait de là que l'idée de sujet ne serait pas vraiment une idée en ce sens qu'elle serait dépourvue de la nécessité propre à l'idée et par suite, correspondrait à une erreur et non à une "illusion nécessaire". Si au contraire, la *psychologie rationnelle* se constitue au moyen de paralogismes transcendantsaux, alors ce raisonnement vicieux a son fondement dans la *raison humaine* et, par là, il entraîne une illusion *inévitabile*, bien qu'on puisse, et c'est même un devoir, la neutraliser, quoi qu'en pensent les "âmes pieuses" (Kant, 1985c:1175), ce que confirmera la remarque §76 de la *Critique du jugement* (Kant, 1985c:1198sq):

Toute notre distinction entre le simple possible et l'effectif repose sur ce que le possible signifie seulement la position de la représentation d'une chose relativement à notre concept et au pouvoir de penser en général [...] (Kant, 1985c:1199).

La seconde édition (Lyotard, 1985:221) de la *Critique de la raison pure* expose (Kant, 1971:282-284) le paralogisme dominant de la psychologie rationnelle. Dominant, parce que les trois autres paralogismes reviennent tous à attribuer subrepticement au sujet, plutôt à l'idée de sujet, les catégories. Il s'agit bien d'un paralogisme, c'est-à-dire d'une faute formelle contre les règles du syllogisme, donc d'un paralogisme au sens logique du terme, puisque le changement de sujet, de la

majeure à la mineure, se produit à la faveur de l'équivoque du mot sujet, dans la mesure où il signifie : 1) un être concevable sous tous les rapports, y compris donc l'intuition (sens du mot sujet dans la majeure) 2) un être concevable uniquement par la pensée, donc qui exclut l'intuition. C'est par un vice de forme, l'homonymie du mot sujet, que le raisonnement est mené à bien. En effet, l'erreur formelle précédente a sa racine dans le "besoin naturel" d'attribuer aux divers prédicats transcendants fournis par les catégories, un sujet absolu car inconditionné. Ce paralogisme est le premier des quatre, conformément aux quatre rubriques de la table des catégories. Et de fait, la psychologie rationnelle consiste à tenter la synthèse des conditions d'une pensée en général en remontant jusqu'à l'inconditionné. Or cette synthèse ne peut se produire qu'à partir de ces matrices de tous les *rappports synthétiques* que sont les catégories.

La table des paralogismes a ceci de particulier qu'elle ne commence pas par la quantité mais par la catégorie de la *relation* dans la mesure où la première catégorie appartenant à la relation est la substance. Il y a donc intérêt à définir le sujet sous la catégorie de la relation. C'est pourquoi les catégories de la relation sont les premières dans la table correspondante des paralogismes (Kant, 1971:280):

(1) L'âme est substance

(2) L'âme du point de vue de
la qualité est simple

(3) L'âme est numériquement identique,
c'est-à-dire unité quant aux diffé-
rents temps auxquels elle appartient

(4) L'âme est en rapport avec des objets
possibles dans l'espace (problème de l'union âme-corps)

1.4.2 *Sujet et Représentation*

On se reportera à l'analyse que fait Kant (Kant,1971:280sq A et B) du paralogisme pour y noter l'importance du second paralogisme sur la simplicité. On y trouve une critique de l'usage cartésien du cogito. Il faut retenir de cette critique deux formules importantes : "La proposition: je suis simple, doit être regardée comme une expression immédiate de l'aperception; de même que le prétendu raisonnement de Descartes : cogito ergo sum, est en réalité tautologique puisque le cogito (sum cogitans) exprime immédiatement la réalité" (Kant,1971:288). L'aperception est conscience formelle de soi, non pas connaissance.

En conclusion, cette prétention métaphysique consiste à penser le *je pense*, à affirmer que cette notion a une valeur substantielle: *une âme*. Identifier par suite le cogito à l'aperception, comme le fait Kant, c'est l'identifier à l'unité vide et formelle de la conscience transcendantale, celle-ci étant, mais étant seulement condition de possibilité, et elle seule, le fondamental de tous les actes synthétiques du sujet ou, comme le dit Kant, *unité originellement synthétique de l'aperception*. Mais cette identification de l'aperception au cogito est précisément aussi bien ce qui interdit définitivement toute connaissance ou même toute reconnaissance de soi par soi. Si le *je pense* doit nécessairement accompagner toutes mes représentations, alors il ne peut jamais se représenter lui-même et par conséquent, il reste totalement inconnaisable si ce n'est comme identité logique ou *tautologie*. La tautologie consiste à dire "Ich bin Ich", moi c'est moi, selon un cercle logique propre à l'aperception transcendantale. Ce qui est pour Kant une autre manière de dire qu'il ne peut y avoir de proposition synthétique *a priori* concernant le sujet, ni même *a posteriori*, qui rendrait *a priori* possible la fondation d'une connaissance. C'est donc la condamnation d'une *psychologie rationnelle* et même peut-être de toute psychologie.

Par conséquent, la réflexion transcendantale c'est-à-dire la réflexion qui rapporte la *représentation* aux sources de la connaissance dont elle ressort, découvre l'impossibi-

lité d'une auto-réflexion du sujet. Lorsque je réfléchis sur moi de manière transcendante, j'apprends que je ne saurais me réfléchir car il n'y a pas d'expérience qui corresponde au moi.

Toutefois, l'analyse du *Je pense* par Kant, et la réfutation de Descartes dans ses fondements, est moins à chercher dans les *Paralogismes* de la psychologie rationnelle de la *Dialectique Transcendantale*, ou bien dans la célèbre *Réfutation de l'Idéalisme*, que dans cette *Déduction* où Kant oppose son "Ich Denke" au Cogito cartésien. Si le moi n'est pas à lui-même sa propre lumière, il demeure néanmoins lumière dans la mesure où c'est par lui que le monde s'enchaîne en tant qu'il est pensé par concepts dans l'entendement; ainsi, il fonde l'unité de la Nature. Dans la *Déduction*, Kant fait apparaître régressivement le *Je pense* comme fondement ultime des trois synthèses constitutives de l'objectivité. Si le *Je pense*, un et identique, ne pouvait accompagner tous ces actes synthétiques que sont l'*appréhension dans l'intuition*, la *reproduction dans l'imagination*, et la *recognition dans le concept*, pour les unifier et les identifier, alors il n'y aurait pas de constitution d'un *objet transcendantal*, corrélat "un et identique" du *Je transcendantal*.

L'acquis de notre démarche apparaît de façon claire: si l'on désire pousser plus avant l'investigation de la nature de notre moi, de notre humaine condition, nous sommes condamnés à confondre une simple unité théorique et une intuition du sujet en tant qu'objet.

Aussi, la psychologie rationnelle

demeure plutôt une simple anthropologie [Kant, 1979:42-43] du sens interne, c'est-à-dire une connaissance de notre soi pensant dans la vie et elle reste, en tant que connaissance théorique, simplement empirique; en revanche, [...] en ce qui concerne la question de notre existence éternelle, [elle] n'est absolument pas une science théorique [...] (Kant, 1985c:1269).

CONCLUSION

L'ÉBRANLEMENT DU PHILOSOPHIQUE

Le "dépassement" de Kant par Hegel, posé en vertu d'une conception progressive de l'histoire de la pensée, est un recouvrement ou un oubli de Kant: une pensée corrigée est une pensée perdue.

Collin, 1971:88

L'admiration et le respect peuvent sans doute nous pousser à la recherche, mais ils ne peuvent en tenir lieu. Que faut-il faire pour entreprendre cette recherche d'une manière utile et appropriée à la grandeur de l'objet?

Kant, Kritik der praktischen Vernunft, II, V, 162.

1.0 Le sujet philosophique

Nous le voyons maintenant, la critique du cogito de Descartes occupe une importance considérable dans le criticisme. Puisque chez Descartes le "je pense" se présente comme la détermination d'un quelque chose = X et le "je suis" comme une espèce de fonction-fondement d'un pur indéterminé, Kant pose la question de savoir sous quelle forme l'existence indéterminée est déterminable par une détermination (je pense). La réponse consistera à dire que le "je suis" n'est déterminable par le "je pense" que sous la forme particulière et spécifique du temps (sens interne). Kant semble donc ne faire qu'ajouter un élément essentiel au cogito cartésien, la forme pure du temps. Dorénavant, et c'est fondamental, le cogito n'aura plus deux mais trois termes: le troisième terme est le temps comme forme "universelle" du déterminable. Le "je pense" dès lors n'est plus une chose, un Être [...], il revêt les caractéristiques d'une condition de détermination, d'un principe méthodologique essentiel, et qui se rapporte dans une certitude "indéniable" à l'existence.

Dans l'expression du cogito, on peut dire que l'existence est déjà donnée mais comme "intuition empirique indéterminée" (Kant, 1971:310n). Ce qui est originaire, c'est le "je suis" mais comme expression fondamentale d'un fait indéniable qui précède "absolument" la connaissance: c'est comme si l'existence était derrière l'horizon constitué de son acte¹. Ainsi, nous aurions grand tort de prendre l'existence comme une catégorie: le "je suis" existe à titre de problème et à ce point de vue, le cogito demeure un problème, déterminant et déterminable (Philonenko, 1969:239sq); structurellement, il est l'essence de la connaissance possible comme expérience possible et infinie. Mais plus profondément, Kant ouvre à une crise, le sujet en est l'expression:

1 A ce sujet, l'*Opus Postumum* apporte les précisions suivantes: "Je suis pensant est une proposition analytique qui ne soutient pas de conclusion (*cogito ergo sum*), mais seulement l'autonomie de la connaissance synthétique *a priori* pour me déterminer suivant des principes [...]. Mon existence comme objet sensible, dans l'espace et le temps, est déterminable *a priori* suivant des principes" (Kant, 1950:39). "La proposition: Je suis pensant est une proposition identique, tautologique, elle ne donne pas de jugement synthétique et le raisonnement: Je pense, donc je suis, n'en est pas un; voici au contraire le premier acte de connaître: Je suis pour moi-même un objet de pensée (*cogitabile*) et d'intuition (*dabile*) comme représentation pure, c'est-à-dire connaissance *a priori* et principe formel de l'unité du divers, indépendamment de toute perception (matérielle)" (Kant, 1950:131).

Plus généralement, l'identité supposée du Je n'a pas d'autre garant que l'unité de Dieu lui-même. C'est pourquoi la substitution du point de vue du "je" au point de vue de "Dieu" a beaucoup moins d'importance qu'on ne dit, tant que l'un conserve une identité qu'il doit précisément à l'autre [...]. La mort de Dieu ne laisse pas subsister l'identité du Je, mais instaure et intériorise en lui une dissemblance essentielle [...] C'est ce que Kant a si profondément vu, au moins une fois, dans la *Critique de la raison pure*: la disparition simultanée de la théologie rationnelle et de la psychologie rationnelle, la façon dont la mort spéculative de Dieu entraîne une fêlure du Je [...] Il est vrai que Kant ne poursuit pas l'initiative: le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique (Deleuze, 1972a:117).

Résurrection sur le même mode? Nous ne le croyons pas. C'est refuser le bénéfique qui s'opère par l'introduction d'un virus qui vient contaminer l'ontologie classique, le "*als ob*". C'est peut-être là justement le véritable "signe" de l'ébranlement (Collin, 1971:87) dont est victime² le Cogito, la substantialité du sujet cartésien :

Absent de l'ordre de la connaissance - bien qu'il la fonde - il s'avère impossible dans l'ordre moral, où il se situe comme le négatif de tout donné. Le fameux abîme que scrute l'Introduction à la *Critique de la faculté de juger*, nous découvre entre autres, en termes de nature et de liberté, que le sujet ne devient jamais substance, la substance sujet, et que le sujet est le lieu de la différence entre le sujet et la substance (Collin, 1971:87).

Voilà donc que nous ne suivrons pas Alquié pour qui le sujet "sort toujours grandi des analyses kantiennes, sujet qui apparaît avant tout comme un sujet libre" (Alquié, 1985:865), mais que nous le considérerons plutôt comme exténué (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:44). Malgré son côté respectueux (Deleuze, 1972a:179), nous maintenons que la première *Critique* est une véritable "ouverture" à la crise dont la subjectivité est et a été l'objet, qu'elle "introduit, dans *le philosophique*, un décalage par rapport au philosophique, une distorsion et un écartement, inaugurant par là [...] la position véritablement moderne de la philosophie" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:42). Peut-être est-ce cela précisément qui inquiète la philosophie statutaire, celle qui se demande ce qui lui reste si on lui révèle l'*impensé du*

2 "Pauvre petit moi", dira Lévi-Strauss.

discours, cela même qui autorise à voir Sartre précisément comme le produit du classicisme, mais aussi le symptôme d'une époque.

Fait désormais défaut ce qui, jusque là, soit en position d'archè, soit en position de *telos* - soit en position divine, soit en position humaine - avait toujours été présent pour assurer le philosophique lui-même. Ne reste plus par conséquent, au titre de *sujet*, que le "je" comme forme vide (pure nécessité logique, dit Kant, ou exigence grammaticale - dira Nietzsche) (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:43).

Fêlé par le temps (Deleuze, 1972a:220; Kant, 1985b:722; Lebrun, 1972:76-77), le cogito est vide (Kant, 1985b:667,675; Petitot, 1985:285). En fait, on ne s'attendra pas à voir ressurgir le sujet, en tout cas pas sous les modalités de la connaissance, dans la mesure où seul le plan pratique rend possible de procurer "réalité aux objets pensés par la raison théorique" (Kant, 1985b: 774). De la raison théorique à la raison pratique, on passe d'une problématique où il n'y a détermination *que par analogie*, à un ordre de détermination pratique; "une pensée purement problématique a par là enfin acquis de la réalité objective" (Kant, 1985b: 773). Ici, "l'exténuation du sujet" tente de s'équilibrer dans la "promotion du sujet moral" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:44). Un équilibre précaire, autorisé d'un décret:

On ne comprend pas par là comment la liberté est seulement possible, et comment on doit se représenter théoriquement et positivement cette sorte de causalité; on comprend seulement que la liberté existe, *postulée par la loi morale et à son intention* (Kant, 1985b:771).

Il faut donc, comme l'expriment Lacoue-Labarthe et Nancy,

reconnaître que le "sujet" désigné comme sujet de la moralité ne se définit jamais, au bout du compte, que négativement, comme sujet qui n'est pas sujet du savoir (ce savoir supprimé "pour laisser une place à la croyance"), sujet sans mathesis - à commencer de lui-même (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:44).

En fait, il faut bien reconnaître que, de l'essentiel de la première antinomie dynamique, comme de la deuxième (Kant, 1985b:786; 1985c:928-929, 929n1, 1531), la solution persiste, la subjectivité kantienne n'a pas la volatilité du cogito cartésien et ses reprises. La liberté est comme déduite à l'intérieur de l'obligation, "commandement inflexible de la raison", "*besoin*

à visée absolument nécessaire" (Kant, 1985b:782): le bonheur n'est tenu pour possible que s'il y a liberté. C'est d'ailleurs l'éthique qui apporte une preuve à la "causalité libre":

C'est alors qu'il en vient à l'usage d'un mode de passage qui n'est plus l'extension simple d'une légitimation d'un domaine à l'autre, mais l'établissement d'un différentiel des légitimations respectives. Le "comme si" est le nom générique de ce différentiel (Lyotard, 1983:181).

1.1 La liberté du als ob

Si la liberté est en effet la "clef de voûte du système" (Kant in Brun, 1989:679), elle n'en est pas moins prise à l'intérieur d'une contrainte, un *müssen*, juger, "conséquence de la loi "certaine" en nous", sorte d'obligation "archi éthique": "son usage pur pratique consiste dans la prescription des lois morales" (Nancy, 1985:22). Et si l'on peut affirmer que la Raison est pratique en elle-même, et c'est là sa primauté sur la raison théorique (Kant, 1985b:754-755), cela n'implique nullement une dévaluation du théorique, mais consiste plutôt en une sorte de rappel qu'elle tombe tout naturellement (Kant, 1985b:677) dans l'aisance d'une ontologie pleine alors que pratiquement est exigé un inconditionné. La raison pratique exige chez Kant une *ontologie pratique* à l'opposé de l'ontologie cartésienne, dans la mesure où elle a à réaliser l'inconditionné. La réalité du devoir, c'est l'effectivité de la liberté, mais la morale doit être³ de l'ordre d'une réalisation anthropologique (Kant, 1979:35sq). Elle est causalité sans intuition (Kant, 1985b:734), elle échappe au savoir (Kant, 1985b:758).

La réalité objective d'une volonté pure, [...] d'une raison pure pratique est donnée *a priori* dans la loi morale en quelque sorte par un fait; car on peut appeler ainsi une détermination de la volonté, qui est inévitable, quoiqu'elle ne repose pas sur des principes empiriques [...] et] n'est susceptible de trouver dans aucune intuition empirique la preuve de sa réalité objective [...] (Kant, 1985b:674- 675).

3 "La proposition relative à la destination morale de notre nature, à savoir que nous ne pouvons atteindre l'entière conformité avec la loi morale que par un progrès allant à l'infini" (Kant, 1985b:757-758).

Kant nomme le "fait" de la raison pratique que constitue la conscience de la loi morale un *Faktum*, afin d'interdire toute confusion avec les faits empiriques (*Tatsachen*) (Ferry, Wisman in Kant, 1985b:1490n).

1.2 *Als ob*

C'est, comme le dira Lacoue-Labarthe, que la liberté ne peut être *qu'essayée*, elle est "la finitude en tant que commencement d'un monde comme série in-finie de phénomènes, de la liberté elle-même" (Nancy, 1985:48).

Il n'y a donc pas de résolution réelle à l'antinomie; le système se garde de toute solution autre qu'aporétique, la nécessité pratique ne peut être fondée que sur elle-même. C'est là une exigence d'un autre registre que l'assurance de droit, sauf si celle-ci est transposée au domaine supra-sensible "comme si". L'*Opus Postumum* ne fera que préciser ce champ. Et si on a pu avoir l'impression d'un passage de l'idéalisme transcendantal à un idéalisme spéculatif (Nancy, 1985:37), ce dernier demeure un usage contrôlé, comme Dieu laissé à l'intérieur de la raison (Nancy, 1985:33sq; Birault, 1978:339). L'hétérogénéité est conservée, et malgré ou plutôt dans la solution; la philosophie kantienne ne verse pas dans la théologie, la théologie est plutôt réduite à un usage pratique:

Retrouver dans la sphère de la connaissance *pratique* sous la forme d'une *tâche* irrécusable, c'est-à-dire inconditionnellement nécessaire, la signification positive qu'une illusion inévitable et naturelle tentait en vain de prêter à un *problème théorique*, insoluble dans la sphère de la connaissance spéculative (Guillermit in Nancy, 1985:34).

Voilà le "comme si" relevé de son usage ontologique (Lyotard, 1983:191). La synthèse hétérogène n'est pas une synthèse de droit; toutefois, le "règlement" des antinomies dynamiques, bien que ce soit à la satisfaction des deux parties (Lyotard, 1983:194; 1985:214), ne manque pas de ne point satisfaire à la métaphore légale, par défaut d'une *topique* que marque pourtant bien Lyotard pour montrer la nécessité d'un passage (Lyotard, 1983:18),

nécessité de maintenir l'hétérogène en une synthèse de droit, mais d'un autre ordre; c'est ce que Kant rappelle dans son introduction à la troisième *Critique*, concernant la liberté qui

représente assurément dans son objet une chose en soi, mais non dans l'intuition, et que donc aucun des deux [domaines du sensible et de l'intelligible] ne peut fournir une connaissance théorique de son objet (même du sujet pensant) comme chose en soi, ce qui serait le supra-sensible, dont on doit certes placer l'Idée sous la possibilité de tous ces objets de l'expérience, mais en ne pouvant jamais élever et étendre cette Idée jusqu'à une connaissance (Kant, 1985c:928-929).

L'admission de Dieu et de la liberté comme purement pensés, rejoint l'argument cartésien, mais sous le coup articulé d'une neutralisation, *comme si*; il s'agit de "penser un accord" (Kortian, 1985:146).

Au fur et à mesure qu'on s'élève dans les degrés de l'être le "comme si" s'impose avec plus d'énergie. Il faudrait concevoir comme une succession de "comme si" s'engrenant les uns sur les autres, de telle sorte que des modèles distincts et successifs se superposent, perdant de plus en plus de leur valeur parce que l'objet échappe de plus en plus à l'entendement (Philonenko, 1982a:77).

Toutefois, à défaut de considérer la topique kantienne, l'auteur se demande "dans quelle mesure le "als ob" ne finit pas par l'emporter dans la pensée kantienne, dont on peut bien se demander si à la fin elle n'est pas plus une philosophie du "comme si" que du "parce que" (Philonenko, 1982a:77).

En fait, ce sont des niveaux de détermination hétérogènes et qui font de Kant un philosophe du problématique, l'exigence d'un contrôle sémantique. Voilà pourquoi "il est un fait relevé par E. Cassirer: ce qui sépare Leibniz de Kant, c'est que le premier dit toujours "parce que", tandis que le second depuis longtemps dit "comme si" (Philonenko, 1982a:77). Ce sera le passage du *principe de raison suffisante* à l'usage contrôlé du *principe de raison déterminante*. Voilà qui devrait affaiblir les ardeurs des défenseurs du *sujet kantien*, à condition de sortir de l'"hypostase moderne de la volonté" (Nancy, 1985:42), d'une autonomie réifiée sous le modèle de la représentation classique. Comme le soulignera Krüger, le terme d'autonomie

n'exprime que le caractère absolument sans réserve de la *soumission*. Dans le concept de se donner à soi-même la loi, "soi" signifie non pas la liberté "créatrice" inconditionnée et n'obéissant qu'à elle-même [...] mais *la responsabilité inconditionnée envers la loi* à laquelle précisément la liberté elle-même ne peut pas se dérober. La dignité de l'humanité se trouve, selon Kant, non pas dans son indépendance spontanée, mais dans sa sujétion morale (Krüger in Nancy, 1985:44).

La liberté ne se présente alors

que comme *ratio essendi* de la loi morale en nous, laquelle étant seulement un fait (factum rationis...) ne donne [...] aucune connaissance [...]. Comme sujet moral, en somme, le sujet ne regagne rien en substance. Tout au contraire, la question de son unité, et par là de son "être-sujet" même, est du coup portée à sa plus extrême tension (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:44).

Alors le sujet? Sa forme imprésentable, reste chez Kant "régulatrice":

Le jugement transcendantal dégage la justesse d'un jugement déterminant limité au conditionné sensible, et offre l'inconditionné de l'Idée comme norme de jugement pratique [... qui] fonctionnera comme s'il était déterminant (Nancy, 1985:15).

L'intuition originaire manque en ce lieu du sujet, l'évidence première fait défaut. Une crise est ouverte que seuls les tenants du Sujet essaieront de refermer, incapables de vivre d'une aporie, liés au besoin de voir le monde et leur vie comme une création. En rester à une aporie, ce qui était déjà la solution de la troisième antinomie de la *raison pure*, c'est au fond refuser de pervertir la téléologie (Nancy, 1985:48), et ouvrir à l'impensé la question de l'homme; voilà un aspect corrélatif de sa problématisation (Foucault, 1966a: 322-323).

1.3 Le problématique : la reprise

Si Kant ne cherche pas à fonder tant la connaissance que le savoir (fonder en droit la discursivité), et qu'il vise pour cela d'abord la connaissance *a priori*, c'est au moins pour trois raisons. La première est que celle-ci doit servir de fondement à toute objectivité parce

qu'elle la détermine en ses conditions de possibilité. Ensuite, elle seule peut mettre fin à toute l'équivoque de l'ontologie; elle permet en effet de mesurer le rapport de l'*a priori* (Kant, 1952:11) à l'expérience et réciproquement la détermination propre que l'expérience peut ou doit opérer dans le champ transcendantal (Kant, 1971:218,497-498,539; 1974:57-63,75-76,69-70; 1968:29). Enfin, ce qui semble une conséquence primordiale, on fonde par là toute détermination exhaustive de l'expérience et on s'assure contre toute infiltration des contingences possibles et surtout des environnements douloureux de l'irrationnel: "La force de l'imagination humaine [qui] va si loin qu'on croit voir ou éprouver en dehors de soi ce qu'on a simplement dans la tête" (Kant, 1979:54).

Si on a pu parler de méthode de la méthode, c'est en ce sens qu'elle est liée aux déterminations transcendantales, constitutives et de l'objet et du sujet (Philonenko). Bien sûr, cette méthode n'est pas celle annoncée à Lambert en 1764 (preuve que le transcendantalisme n'était pas encore né): Kant la situe maintenant à un autre niveau, d'un autre point de vue. Il voulait solutionner, il a plutôt *problématisé* (Kant, 1971: 318A,319A, 333n,375,381-382,386). En ce sens là, le transcendantalisme est né de la nécessité d'une *épistémologie*, c'est-à-dire de l'examen propre aux significations et à leur production; certes ces significations sont intrinsèques au réseau de l'objectivité, mais d'abord nécessaires à toute détermination, qu'elle soit détermination de l'objectivité (détermination catégoriale de l'objet) ou visée du transcendant (elle est alors production d'une fausse signification); ce qui n'empêche pas qu'elle soit peut-être la plus essentielle en ceci qu'elle est liée immédiatement à l'essence même de la raison. On pourrait ajouter que c'est d'abord et surtout parce que Kant s'adresse à la folie d'une époque, à l'"effervescence des esprits dogmatiques": "L'esprit humain est de telle sorte qu'il lui faut du temps pour que les raisons qui doivent l'éclairer acquièrent de la force et passent leur chemin" (Kant in Lebrun, 1970:20).

Le bon sens est moins que jamais, en sa signification cartésienne, la chose du monde la mieux partagée.

Quant à la question: doit-on considérer l'espèce humaine comme une bonne ou mauvaise race? [...], je dois avouer qu'il n'y a

guère à se vanter. Quiconque pourtant considérera le comportement des hommes dans l'histoire non seulement ancienne mais contemporaine, sera tenté [...] à trouver que la folie plus que la méchanceté forme le trait saillant de notre espèce (Kant, 1979: 169).

On comprend peut-être mieux pourquoi Kant apprend d'abord à nager (Kant, 1971:500;1974:159-160), pour paraphraser Hegel, puisqu'il se situe déjà dans l'eau; c'est même, dirait-il, pour éviter la noyade, lui qui semble au creux même de la vague. Bref, Kant, contre toutes les collusions, a voulu d'abord marquer que dans notre être même (finitude essentielle) et notre relation à l'être (altérité), nous construisons l'objectivité du réel et la spécifions à travers les méthodes immanentes de nos facultés jusqu'à la vacuité profonde de notre raison qui conditionne les faux savoirs à la base même de tout savoir possible et donc de toute ontologie. Son épistémologie n'est au fond exigée que par la tension même entre la désorganisation de la raison (rupture, discontinuités, réifications, fétichisation (Kant, 1978:84)) liée à sa vacuité essentielle et une tentative de restituer (puisque la raison s'est aliénée à elle-même) de plein "droit" un ordre de légalité élémentaire à ce qui doit fonder l'anthropologie naissante (Foucault): l'unité fondamentale de l'expérience.

Il faut toutefois rappeler que si le savoir problématique que Kant nous propose pousse les prétentions à jouer du supra-sensible, il n'en évacue pas moins l'expression théologique, la temporalité théologique ou Dieu comme chose (Kant, 1985c:1245-1247). En fait, s'il n'évade pas le problème du supra-sensible, Kant lui enlève toutefois sa signification théologique; il ouvre en fait à une compréhension anthropologique (Benoist, 1980:306). Aussi, le concept de finitude n'est-il pas lié à une résignation quelconque, mais bien plutôt à une mise en garde. Il ne s'agira pas non plus d'une ontologie de la finitude mais plus modestement, d'une ontologie appauvrie, indéterminée. La finitude va devenir une sorte de lieu de transition, de ce qui est considéré par Kant comme une sorte de "fausse conscience" à un savoir négatif: la détermination de "l'édifice de la raison" (*Prolégomènes*) est une détermination essentielle des structures (transcendantalisme) qui président à la subjectivité empirique. Le criticisme ouvre à une crise du Sujet, contre "la marque du cartésianisme [où] le sujet cartésien ne connaît le monde qu'à occuper la position d'un créateur au moins possible" (Lacoue-

Labarthe, Nancy, 1978:48); voilà le sens d'une crise où se place l'impossibilité de dire l'Homme (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:48), mais aussi là où, "dans le dos de Kant", s'ouvriront, pré-critiques, les discours de l'absoluité de la conscience. Problématique et critique impliquent pour Kant non de se situer au "centre", mais de constituer un savoir où démontrer le champ de la connaissance possible, c'est démontrer l'impossibilité de connaître en même temps que la nécessité de concevoir. Le problème épistémologique va être lié à la métaphysique dans la mesure même de sa radicale naturalité, là où la raison apparaîtra comme lieu de l'homme, sorte d'espace, liaison organique de toutes les facultés de la connaissance. Et s'il faut dire que Kant est métaphysicien (Lebrun), il faut alors parler d'une *méta-ontologie* qui travaille dans les termes de l'ontologie en une ontologie critiquée, d'où naît la nécessité de l'épistémologie, d'apprendre à nager pour paraphraser encore une fois cyniquement Hegel. Tel est le criticisme, la constitution du *problématique* où se superposent les deux niveaux du droit et du problématique, celui de la connaissance objective et celui de ce qui échappe à l'horizon de l'expérience mais demeure l'exigence même de notre transcendentalité (Laruelle, 1989a:696), indéterminable sauf par analogie ou pratiquement, donc aussi non déterminable comme néant. Comme d'ailleurs le vide m'est seulement concevable, je n'ai aucune intuition possible de l'absence de la sensation. La conjugaison des deux niveaux établit une différence de nature entre les deux ordres de l'être. Voilà l'exigence de la prise en charge de la subjectivité transcendante, "la solution critique est parfaitement certaine mais ne considère pas la question objectivement mais au point de vue du fondement de la connaissance" (Kant, 1971:369).

Toute l'idée de la logique transcendante est basée sur la question des structures *a priori*. Voilà la structuralité essentielle, marque de notre finitude, raison métaphysique, qui suggère que Kant ne s'attaquait pas tant aux systèmes qu'à la structure qui les produisait. A ce titre, la subjectivité transcendante est une subjectivité sans sujet, sujet "jamais substantiel" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:45), à qui l'intuition originale manque, incapable du coup "d'organiser *more geometrico* à partir de la *mathesis* de son évidence première, la totalité du savoir et du monde" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:46).

La subjectivité transcendantale est le lieu même de l'illusion, le *focus imaginarius* est indéracinable. Comme s'il y avait un côté pathologique (*déraison*, Birault), production de phantasmes (des *soleils de théâtre*) qu'on finit par prendre pour de vrais soleils: Dieu, le Monde. Seul le principe de l'expérience possible, l'*a priori* constitutif, autorise à des investigations topologiques, à mesurer le champ, à déterminer les limites et les bornes, situer le langage. Mais si le langage des significations (meta) opérant sur les concepts de l'ontologie et ses prétentions, marque leur vacuité (pour nous), il n'est pas dit pour autant que "l'absence d'intuition" nous fait évacuer le concept et anéantir la chose; inaccessible veut dire seulement non déterminable, l'intuition n'étant qu'un critère de remplissement. On n'échappe pas pour autant à la discursivité dont le sujet empirique est comme le produit. Et ici, la représentation va dominer le champ de sa solution, l'investigation transcendantale confirme en effet que si toute représentation n'est pas connaissance, la représentation demeure un seuil. Et s'il faut re-"connaître le caractère primordialement représentatif de la pensée" (Heidegger, 1953:205), ce n'est pas dire pour autant que la représentation ne se détruit pas à s'élaborer dans l'espace qui la présente finalement comme un jeu de constitution, au niveau d'une subjectivité qui la constitue comme son seuil. Dieu, comme idée est inévitable. Il reste donc à "en épuiser tout contenu dogmatique", ce qui nous garde de le considérer "comme une chose dont le contenu serait emprunté à l'expérience". Ainsi, la simple idée n'a rien de déraisonnable, elle trouve en la raison la suffisance de la déraison. "Ce sont des sophistications, non pas de l'homme, mais de la raison pure elle-même, et même le plus sage de tous les hommes ne saurait s'en affranchir" (Kant, 1971:277).

Donc, sémantique oblige, la fonction théorique n'a pas d'utilisation théologique autre que morale. L'*ens realissimum* n'est pas dans ou du monde, mais *problématiquement* en rapport. Problème de finitude. Et comme le disait déjà Kojève, il ne s'agit nullement pour Kant de prouver Dieu mais bien plutôt, par intérêt, de considérer la nature et peut-être l'histoire, comme divine, par *symbolisme analogique*. C'est dans l'essence même de la raison que Kant trouve tout le secours possible aux abysses, abysses découverts dans cette même raison. Radicalité du projet qui n'est pas sans rappeler le sens que Marx donnera à ce terme moins d'un siècle plus tard, "prendre le problème à sa racine".

Une suprématie du logos, comme si on pouvait dire "ça parle"; une textualité qui contraint le Cogito à l'apparence (Kant, 1971:277sq), une tendance naturelle qui verse trop facilement, si on nous permet de paraphraser Althusser, en une déviation théoricienne, d'où la réglementation sémantique (Chomsky, 1981): la recherche de l'inconditionné est aménagée (comme on aménage un sol, une syntaxe) en une théorie de systématisation: penser l'ordre et la finalité de l'univers et *a fortiori*, l'intérêt pratique de l'homme.

Kant demeure donc métaphysicien, même s'il a produit tous les recours nécessaires à un renversement du classicisme, là justement où il s'inscrit. Lire Kant au sens althussérien, n'est-ce-pas à titre symptomal tenter de reprendre les significations mêmes, les contenus et les axes de cette philosophie qui est elle-même une reprise du classicisme, repenser dans leurs origines mêmes les ordres de toute discursivité, comme en une sémantique profonde, en n'oubliant pas que

le principe supérieur pour l'écrivain, et notamment en philosophie, c'est la loyauté; ne pas cacher la faiblesse de la preuve et ne pas donner comme certaines, des opinions qui n'ont qu'un temps (Kant, 1950:151).

VOLUME II

PARTIE II

L'ÉPISTÉMÈ STRUCTURALE ET LE DÉPLACEMENT DU SUJET ET DU SENS

INTRODUCTION

Ce que nous devrions redouter, c'est un court-circuit rhétorique entre les comportements ennemis du démantèlement des anciens autels et de l'édification des nouveaux.

Habermas, Le Monde, 5-6 août 1984.

Depuis les dix ou vingt dernières années, si je pense aux seuls éléments d'appréciation chronologique du point de vue de la théorie sociale, plus d'incitations productrices sont parties de Paris que de nulle part ailleurs. Je pense aux travaux de Bourdieu, de Castoriadis, de Foucault, de Ricoeur et de Touraine, toutes oeuvres qui ne sont menées à bien que par les efforts continus de vies entières. Ces analyses s'orientent certes dans des directions différentes. Si l'on prend cependant une certaine distance, on peut relier les unes aux autres ces diverses vérités fragmentées.

Habermas, Le Monde, 5-6 août 1984.

Mais qui dit convergence, ne dit pas parallèle. C'est ainsi que l'oeuvre en mouvement peut être simultanément le reflet non d'une mais de plusieurs situations épistémologiques opposées, contradictoires, ou jusqu'ici inconciliées.

Umberto Eco, L'oeuvre ouverte

Puisqu'à la suite de la problématique kantienne, la question nietzschéenne renvoie le sujet à un écart irréductible tracé en lui comme finitude, nous verrons qu'il s'agit d'une identité "sans clôture", ouverte et *aporétique*. Voilà qui implique dorénavant que la position du sujet se dégage de toute forme de complaisance. Si la position est "achevée", elle sera toujours déstabilisée. L'objection à la "belle âme" aura plus de portée ici que dans le "procès sans sujet" de l'hégélianisme. L'universalité des valeurs non plus que l'assomption de la liberté ne vont résister au déplacement, à l'historialisation du transcendantal que la contemporanéité va porter. Dorénavant aussi, le sens commun, même si c'est une évidence pour quelques-uns, *a fortiori* depuis la "question nazie" (Ayçoberry, 1979), n'est plus le lieu transcendantal, mais, à partir d'un transcendantal qui ne doit rien au bon sens de Descartes, l'objet d'une "moyenne grégaire". Fini l'âge de la "médiation par excellence".

Il semble même que parfois, la vérité soit une fiction, toujours dans l'élément d'une singularité non subjective (Deleuze). Notre modernité se recouvre tant dans les choses que dans l'entendement qui les pense comme en une équivalence asymétrique. Peut-être est-ce là le fait que le social produit des places divisées, distorsionnées? En tout cas, la représentation d'une identité apparaît comme le moyen d'abolir l'hétérogène. C'est cet hétérogène qui est menaçant, à l'aube même de la modernité, dans l'écartèlement kantien, dans la dualité de la Loi et du *als ob*. Menace aussi du sourd appel de la Mort, cette sorte de "servitude volontaire", le désir contre soi, le thème lacano-reichien de l'*Unheimlichkeit*: comment aimer sa servitude? Peut-être est-ce là le problème des implications politiques de tout motif ontologique, la tentative chez Heidegger de maîtrise d'une déréliction impossible à maîtriser? L'appel du nazisme aussi.

Nous y voyons quant à nous le motif de prendre en charge la mort du Sujet philosophant. C'est ce qui nous lie à Foucault. Notre objet n'est pas *Foucault*, mais une configuration structurale où se pose le problème de l'homme et bien entendu, du projet philosophique. Non pas comme le croit A. Jacob (1990) une implosion de "la" philosophie, mais d'une certaine philosophie. L'affaissement du classicisme, l'ouverture transcendantale déterminent un espace que nous sommes loin d'avoir arpenté.

Notre pensée, bien qu'éloignée de Kant, occupe tout de même, comme le dit Krüger (1961:27), le même espace. Nous y voyons là notre proximité. A la reprise kantienne du cogito cartésien, son décentrement, son exténuation, nous ne pouvons que reformuler sa tâche incessante, mais comme processus de différenciation. L'imprésentable du sujet chez Kant. Un sujet affecté à une position où l'identité est en retrait, altérée immédiatement, comme au point de rencontre des thèses de la 3e antinomie de la raison pure, là où se mesure l'écart insurmontable entre la fixité des déterminations - mais la constance du *regressus* - et l'imprésentable du sujet, pour qui *doit* exister la liberté. Comme si, là, en ce lieu qui sera renouvelé par les autres *Critiques*, au moment où se possibilise enfin le sujet, son écartèlement (hétérogénéité) devenait une élection de rien, quelque chose d'insaisissable et même d'inapproprié, quoique nécessaire. S'il s'est produit là comme un procès (la première *Critique* se présente comme un tribunal), procès d'identification, il en est ressorti un vide, le vide du sujet.

Reprendre et prolonger la critique kantienne, la généraliser comme l'avait aussi suggéré Cassirer (1954,1967), c'est, pour nous, assumer le renversement copernicien, jouir de la déstabilisation. L'avantage de cet affermissement du transcendantal consiste dans le fait d'assumer dorénavant l'hétérogène, non plus seulement comme "blessure narcissique" (Freud) mais comme ouverture au différentiel, au multiple : tant sur le plan des cultures (Clastres, Lévi-Strauss) que des productions langagières (Jakobson, Hjemsløv, Deleuze, Faye). Ce qui n'implique pas *une* subjectivité transcendantale mais que, historialisé et pluralisé, bref topologisé, le transcendantalisme signifie "primat des places" sur les occupants (Deleuze) et accorde à l'anonymat de la pensée ce que Sartre a passé sa vie à lui enlever, l'itération différentielle.

Le *transcendantal* signifie dorénavant que les formes sont tout entières dégagées du primat des relations-productions, et que la synthèse transcendantale ne se constitue plus comme chez Kant encore en un sujet= x , mais dans des formes différentielles sans unité ou point de référence (égocentrisme, ethnocentrisme...). Il s'agira pour nous d'un schématisme qui est l'objet d'une pragmatique universelle, mais sans modèle représentatif de référence. Il ne sera

plus question de temps ou d'espace universels, mais différentiels. Il en sera ainsi pour le sujet.

On voit bien qu'il ne s'agit plus du cogito comme "clarté des concepts" mais que la représentation se voit problématisée à la mesure même du basculement de la "plus que clarté". Déjà semble-t-il, en plein classicisme, Pascal puis Spinoza érodèrent la lumière cartésienne, et ce, jusqu'à Kant qui est le seuil à partir duquel sera possible l'âge critique (Marx, Nietzsche, Freud) comme espace où le sujet sera pris dans "la trame du langage, du vivant, du désir". De cette naissance de la modernité jusqu'à nous, l'espace à parcourir est celui d'une finitude qui est "dans une référence interminable à elle-même".

Voilà que nous avons pris au sérieux la "réorganisation de l'épistémè" en un champ de production où l'homme apparaît et éventuellement, se dissout comme vie-mort, langage-loi et désir, où la conscience se voit réduite à perpétuellement prendre conscience de son altérité profonde, jamais maîtrisable, "en retrait". Mort de l'Homme? En tout cas si l'homme est devenu objet d'un savoir dont il s'avère une condition de possibilité, cette condition transcendante est elle-même transcendentalisée; l'homme se voit comme dissoudre dans des régressus (l'antinomie de la *raison pure*) qui relèvent alors de ce que Foucault appellera des contre-sciences, comme l'ethnologie, la psychanalyse, et la linguistique. L'entreprise critique ouvre à ces savoirs positifs sur la vie, le langage et le désir, dans la mesure où la finitude est "positivité": à la fois fondement et objet empirique dissolvable, ni en-soi, ni pour-soi, mais en "relation", comme le montrent les solutions de l'antinomie kantienne. Un fondement constamment tiré vers la profondeur des systèmes ou organisations, ce qui fut le problème silencieux de la première *Critique*, l'objet de la troisième, le thème de *L'Opus Postumum* où apparaîtra d'ailleurs, selon Canguilhem, pour la première fois, la notion d'organisme.

La philosophie de la Représentation se voit donc désarticulée par cette topologie à fragmentation. La discontinuité de l'archéologie foucauldienne rejoint les topologies de Lévi-Strauss, Braudel, Petitot. Et si Foucault est positiviste, c'est dans la mesure même de la suppression de la dualité signifiant-signifié au profit d'une logique des productions (Bourdieu,

Deleuze).

Le langage ne saurait être pris comme "outil", produit secondaire d'une conscience éclairée, mais comme condition elle-même produite de l'appartenance et de la relation que nous avons au monde; non plus comme à l'âge classique, l'instrument de l'acte de représentation, mais comme un schématisme où l'auteur est déstabilisé comme *lieu* de représentations, le représenté soumis au régime *pragmatique* comme réalité construite, et le référent travaillé par *l'imaginaire*. La représentation comme rapport mot-chose est éclatée: il ne s'agira plus du rapport de représentation monde - subjectivité. Le transcendantal libéré du sujet ouvre à l'ordre des places indépendantes de "ceux qui les occupent empiriquement". En ce sens, Foucault est structuraliste. Topologie du sujet, fragmentation de l'objet, production du sens: les objets sont formés dans des formations discursives et dans des pratiques déterminées. Le sujet occupe une place toujours déjà déterminée; le sens n'est plus un arrière-fond à dévoiler, mais l'horizon comme point de rencontre, "événement" (Deleuze, Greimas). La déstabilisation du Sujet - un sujet que seul Sartre a voulu maintenir sous le régime de l'"option" - c'est, comme le dira Flaubert à sa façon, l'ère de la bêtise, non plus le joug de la vérité-erreur. L'homme n'est plus un animal raisonnable, mais celui chez qui habite, comme chez Nietzsche, "l'impérissable déraison" (Nietzsche, 1974a:89).

Nouvelle transcendantalité ou champ transcendantal libéré du sujet et de la représentation, nous allons parcourir le champ de l'altérité comme crise ouverte de l'identité (Benoist) où, comme l'indiquent l'ethnologie et la psychanalyse, se dégagent les limites de notre miroir. Pour l'une, notre *ratio* occidentale en rapport aux "autres", mais inassimilables autrement que par le colonialisme, où croyant apprendre sur "eux" (sauvages, primitifs) il s'agit de nous (Clastres). La biographie inversée de Sartre. Pour l'autre, non pas en l'Homme ce qui se donnerait enfin, mais, hors de lui, ce qui échappe à la conscience, au regard de quoi cette dernière semble un "épiphénomène".

Le transcendantalisme est aussi indissociable du soupçon qui l'institue et du décentrement (révolution copernicienne) qui s'ensuit, que des discontinuités qui nous parcourent. Le

problème ne sera plus celui de la *valeur de Vérité*, mais celui du lieu, de la position (Althusser, Derrida): à quelles règles obéissent les discours et les sujets qui les portent? Non plus la création mais l'événement comme en une structuralité dynamique (Petitot). Non plus l'unité mais le discontinu, ce qui au niveau moléculaire brise le régime molaire (Deleuze, Thom). Non plus l'originaire mais le spécifique, la régularité, bref le régime de production (Althusser, Bourdieu). Non plus enfin la signification, mais l'extériorité comme condition de possibilité (Greimas, Petitot, Faye). Bref, l'âge du Signifiant (Deleuze, Foucault) a basculé. D'une part dans le structuralisme traditionnel, les relations ont une primauté sur les termes, et d'autre part, par une dynamique qui s'y conjugue, il faut accorder une primauté ontologique aux "performances" sur la signification. L'universalité plénière de l'ontologie classique se voit fragmentée en un pluralisme de formes dynamiques. A la philosophie de la conscience va se substituer une philosophie du concept (Cavaillès), où paradoxalement va se désamorcer le primat du concept logique (Petitot) vers un éclatement différentiel, l'inconscient itératif (Genette). Non pas un "pan-linguisme" (Pavel) mais une accélération des virtualités énonciatives où le réel, l'identité du sujet, la clarté de Représentation vont se voir hétérogénéisés comme "produits". Le principe des productions, tant chez Faye que chez Deleuze et Bourdieu, outrepassa le plan descriptif, la recherche de lois objectives ou de règles subjectives, voire même l'horizon des pratiques signifiantes (Sartre), dans la mesure où des permutations toujours naissantes outrepassent la possibilité de dire; mais nous ne pouvons prétendre qu'enfin, voilà, nous touchons la règle transcendantale. Le tribunal critique aurait alors rendu son jugement, le criticisme serait retourné à l'onto-théologie.

Dans les prochains chapitres nous allons donc voir que, symétriquement à la démarche kantienne, voire même en convergence, dans sa rupture avec le cartésianisme comme forme de l'onto-théologie, la pensée structurale et ses variantes constituent un champ problématique et restituent toute sa valeur à l'aporétique.

Kant, comme nous l'avons à maintes fois répété, ouvre la modernité par une sorte de pragmatique structurale donnant naissance à l'anthropologie dont l'aboutissement réside peut-être dans la dissolution lévi-straussienne de l'homme. Sa topologie oeuvrait déjà à des

histoires différentielles avec chacune son temps propre, inconscient (Braudel, Veyne, Lévi-Strauss). L'attention portée au langage comme ce que Lebrun appelle "réglage sémantique" ouvre aussi à une économie narrative (Faye, Chomsky). Enfin, le problème de la finalité, problème contemporain, ne trouve-t-il pas sa source dans l'aporétique de la troisième *Critique*, finalité qui est selon Petitot le problème majeur du structuralisme dynamique, peut-être de toute anthropologie?

La question anthropologique, non son sommeil, au contraire de Foucault, est une question d'exploration, l'homme est un champ fini mais ouvert à un parcours infini. Une possible libération aussi? Nous en douterons. Peut-être que parti d'un problème épistémologique, nous aboutirons à un problème éthique, une éthique paradoxale. Si Foucault par exemple a semblé dissoudre toute morale, il n'a pas interdit tout regard éthique, au contraire. Il y a là quelque chose qui ressemble au paradoxe kantien de la liberté soumise à la loi. La méconnaissance pour être première et la clarté jamais atteinte, il n'est pas interdit de penser la vérité ainsi que la libération comme tâches incessantes. La lucidité est un *virtuel* dont *l'actualité* n'est jamais *réalisée* (Kant, troisième antinomie), les productions toujours déjà réactivées (Éternel Retour chez Nietzsche), l'origine toujours déjà dérobée (première et quatrième antinomies), cela en un langage et un ordre désirant jamais maîtrisés.

Dans le premier chapitre, nous établirons la contemporanéité du seuil critique pour ensuite, à l'encontre des thèses humanistes, voir comment le transcendantalisme (et les *a priori* historiques), comme topologie et production, nous livre à un champ problématique. Nous chercherons à reprendre l'expérience critique dans le sens du *problématique*, dans ce qu'elle apporte de déstabilisant, bref nous allons insister sur l'*aporie* du sujet.

Le deuxième chapitre est consacré à l'oeuvre de Lévi-Strauss. Nous allons voir que cette anthropologie fonctionne comme dissolution de l'homme et, sur des bases "différentielles", qu'elle apparaît comme un véritable "transcendantalisme sans sujet" (Ricoeur). L'inconscient structural, plutôt que d'être le répertoire vécu d'une subjectivité à dévoiler, constitue le véritable "autre" des cultures à la jonction même de la nature et de la culture (Fossaert).

Nous verrons par là que le structuralisme de Lévi-Strauss n'est pas une négation de l'histoire, mais comme le reconnaîtra Braudel, qu'il oeuvre à des temps propres aux cultures, excentrant les devenirs plutôt que de les mouler dans la médiation universelle. Il s'agit peut-être de faire jouer le kantisme contre l'hégélianisme.

Le troisième chapitre est consacré au pragmatisme inhérent à la crise de la Représentation comme crise référentielle. Nous retrouvons là le redoublement de la crise des linguistiques référentielles dans leur opposition aux linguistiques différentielles (Laruelle). Nous nous attacherons à la déconstruction althussérienne et sa pragmatique, là où sens signifie produire. Althusser a développé un principe essentiel, la *lecture symptomale*, où, contre l'hégélianisme quoique dans son langage, on assiste à la tentative de penser l'impensé de l'histoire, cette dernière entendue comme un "procès sans sujet". Nous allons chercher à montrer que le transcendantalisme renouvelé ouvre à une interrogation sur le sens du "social" comme champ de l'imaginaire. Dans l'ouverture du champ transcendantal, nous retrouverons l'aporétique kantienne oeuvrant, par une prise en charge du langage - qui ne sera pas sans rappeler l'attention de Kant lui-même au langage -, à une anthropologie elle aussi renouvelée, différentielle.

Dans le quatrième chapitre enfin, nous opterons pour une optique greimassienne sur la question du sens pour opposer transcendantalisme et Représentation, dans l'abysse du sujet. Nous rejoindrons ainsi à travers J. Petitot la problématique deleuzienne du sens comme événement, préférant arrêter notre attention sur l'inconscient et ses productions plutôt que sur la conscience et ses représentations, intentionnelles ou pas.

Nous espérons du lecteur beaucoup d'indulgence pour cette dernière partie qu'il faudrait peut-être classer sous l'angle de "l'anarchisme méthodologique" (Feyrabend, 1979:13sq, 198sq). Nous présentons une réflexion qui forme une sorte d'amalgame constitué de flexions, plus orienté vers un programme qu'assuré de son résultat.

CHAPITRE I

*DU LANGAGE DE LA MORT DE L'HOMME À LA MORT DE L'HOMME
DANS ET PAR LE LANGAGE*

Ne faut-il pas dire plutôt: l'ouverture à l'Être est vision, parole, désir? Le descellement est l'histoire leur multiple événement? Ne devrions-nous pas nommer "oeuvre" ce qui est ouvert, produit, et n'a pas son commencement, ni son terme hors de soi?

Lefort, 1978:137

**
Imaginaires
l'inimaginable magie
du manège des images, des visages et des mirages
de la vie*

Prévert, Soleil de nuit

1.0 *Le seuil critique*

On verra sans doute un jour la grande réalisation philosophique de notre temps dans le fait d'avoir donné une relève au paradigme de la conscience, réalisation comparable à la coupure que représente la philosophie transcendante de Kant (Habermas, 1984).

Les prochains chapitres n'ont pas pour but la fondation nouvelle d'une épistémologie, mais plus modestement d'aborder le problème d'une épistémologie critique en ce qu'elle touche en son essence même à la constitution des sciences de l'homme, voire peut-être la conquête du continent, pour parler le langage althusserien, dont l'homme constitue l'abysse en même temps que l'exigence pour une fondation. Il ne s'agit pas simplement d'une situation "comparable" à celle de Kant; nous croyons que le criticisme est le *seuil* où se constitue la "relève" qui restitue critiqués, comme en un réglage sémantique issu d'un réglage topologique, le *sujet et la représentation*; bref, il va s'agir de la constitution d'une *problématique* au sens où Kant a entrepris de laisser ouvert tout système en une série d'apories. De ce point de vue aussi, le philosophe de Königsberg fait *effet de retour* dans la philosophie française contemporaine, non pas pour en marquer l'impossible, ne serait-ce qu'à titre de symptôme, mais pour indiquer l'aporie qui s'est constituée à l'ouverture du *continent homme*, continent mal assuré, comme si la modernité s'était ouverte en un craquement (Birault), la découverte d'un continent au moment du naufrage. Tel nous semble être le sens du fameux article de Canguilhem à propos de *Les Mots et les choses* de Foucault, "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?" (Canguilhem, 1967), indiquant la "tâche d'aujourd'hui" (Canguilhem, 1967:617) d'une autre pensée; il s'agit de bien plus profond qu'un simple effet de mode comme tentèrent de le montrer L.Ferry et A.Renaut (Ferry, Renaut, 1988).

L'esprit humain n'est plus le centre de gravité, le paradigme du soleil s'est éteint, les lumières sont dans notre dos. L'intentionnalité kantienne qui est effraction du sujet cartésien, non plus la réfraction des lumières de l'ego, brise l'antériorité du savoir de la sagesse humaine propre à Descartes (Marion, 1975). La certitude de la *règle V* des *Regulae* ne s'autorisera dorénavant que du soupçon; de Kant aux *penseurs* du *soupçon*, Marx, Nietzsche et Freud (Assoun, 1989:731sq), elle n'est plus indépendante des cosmologies qu'elle se donne,

à son insu. La Vérité aussi subit l'ex-centrement des révolutions coperniciennes (Greimas, Courtès, 1972:420), l'intellect ne se soumet plus les choses, l'entendement ne réduit plus le monde infini des choses. A la règle XII des *Regulae*, il faudra dorénavant indiquer l'écart entre la raison et son intelligibilité, que le tableau du savoir représentatif s'est comme inversé, bref que le "s'éprouver immédiatement dans sa propre évidence" ne fait qu'animer l'illusion de la transparence à soi, la fausse primauté épistémologique du cogito. "Le *Cogito* moderne ce n'est plus la saisie intuitive de l'identité dans le *penser*, de la pensée pensante à son être, c'est "l'interrogation toujours recommencée"" (Canguilhem, 1967:617).

L'écart dorénavant n'est plus dans le rapport du sujet et de l'objet mais dans le rapport même du connu et du connaissant. Les conditions exigées à la règle XIII des *Regulae* vont être renversées, "c'est la réponse première et indubitable (Descartes) qui sert à établir toutes les autres qui disparaît [...]: la problématique est radicale" (Meyer, 1989:686). L'inconnu n'est plus seulement l'un des termes de la série, mais le seuil où s'ouvre la question en une "révolution" autant ontologique qu'épistémologique. La représentation n'est-elle pas "ce qui commande tout le développement où la *différence* a pour fin première de manifester l'identité fondamentale du *même* posé au départ"?(Court, 1989:636).

Le cogito n'est donc plus le terme ultime et unique de référence et, comme le montrera Assoun (1989:731), les maîtres du soupçon obligent à une "révision radicale de la question de l'interprétation", en une science médiate du Sens, "irréductible à la conscience", déstabilisant" le lien de la conscience et du sens, l'adhérence respective de la conscience à elle-même et du sens à lui-même" (Assoun, 1989:732).

Le cogito, s'il doit assumer un rapport de fondement pour la science, ne saurait donc la précéder et encore moins s'y soustraire. Topologie oblige, le cogito n'a plus la dignité métaphysique de fondement, subjectivité convertie en sujet-substance, lieu des idées claires et distinctes (Benoist, 1980:202), fétichisme du "maître du jeu" (Benoist, 1980:203):

Se tromper, en vertu de la dualité de l'entendement et de la volonté, c'est affirmer librement au moyen de sa volonté libre

et infinie des contenus de sens de l'entendement qui demeurent confus: je ne suis plus trompé; je suis responsable de mes erreurs (Benoist,1980:203).

Responsabilité, valeurs, nous avons reconnu la filiation cartésienne chez Sartre, la signification essentielle de l'humanisme, de sa mise en place dès les *Regulae*, à la règle première et jusqu'aux *Entretiens*, ainsi que son travail d'*élaboration* chez Sartre, au sens où le freudisme a pu parler de ce concept, "système de pensée comme résultant initialement d'une activité inconsciente" (Fedida,1974:112)¹. Le cogito sartrien désigne au fond plus que ce faux cogito dont parlait P. Ricoeur (1965:274n33), et qui interdirait à la réalité d'être ce qu'elle est. Nous touchons peut-être par là - chez Ricoeur - l'écueil de la "réflexion", pour qui il y a un "cogito fondamental" (Ricoeur,1965:274) qui assure la force conscientielle au cogito (Ricoeur,1965:417), l'homogénéité de l'inconscient à la conscience (Ricoeur,1965:417): malgré le déplacement proposé par Ricoeur, c'est toujours la conscience qui s'illusionne. Au cogito illusoire, Ricoeur propose de substituer une conscience homogène à son autre. Ainsi, s'"il faut réellement perdre la conscience et sa prétention à régir le sens, pour sauver la réflexion" (Ricoeur,1965:410), c'est qu'au "cogito avorté" (Ricoeur,1965:435), comme à l'aliénation qui présuppose un "sujet" idéal (Althusser,1973:66-67), on substitue une conscience à extension continue et ainsi, Marx, Nietzsche et Freud, seraient d'une parenté *insoupçonnée*, "loin d'être des détracteurs de la "conscience", ils viseraient à une extension de celle-ci" (Ricoeur,1965:43): "La philosophie est éthique pour autant qu'elle conduit de l'aliénation à la liberté et à la béatitude" (Ricoeur,1965:53). Il va sans dire, dans cette lignée, que l'existentialisme de Sartre constitue l'ultime assurance du cogito cartésien, le pré-réflexif, le sens même de son actualisation par tout le travail d'euphémisation, tant des structures que des affects, bref l'interdiction de penser l'Autre dans sa différence, comme nous y incitait déjà Kant (Laruelle,1989:71-72); et il est loin d'être certain que Ricoeur y réussisse malgré sa prétention (Ricoeur,1989a:70) de s'affranchir du "primat de la subjec-

1 "De même, le caractère de donnée primitive et toute faite que les Cartésiens accordaient à la raison, est devenu insoutenable: les principes rationnels, tels que nous les posons actuellement comme axiomes au point de départ de nos raisonnements, résultent, au moins en partie, d'opérations antérieures où sont intervenus le jugement, la mémoire, etc" (Lalande,1976:274).

tivité" (Ricoeur, 1989a:70).

Nous avons voulu montrer l'opposition essentielle que la réflexion sartrienne recouvre, comme elle en est le "symptôme", opposition qui, à sa source même, fonde l'aporie de notre époque sur le rapport sens-subjectivité, et dont Kant, par son transcendantalisme, a indiqué qu'elle était l'horizon de notre pensée, bref qu'on a eu raison de parler de décentrement, de *révolution copernicienne*. En somme, parce qu'il a ouvert au problème de l'ontologie et de la métaphysique, Kant fait "effet de retour"; mais dans la mesure où il s'agit de la naissance de la modernité, dans ce qu'elle peut avoir de contradictoire, dans la mesure surtout où il s'agit de l'espace même de notre pensée, c'est d'un "recours" (Assoun, Raullet, 1980:125sq) à penser ce dont nous lui sommes légitimement redevables. Ce n'est d'ailleurs pas un effet du hasard si la notion de *critique* en passant par Marx, a atteint, de l'Ecole de Francfort à nos jours, l'essentiel de la pensée française (Ladmiral, 1989:700sq): de Sartre (1960)² à Bourdieu (1979) en passant par Debray (1981), Sfez (1981;1988)... tout autant d'œuvres qui expriment la récurrence, plus ou moins réussie, du concept de critique.

Si la Représentation, dont on peut sans doute voir l'antériorité dans la pensée grecque (Eidos) (Jacques, 1989:499; Kristeva, 1970:1504), se présente comme rapport objectif au monde, c'est qu'une distance spectatrice est supposée, qu'on prétend à la reproduction dans le discours de l'image de la chose, à la vérité comme adéquation du concept et de la chose, dans un tableau d'évidences puisqu'

il n'y a d'intelligence vraie que par l'intuition, c'est-à-dire par un acte singulier de l'intelligence pure et attentive, et par la déduction, qui lie entre elles les évidences (Foucault, 1966a:66).

Voilà Descartes:

Le langage aurait pour fonction d'être là à la place d'autre chose, de représenter une "réalité" autre. C'est là, on le voit,

2 Nous avons vu que la reprise sartrienne de la pensée structurale, plutôt que d'ouvrir à une *crise du sujet*, opère comme une récupération-euphémisation des structures, de l'inconscient, bref de l'en-soi, au profit de la centralité du pour-soi.

l'origine de la conception de la langue en tant que dénotation: les mots n'étant alors que des signes, des représentations des choses du monde (Greimas, Courtès, 1979:315; Court, 1989:689).

Voilà une philosophie du langage qui exige une ontologie pleine, la maîtrise de l'ego cogito, mais ne nous permet pas de comprendre comment on peut saisir par représentation ce qui est appréhendé dans la représentation (Sfez, 1988:43sq). Voilà aussi le noeud de ce qu'il convient d'appeler le "cercle cartésien" (Meyer, 1989:689), et que nous avons caractérisé avec Bordron comme un véritable "circuit narratif": lorsque le sujet devient fondateur et que l'étant se détermine comme objet présent par le sujet. La représentation du réel dépend de la structure du *subjectum*... le sujet se pose lui-même en scène de la Représentation... (Jacques, 1989:499).

"Triple illusion" (Jacques, 1989:499) aussi et dont on a pu voir chez Kant sinon l'effondrement, du moins l'essentielle mise en place d'un démantèlement: celui du réel comme extériorité pure qui gouverne "du dehors la scène mentale"; celui du concept comme "intériorité d'une image mentale dans l'esprit"; celui enfin de la vérité comme adéquation.

Mais voilà aussi le tournant de la pensée classique où la représentation va faire problème, se redoubler comme en un système de correspondances de signes et d'idées, en quelque sorte comme chez Kant en un discours indépendant des choses, où la sphère du "penser" englobe en une discursivité autonome celle du "connaître": "penser", c'est "se laisser investir par ce qui nous dépasse, le sens du don de l'être" (Court, 1989:641). Le monde n'est pas d'abord un monde de choses pour être ensuite parlé, mais un champ que la discursivité kantienne déterminera comme transcendantal. Dès lors, le réel échappe à la représentation et le sujet se trouve comme déjoué. Kant a brisé le cercle cartésien. La représentation ne peut être seulement la pure saisie d'un objet dans les catégories pour une raison, non plus que la détermination conceptuelle de la réalité de l'objet dans ses traits extérieurs, bref, "la cohérence d'un sujet qui se représente comme d'un objet représenté" (Deleuze, 1972a:80).

Pour Descartes comme pour Leibniz, si la théorie physique est

donnée comme tentative de décryptage, la certitude qu'elle engendre n'est que morale, fondée sur la probabilité que la théorie vraie soit le système de signes le plus complet (Canguilhem, 1967:605).

Sortir alors du mythe de l'intériorité, de la profondeur des choses comme de la "profondeur de l'homme". De ce point de vue, il n'est pas indifférent de parler le langage de l'opposition intérieur-extérieur dans la mesure où il s'agit toujours de la manière, mieux, du point de vue représentatif. Tel est sans doute le motif de Husserl dans les *Ideen* (Husserl, 1950:135sq), bien que nous ne suivions pas son rattachement à la conscience, non plus que son refus de reconnaître "la radicalité de la coupure kantienne" (Lebrun, 1989:39).

Ce n'est pas une propriété fortuite de la chose ou un hasard de "notre constitution humaine" que "notre" perception ne puisse atteindre les choses elles-mêmes que par l'intermédiaire de simples esquisses (Husserl, 1950:137)³.

La phénoménologie n'est certes pas un idéalisme (Veyne, 1979:228n), et la différence entre objets intérieurs et extérieurs ne saurait satisfaire l'exigence de rendre immanents les objets à un champ transcendantal où la conscience a quitté le trône que le cartésianisme lui a octroyé, où la représentation liait sujet et objet dans "l'évidence" de leur présence, sans qu'une fêlure (malin génie... inconscient) ne vienne constituer la faille même du cogito⁴, comme s'il fallait penser la limite, la finitude, pour que cesse de s'élargir faussement l'expérience subjective de la conscience, l'identité substantielle où s'élabore l'unicité d'un monde dont la réalité demeure ouverte à la transparence, à la découverte, où la différence, comme l'inconscient, est toujours déplacée dans la fausse opposition inhérente à la pensée représentative, cette théologie philosophique: identité-différence, conscience-inconscient.

3 La thèse de la conscience s'accompagne d'un réalisme que nous ne suivons pas non plus. Toutefois, ce réalisme semble passablement atténué dans la *Krisis* où la théorie précède "l'intuition théorique" en un coup de force *théorique* où l'imagination l'emporte sur le réalisme, notamment lorsqu'il s'agit de Galilée. A ce sujet aussi, Bourdieu, 1980:72, 72n1.

4 "La phénoménologie n'a pas le tort d'être un "idéalisme", mais celui d'être une philosophie du cogito [...]. Le tort de la phénoménologie n'est pas de ne pas expliquer les choses [... mais] de les décrire à partir de la conscience, tenue pour constituante et non pour constituée" (Veyne, 1979:239). C'est sans doute là un trait essentiel de l'opposition de Foucault à la phénoménologie.

L'unicité et l'identité de la substance divine sont en vérité le seul garant du Moi un et identique, et Dieu se conserve tant qu'on garde le Moi. Moi synthétique ou substance divine analytique, c'est la même chose. C'est pourquoi les permutations Homme-Dieu sont si décevantes et ne nous font pas bouger d'un pas. Nietzsche semble bien être le premier à voir que la mort de Dieu ne devient effective qu'avec la dissolution du Moi. Ce qui se révèle alors, c'est l'être, qui se dit de différences qui ne sont ni dans la substance ni dans un sujet: autant d'affirmations souterraines (Deleuze, 1972a:81).

Nous croyons que l'analyse transcendantale autorise à une telle pensée, un ordre que nous dirons pragmatique (Ouellet, 1977:442; Wahl, 1988:91,99). La pensée kantienne constitue peut-être un tel fondement, là précisément où le sujet s'inscrit dans un champ (immanence) qui le lie à l'objet.

L'attitude "critique" inaugure un style d'interrogation qui jusqu'à nos jours a survécu [...]. C'est le style "transcendantal" qui, loin de déployer le contenu du savoir, cherche à définir *a priori* les possibilités de sa constitution, et les champs qui délimitent sa validité (Desanti, 1975: 18).

Mais à la condition que la démarche renvoie d'abord et avant tout à l'impensé de la raison, l'autre du cogito cartésien que le criticisme va relever pour constituer dans le *Je pense* lui-même une faille, véritable "exténuation du Sujet" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:46) qui coule le cogito dans les profondeurs d'un imaginaire que l'entreprise de Sartre à la suite de Descartes (Volume I) a tenté de banaliser. Aussi ne croyons-nous pas que Kant se réduise à une épistémologie des sciences (Desanti, 1975:21-22) non plus d'ailleurs qu'à une *architectonique*, "patient travail de distinction et de délimitation de ses sphères constitutives" (Desanti, 1975:21). Kant n'est pas resté prisonnier du "thème réflexif": s'il faut parler de criticisme, c'est aussi parce qu'il cherche la désintrinsication qui permettra de sortir de l'ontothéologie; la pensée n'est pas l'objet, le réel n'apparaît pas dans l'immédiateté d'une présence, dans l'illumination d'une conscience:

En un sens, l'invention du *Cogito* par Descartes n'est pas ce qui a constitué, pendant plus d'un siècle, le mérite essentiel de la philosophie de son inventeur. Il a fallu que Kant traduisît le

Cogito devant le tribunal critique [...] pour que la philosophie moderne prit l'habitude de se référer au Cogito comme à l'événement philosophique qui l'avait inaugurée. *Le je pense* kantien [...] est une lumière qui ouvre l'expérience à son intelligibilité. Mais cette lumière est dans notre dos et nous ne pouvons pas nous retourner vers elle (Canguilhem, 1967:614)⁵.

Certes, la philosophie transcendantale de Kant a pu apparaître comme constitution de l'objectivité à travers la détermination de la subjectivité humaine, thèse propre à une lecture simplement épistémologique, ou celle de Fichte, lorsque ce dernier affirme que la grande découverte de Kant, c'est la subjectivité. Si l'on doit accorder que Kant a effectivement joué en ce sens, qu'il s'agissait pour le philosophe de Königsberg de fonder *en droit* la discursivité humaine à partir de la détermination structurelle de la subjectivité constituante, par les analyses tant de la sensibilité que de l'entendement et de la raison, de leur contribution à la constitution de l'objectivité, il n'en reste pas moins que la subjectivité en question s'est vue problématisée. Nullement une psychologie du sujet, et moins encore substance pensante. La prétention de la philosophie moderne à commencer par le sujet, à constituer les sciences en système, résidait dans l'expérience du cogito, paradigme proto-théologique de l'onto-théologie: du connaître à l'être, la conséquence lui était "naturelle". Nous avons analysé cette question chez Descartes, la nature du savoir a pour fondement l'*intuition intellectuelle*, le passage sans médiation de l'idée "claire et distincte" à la réalité qu'elle représente. Là précisément se situe le point central, là où Kant en géographe qu'il est, situe la faille du cogito, dans la critique de l'illusion même d'une intuition intellectuelle. Voilà qui nous renvoie à demander ce qu'il en est de la subjectivité au principe de la philosophie, du sens, et du *sens* de la philosophie comme du *sujet*.

Kant aura permis un transfert de légitimité d'un sujet fondateur du savoir, d'un savoir tel qu'il ne peut avoir lieu que par et dans un sujet, à une *topologie* où se constitue le sujet et le savoir. Un véritable seuil:

Mettre en une balance, en un équilibre unique *deux* choses là

5 Sur l'apport de Descartes, Changeux, 1983:23.

où la métaphysique n'en voyait qu'une [...]: la représentation et ses marges [...] la représentation et *des* marges non représentatives de celle-ci [...] (Laruelle, 1989b:74).

N'est-ce pas que Kant a institué dans et pour le sujet un véritable clivage, sorte de "disjonction fantasmée" comme le dira Lyotard, là où l'hétérogène se substitue enfin à l'Un, la polyvocité à l'univocité; là où enfin la science est problématique et non plus méta-thétique? La première antinomie dynamique de la *raison pure* cristallise à elle seule toute la nervure du clivage. Le *principe de raison* fait reculer à l'infini l'inconditionné du sujet, mais la liberté est nécessaire...: "Faire une place à la croyance". Comme si Kant avait pris en charge son propre héritage, là où la déconstruction se présente comme tâche interminable: transcendantalité de l'illusion, construction à l'infini. Et s'il semble que le principe de démarcation soit "encore une limitation métaphysique, représentative et transcendante" (Laruelle, 1989:74); que Kant ait reculé devant sa découverte par le "sens idéal" qu'il a donné "à sa découverte de l'hétérogénéité du réel", c'est moins par défaut que par nécessité. L'inscription de la discursivité dans la finitude fixe le lieu d'une naturalité qui déplace les limites imparties à l'onto-théologie, dans la mesure où elle en fixe les bornes (*principe de l'unité de l'expérience*), mais davantage *les limites*, toujours déjà transgressées. La différence est comprise alors comme transcendantale (Canguilhem, 1967:614)⁶; seule la subjectivité transcendantale pouvait constituer cette opération de fonder en droit un savoir positif (Kant, 1974:178sq) devant les tentatives "naturelles" de la raison dans le champ du supra-sensible sans sombrer dans le pessimisme sceptique (Hume: Kant, 1971:520sq), dans les avatars du relativisme.

La question anthropologique conditionne les questions mêmes qu'elle sous-tend. D'où?, de quel lieu? quels présupposés inaperçus? et non plus une instauration absolue, définitive sans présupposé comme se voulait le *Discours*. C'est dire que Kant prend en charge - nous l'avons vu comme un *aspect "critique"* - l'ontologie classique, la prétention au savoir supra-sensible, prétention incontournable, "naturelle" comme "illusion": l'obstacle au rationalisme,

6 Ce que Laruelle comprend comme déconstruction de la représentation.

c'est la raison elle-même, sa discursivité qui dépasse "l'intention" d'une conscience. La finitude dès lors devient à sa naissance la question même de l'*anthropologie*. Ainsi, le criticisme

introduit, dans le philosophique, un décalage par rapport au philosophique, une distorsion et un écartement, inaugurant par là [...] la position véritablement moderne du philosophique (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:42).

Kant a fait du sujet un point=X (Canguilhem, 1967:614-615) qui le lie à l'objet, un sujet transcendantal insaisissable, travaillé par une certaine démesure. Ainsi, dès son apparition, l'homme cesse paradoxalement d'être fondement, puisque sa prise en compte le charge de cette "certaine démesure".

Nous l'avons vu, Kant exténue l'ontologie, il l'évacue comme discours rationnel de la réalité en soi. Ce qui l'autorise à cette opération, c'est justement l'anthropologie qui fonde la validité du discours tant sur les "phénomènes" que sur le monde comme "idéal de détermination". Dès lors, les "étants" ne sont plus suspendus à l'être, mais à un problème de conceptualisation; le monde n'est plus fondé ontologiquement, mais dans l'idée, à partir du "focus imaginarius": *le transcendantal est l'horizon de la finitude qui dorénavant se déploie comme "anthropologie"*, mais une anthropologie qu'il ne faudrait pas prendre trop vite comme assomption "enfin" de ce que l'âge classique avait caché, comme cet impensé "qu'enfin" (Veyne, 1979:236) révélerait le discours, jubilation trop vertueuse. La naissance fut une pratique (Veyne, 1979:211-212), un agencement qui sera aussi l'indice de son acte de décès⁷.

2.0 *L'humanisme*

Il faudrait faire une histoire du savoir, pour voir sans doute se déplacer avec le couple Copernic-Galilée la figure de Dieu, la figure de l'homme se centrer à l'époque de Galilée,

7 Ce sera là notre principale objection à Foucault quant à sa lecture de Kant.

pour par la suite se décentrer dans des ruptures épistémologiques complexes que le présent ouvrage n'a pas pour objet d'analyser; Copernic, Marx, Darwin, Freud, Nietzsche... tout autant de décentremments, voire d'excentremments qui vont constituer notre "blessure narcissique" (Freud), du géocentrisme à l'anthropocentrisme, l'ethnocentrisme et l'égo-centrisme. Bref, tout autant de figures de notre imaginaire qu'il a été donné à notre époque de réfléchir, et comme dans un effet de miroir, ces figures nous renvoient indéfiniment à notre image actuelle. Puisque rien ne nous dit *a priori* que nous ne sommes pas dans la position de Gribouille qui saute dans l'eau pour ne pas se faire mouiller ou bien, dans l'illustration de Kaplan sur l'éclairage, de cet alcoolique qui avait perdu son trousseau de clés et les cherchait sous un réverbère, non qu'il avait la certitude de les avoir perdu là, mais pour l'éclairage que lui fournissait le réverbère. Va-t-on ou doit-on célébrer la disparition de la figure de l'homme - anthropologie philosophique - dans les pleurs et le recueillement de l'humanisme?

Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question sur la vérité de l'Être, est métaphysique [...] (Heidegger, 1964:51).

Heidegger définit peut-être ainsi le dernier élément du programme des décentremments successifs où se situe la "destruction" de la métaphysique ou de l'ontologie classique⁸. Nous ne répondrons pas adéquatement à toute cette question de l'humanisme, d'autant que nous serions critiquables du point de vue derridien (Derrida, 1972b:129sq) d'amalgamer Hegel et Husserl dans le sens de ce que Deleuze a pu couvrir sous le champ de la Représentation. Il y a trop de complexité dans ce que recouvre le concept de *phénoménologie* pour que nous cherchions à l'épuiser. Ce qui demeure toutefois chez Heidegger, utilisé ici comme prétexte, c'est, contre l'anthropologisme, la constitution d'une problématique plus paradoxale, l'Être, une conception historique de l'Être qui est au fond la philosophie occidentale et sa déconstruction. A ce titre, rappelons que le *dasein* constitue en l'homme ce qui est plus originaire que lui (Heidegger, 1953:285), sorte d'altérité sans mesure, d'extériorité absolue.

8 G. Lebrun a pu aussi chercher à démarquer Hegel du subjectivisme et de la Représentation (Lebrun, 1972: 209, 174n, 349sq).

Non pas: qu'est-ce que l'homme comme identité rapportée à soi? mais le *dasein* comme ce qui expose l'homme à la disjonction. Non pas questionnement sur l'essence de l'homme, sa finitude enfin dévoilée non plus que sur le *possible*: le *dasein* se réduirait alors à son *là*, dans la mesure même d'une mise en question de son être. Ainsi la question deviendrait l'espace même du possible, ce qui transgresse à peine l'ontologie sartrienne. Mais la philosophie de Heidegger n'est pas une pensée de l'Homme, mais de l'Être, ce qui signifie peut-être réflexion sur le langage (Hvidtfelt, 1976:191-210). L'oubli de la question de l'être n'est pas une erreur métaphysique mais, comme le souligne la *Lettre sur l'humanisme*, l'errance métaphysique. De cette façon, métaphysique et humanisme sont conjointement issus de la même naissance, de la même errance, aussi anciens que l'oubli de l'être.

Plus rigoureusement, l'humanisme pointe en une détermination de l'homme qui reste délimitable, comme le suggère Foucault dans *Les Mots et les choses*, tant dans le temps que dans l'espace. D'ailleurs, il semble qu'on puisse affirmer que Foucault et Heidegger ouvrent en quelque sorte à deux manières de sortir du kantisme, référant le transcendantal non plus à l'unité de l'esprit, mais à un horizon "autre", non subjectif, l'être, dans sa co-appartenance au langage (Heidegger), le langage en lui-même, anonyme et inconscient, sans référence ontologique (Foucault). Nous croyons que ce dépassement se situe encore dans l'espace de la topologie kantienne, au seuil de notre modernité, une détermination qui est spatio-temporelle, survenue dans l'histoire, une détermination qui n'est pas universelle mais bien plutôt occidentale: l'Homme comme centre et fondement de ce qui est, sujet de et dans l'histoire. Nous avons vu cela chez Sartre qui est peut-être le dernier symptôme de l'achèvement de la *métaphysique du sujet*:

La tâche métaphysique de Descartes [...]: la libération de l'humain pour la liberté en tant qu'auto-détermination certaine de soi, de créer le fondement métaphysique (Heidegger, 1962: 139-140).

Le cartésianisme constituait l'inauguration d'un nouveau régime, le signe de l'humanisme,

de la conscience et d'une certaine anthropologie⁹ parce que là, le sens de l'Être a consisté à être représenté¹⁰, "le subjectif parvenant à la domination". Dans la certitude du cogito, nous dit Heidegger, apparaît que:

Le certain est un énoncé qui déclare que simultanément avec le penser de l'être humain, lui-même est indubitablement co-présent [...] co-ordonné à soi. Penser est re-présenter, rapport représentant au représenté (idea comme perceptio) [...] la saisie qui domine [...] ob-ject-ivation procédante et maîtrisante [...] *cogitatio* (Heidegger, 1962:141).

Ce qui veut dire rassemblement, maîtrise sous le modèle de l'identité:

On appelle représentation le rapport du concept et de son objet, sous ce double aspect, tel qu'il se trouve effectué dans cette mémoire et cette conscience de soi (Deleuze, 1972a:21).

Heidegger encore:

Dans *l'ego cogito sum*, le *cogitare* est compris en ce sens essentiel et nouveau [que] le subjectum, la certitude fondamentale est la co-représentation en tout temps assurée de l'être humain représentant et de l'étant représenté [...]. Telle est l'équation fondamentale de tout calculer¹¹, du représenter s'assurant lui-même [...] être sujet est maintenant la distinction de l'être humain en tant que l'être pensant-représentant (Heidegger, 1962:141-142).

L'homme-Sujet, voilà la nouvelle occultation, le règne de *l'ego* que l'époque française contemporaine aura pour tâche de dévoiler, de constituer en problématique: la conscience et

9 Ici encore, nous nous refuserons à rentrer toute anthropologie dans le champ de l'humanisme, comme le feront à leur manière Heidegger et Foucault . Lévi-Strauss nous semble plus circonspect.

10 Alors que les Grecs entendaient l'étant dans son être sans le dissoudre dans la représentation (Heidegger, 1968:51sq;1976:113sq).

11 On trouve chez Adorno et Horkheimer une critique du cartésianisme qui, sur certains plans, va recouper la lecture heideggerienne, malgré les différences politiques qui animent la perspective des théoriciens de l'école de Francfort. Ainsi le texte instaurateur de l'option critique *Théorie traditionnelle, théorie critique* (Horkheimer, 1978,42sq) place Descartes au départ de ce qui définit la pensée traditionnelle.

la représentation demeurent indissociables, l'univers de la Représentation récusant toute opacité qui est pourtant, depuis Kant, notre incontournable:

La conscience établit entre la représentation et le Je un rapport beaucoup plus profond que celui qui apparaît dans l'expression "j'ai une représentation" (Deleuze, 1972a:24).

Plus profondément et dans une stratégie discursive (Foucault, 1971a:43sq), il se constitue en un certain ordre.

Ce que l'on reproche à la représentation, c'est d'en rester à la forme d'identité sous le double rapport de la chose vue et du sujet voyant. L'identité n'est pas moins conservée dans chaque représentation composante que dans le tout de la représentation infinie comme telle [... qui] a beau multiplier les figures et les moments, les organiser en cercles doués d'un auto-mouvement; ces cercles n'en ont pas moins un seul centre qui est celui du grand cercle de la conscience (Deleuze, 1972a:44).

Désanthropomorphisation, voilà le programme, c'est-à-dire aller au-delà de la prépondérance du Cogito qui en est la condition, ce pourquoi Sartre n'est sorti ni de l'anthropomorphisme, ni de la représentation dont le Cogito est la condition d'actualisation. Sinon, il en aurait effacé les articulations sans abolir le fondement, la subjectivation du *sens*, ce qui lui interdit d'atteindre une position de *production* hors du référentiel sujet, comme le font par exemple Foucault et Bourdieu à leur façon. Ce que nous apprennent Heidegger, Foucault et Deleuze, c'est l'abysse sur lequel s'ouvre la question du sujet, l'ouverture à ce qui n'est pas lui-même. Bref, le problème du sujet est sa mise en suspension dans un mouvement qui le maintient toutefois, un mouvement qui pourrait bien être divin (Nietzsche). La mise en question du sujet apparaît ainsi comme l'impossibilité d'une assignation, et comme le motif kantien à problématiser, demeurer avec un indécidable: voilà une mise en question radicale. "Ce que la pensée saisit en tant que le réel, qu'il *lui faut saisir*, peut bien être le contraire de l'existant" (Nietzsche, 1967:305).

3.0 *Transcendentalisme : topologie contre historicisme*

Telle est l'annonce, voire l'amorce d'une réflexion critique qui ne trouve pas son point de départ dans l'homme, mais en une "positivité" dévoilée, le langage, et ouvre ainsi à la question de sa possibilité propre, dans la mesure par exemple où l'homme est porté par le langage¹², d'un excentrement où il a perdu prise, fondé, constitué qu'il est dans la loi, le désir et le langage¹³; transmué peut-être par sa propre mort, son horizon, déplacé parfois par la folie et l'amour-haine. Foucault suggère d'ailleurs la possibilité d'un déplacement de la question transcendantale des transcendants empiriques vers le formalisme. Nous voyons là une reprise de la réflexion critique, de la question transcendantale, bien que ce ne soit pas là l'opinion de Foucault qui a, comme le dit Canguilhem, fait profession de non-kantisme et de non-cartésianisme (Canguilhem, 1967:617).

Dans *Les Mots et Les choses*, il nous semble que s'annonce la reprise de la pensée critique par la théorie du langage entendue comme science formelle, véritable point d'ouverture à la question de l'être: tel est le *focus imaginarius* chez Kant, bien que le statut de l'imagination chez lui soit l'objet d'une véritable équivoque, qui a bien pu prendre la forme d'une "équivoque ontologique" (Granel, 1970). Nous retrouvons d'ailleurs chez Foucault bon nombre de métaphores spatiales qui indiquent sous certains plans la présence d'aspects essentiels de ce que nous oserons appeler l'*épistémè structurale*, métaphores qu'on voit apparaître dans l'anti-historicisme avant la lettre de Kant. Dans le numéro I de la revue de géographie *Hérodote* (Foucault, 1976e:71sq), et bien qu'il se défende d'être structuraliste

12 Il faudrait faire l'histoire de la linguistique de Saussure à Troubetzkoy, Jakobson, Ducrot pour voir s'établir ce primat du langage sur l'homme, par conséquent, le néo-archaïsme de toute philosophie de la conscience. Le champ structurel est l'ordre de la langue, de tout ce qui peut être défini comme objectivité linguistique et dont nous savons depuis Saussure qu'elle consiste en une organisation différentielle. Plus largement le système linguistique ordonne la particularité des occurrences individuelles par la production de champs énonciatifs et de fonctions discursives, comme le décrit *L'Archéologie du Savoir* de Michel Foucault, ou encore comme le projet d'une *grammatologie*, selon Derrida, en admet le principe.

13 "En l'absence d'un champ de lumière qui éclaire directement la structure des objets et du monde, le sujet de la connaissance n'est plus un spectateur dans la mesure où il est pris dans la trame du langage" (Dreyfus-Rabinow, 1984:49).

(Foucault, 1976e:74,76, 77), Foucault assure qu'"il y aurait à faire une critique de cette disqualification de l'espace qui a régné depuis de nombreuses générations." Il précisera que les concepts en question sont stratégiques (Foucault, 1976e:86). Nous croyons qu'il en est de même à un autre niveau dans la *pensée critique*. Et Foucault de conclure: "Entre un certain nombre de choses que j'ai mises en rapport, il y avait la géographie qui était le support, la condition de possibilité du passage de l'un à l'autre" (Foucault, 1976e:84-85)¹⁴.

L'espace est un paradigme que l'on va retrouver chez Braudel, la *longue durée*, une temporalité qui n'est pas de l'ordre des données immédiates, mais bien plutôt un problème, l'objet d'une sélection dans la mesure où l'histoire est une construction: la temporalité "ne s'éprouve pas en histoire sans être construite" (Perrot, 1981:7), c'est un espace déplié avec sa temporalité propre, un espace où courent diverses temporalités, des flux (populations, monnaies...). L'homme? Il est lui aussi un parcours d'espace, constitué en un certain lieu, comme si on avait déplié cet espace. Voilà ce qui permet de lever la disqualification de l'espace que l'historicisme a si longtemps déniée. Encore là, puisqu'il s'agit de *point de vue*, il importe de préciser que le "point" à partir duquel la vue s'opère s'est transformé - là où nous avons vu Kant renverser avant terme l'historicisme - en un point focal, l'espace où par exemple

des travaux comme ceux de Dumézil, de Lévi-Strauss, de Martinet ont déterminé, sans préméditation, par triangulation virtuelle, le point où un philosophe devait venir justifier, en les comparant, sans les amalgamer, les travaux et leurs résultats (Canguilhem, 1967:601)¹⁵.

Demeure-t-on philosophe en évacuant ce qu'une certaine philosophie a pris tant de soins à constituer comme objet propre de toute réflexion? Nous le croyons puisqu'il s'agit non de la philosophie mais d'une certaine philosophie, là où *a fortiori* le vécu en prend pour son

14 Ne nous laissons pas abuser, ce n'est pas là une "géologie", "l'homme habite une culture" (Canguilhem, 1967:602).

15 Canguilhem poursuit: "Le succès de Foucault peut passer, équitablement, pour la récompense de la lucidité qui lui a fait percevoir ce point par lequel d'autres que lui ont été aveugles" (Canguilhem, 1967:601).

rhume (Wahl,1989:85-100). Il s'agit de l'illusion de la transparence à laquelle Durkheim, Bachelard, etc., ont su répondre, reprenant Marx : la vie sociale ne s'explique pas par la conception que s'en font ceux qui y participent. Toute cette question revoie finalement à l'opposition par trop célèbre de l'histoire et de la structure (Veyne,1979:231)¹⁶, comme si l'histoire devait se réduire à la succession, à l'action des hommes, au refus du structural ou, à la limite comme chez Sartre, à son intégration, ce que confirme un disciple "reconnu" (au sens de Bourdieu), P. Verstraeten. La dialectique, nous dit-il,

peut assumer la cohérence structurale sans abandonner ses prérogatives: il suffit qu'elle atteste *par les faits* que ses prétentions ne sont pas le produit d'un rêve, l'illusion d'une idéologie de rechange, *mais le manque à combler d'une possibilité*, pour que l'attitude structuraliste soit défaite (Verstraeten,1972:312-313).

Nous supposons ici que "les faits" relèvent de l'empirisme dont s'honore Sartre, ce qui n'échappe pas à ce que Bachelard a pu appeler l'illusion de l'immédiateté: quels découpages, quels *a priori*? Verstraeten a répondu à la question; son ouvrage (Verstraeten,1972) en est une illustration, qui précise la thèse du premier disciple, moins "reconnu" peut-être (?), Jeanson (1965:12)¹⁷, en ceci que l'*a priori* du sartrisme se résume au fond au problème de l'éthique¹⁸: faire survivre le vécu, le centre des successions, un vécu à jamais irréductible. Est-ce là la mauvaise foi d'un humanisme vacillant? En tout cas, nous n'avons "pas le droit de rester aveugles: la notion de structure a remis en question un certain nombre de nos évidences présumées, nous ne lui pardonnons pas" (Lanteri-Laura,1967:793,795). Les choses ne sont pas assez simples pour se résumer dans un antagonisme. Le refus d'une

16 Comme le diront à leur manière Dumézil, Lévi-Strauss, Braudel, "rien n'est inerte, rien n'est indéterminé [...] rien n'est inexplicable, loin d'être suspendu à notre conscience, ce monde la détermine" (Veyne,1979:230). "L'opposition diachronie-synchronie, genèse-structure, est un faux problème. La genèse n'est rien de plus que l'actualisation d'une structure (Deleuze,1972a:237-238; Veyne,1979:231; Burguière,1971:lsq).

17 Moins chanceux que les deux autres, A. Gorz n'a jamais vu son ouvrage (Gorz,1977) reconnu par le maître. Quoiqu'il en soit, la tradition sartrienne prête plus à la question des valeurs qu'à la réflexion épistémologique dont elle est sans doute la négation.

18 "Faire aboutir l'idéal", bref réaliser l'homme. Aussi, Verstraeten,1972:133,224,238.

certaine temporalité n'est pas refus du temps et *a fortiori* de l'histoire. Ce que montrera le structuralisme, c'est que le problème de l'histoire, comme le statut de la chose, est "celui de la clôture" (Stcrick, 1984:277-280). Voilà aussi pourquoi la question du sujet est "centrale" (Stcrick, 1984:278), que c'était ne rien comprendre que de réduire les questions qui s'y rattachaient à la "mort du Sujet" (Seigel, 1990:160-169)¹⁹. Pas plus d'ailleurs que le sujet, le structuralisme n'évacue l'histoire. Nous pensons plutôt que l'historicisme en est la négation profonde comme en une véritable "dénégation". L'affirmation sartrienne de l'homme comme Sujet *de* l'histoire, son affirmation de l'existence de sociétés sans histoire, cumulent autant un subjectivisme qu'un ethnocentrisme regrettables, et que refusera la perspective structurale qui, loin de refuser l'histoire, "s'attache [...] à rendre aux sociétés dites primitives la dimension historique qui s'entasse dans leurs mythes et leurs institutions" (Burguière, 1971:I-II). Mais il fallait, dans un geste qui a la prestance d'une instauration kantienne, ex-centrer (Wahl, 1989:96) la question de l'originaire²⁰, à l'instar de la critique de l'inconditionné de la troisième antinomie.

D'ailleurs, nous l'avons remarqué, l'idée même de rupture épistémologique est au coeur du système kantien (Serres, 1975:1000)²¹. Kant a magistralement démontré la pertinence de poser le problème du système de référence bien qu'il n'en ait pas développé, comme Lévi-Strauss ou Braudel par exemple, toute la portée. Ainsi Lévi-Strauss, - à l'encontre de la théorie ethnocentrique de l'histoire chez Sartre, qui est au fond une négation de l'histoire ("peuples sans histoire") -, a pu montrer la pluralité des temps, qu'un voyageur en train (Lévi-Strauss, 1964; Burguière, 1971:V) qui dépasse à haute vitesse un train de voyageurs à faible allure ne peut recueillir d'informations pertinentes sur ce dernier, et peut même avoir l'impression d'immobilisme, à la mesure de son "centre de référence", comme si les limites

19 Pourtant l'auteur fait preuve d'une grande acuité quant à l'analyse du problème.

20 C'est contre la thèse althussérienne de "procès sans sujet" que A. Lipietz commet le lapsus de chercher l'originaire (Lipietz, 1973:770). On constatera paradoxalement que le souci sartrien de l'*originaire* n'est pas absent de la première biographie de Michel Foucault: Eribon, 1989:45.

21 L'auteur, il est vrai, voit chez Kant une sorte de narcissisme théorique (Serres, 1975:1001). C'est qu'il ne tire pas de l'analyse de la systématité toute la problématisation qui lui est pourtant si essentielle.

pratiques rencontrées par l'observateur étaient les limites des objets (Lévi-Strauss, 1971: 539)²², *en-soi* disait Kant.

Comme l'écrivait Marx:

La prétendue évolution historique repose en général sur le fait que la dernière formation sociale considère les formations passées comme autant d'étapes conduisant à elle-même et qu'elle les conçoit toujours d'un point de vue partial, étant rarement, et seulement dans des conditions bien déterminées, capable de se critiquer soi-même (Marx in Lévi-Strauss, 1958a:370).

Mais l'historicisme s'est imposé avec force, obligeant, sous l'effet de son épistémè, les recherches à se subsumer sous la tutelle d'une idée de l'homme mué par le développement, lapsus d'une aspiration inconsciente à l'achèvement de soi (Fourquet,1974) (classe en-soi-pour-soi...). Kant, comme Lévi-Strauss, n'a jamais nié l'idée de progrès, mais celui-ci est demeuré subordonné à la recherche des "articulations en profondeur sur quoi reposent les événements". Et comme le dira d'ailleurs Godelier, le progrès dans les connaissances n'implique nullement un progrès de l'esprit (Godelier,1971:555)²³. On retrouvera une réflexion analogue chez Adorno et Horkheimer (1974a:41) comme chez Deleuze et Guattari (1972:163-324;1980:262-263), une réflexion qui va même plus loin concernant le danger de l'idée de progrès . Il faut se rappeler que d'éminents penseurs comme Heidegger, pourtant penseurs de la "déconstruction", ont succombé à l'attrait d'une des plus grandes barbaries (Farias,1987; Bourdieu,1975;Faye,1972b). Peut-être que personne n'échappe à ce que Marx appelait "la région nuageuse du monde religieux", là où "les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres *indépendants*, doués de corps particuliers [...]" (Marx, *Le Capital* in Godelier, 1971:552n1). La déconstruction aurait eu intérêt à comprendre l'humanité de

22 Sartre, on le sait, opérait une théorie volontariste de l'histoire, et qui a pour fin ultime la justification de la primauté ontologique du pour-soi sur l'histoire, sorte de conception de l'histoire-progrès, qui manque l'articulation structurale, ou plutôt l'euphémise.

23 On se rappellera qu'à la base de la théorie des antinomies, "on ne fait pas l'histoire de la philosophie", on arpente plutôt.

l'homme dans ses soubassements d'abord avant que d'être fétichisation. Marx encore:

Comme la marche de la pensée émane des circonstances et est, elle-même, *un procès de la Nature*, la pensée, en tant qu'elle conçoit réellement, doit *toujours être la même*, et elle ne peut se différencier que [...] selon la maturité [...] de l'organe avec lequel on pense (Marx, *Lettre à Kugelman* in Godelier, 1971: 553).

3.1 *Le phantasme du Réel*

Bachelard y insistait déjà; il faut franchir "la frontière des données conscientes [...] dans cette organisation de l'inconscient" (Burguière, 1971:111), alors pourrions-nous retrouver l'autre, (histoire, sens...), la structuralité du sens, l'inconscient structural (Lanteri-Laura, 1967:802-804), non le primat de la praxis, *a fortiori* la primauté de la conscience, puisque, il faut s'y faire:

Les clefs d'une culture ne sont pas dans les représentations subjectives [...] mais dans la structure inconsciente qui rend raison de l'ensemble et ne s'embarrasse pas des interprétations secondaires qui viennent l'obscurcir. La linguistique est alors le prototype d'une étude dont les catégories fondamentales ne sont pas représentées à la conscience de ceux qui parlent la langue, de telle sorte que le modèle qu'elle offre à l'ethnologie la met en garde contre le risque de prendre pour éléments de la structure en cause ce qui n'est que la manière trompeuse dont les sujets la vivent (Lanteri-Laura, 1967:803,804;Deleuze, 1972a:113).

Même prémisse chez Bourdieu sous le modèle de la communication²⁴, "la communication des consciences présuppose la communauté des inconscients" (Bourdieu, 1979). Même arrière-fond chez Lévi-Strauss: "C'est à la linguistique que le mythologue peut le mieux s'adresser pour élaborer ses modèles d'explication" (Lévi-Strauss, 1984:257; Lanteri-Laura, 1967:

24 Ce qui bien sûr nous met à distance de Foucault sur la question du régime de représentation, la critique que l'auteur fait du symbolique, du signifiant, bref du Sens (Foucault, 1977:19).

797,810sq). Il s'agit bien de modèles (Bunge,1968;Holton,1980) puisque l'immédiateté est illusion, voire "projection" (Pomian,1975:934,945). Les lumières naturelles vont dans le sens du "va de soi" de ceux qui s'y complaisent. Peut-être était-ce là le sens du propos socratique:

Plus exactement, ils ne savent même pas qu'ils ne savent pas (tel est le sens des mots "aller de soi"), à la manière d'un automobiliste qui *ne sait pas qu'il ne voit pas*, si la pluie s'ajoute à la nuit; car alors, non seulement il ne voit rien au-delà de la portée de ses phares, mais par-dessus le marché, il ne discerne plus nettement la ligne terminale de la zone éclairée, si bien qu'il ne voit plus jusqu'où il y voit et qu'il roule trop vite pour une portée qu'il ignore (Veyne,1979:216).

Comme la linguistique, l'histoire fournit à Foucault un domaine de discontinuités (Veyne,1979:231), d'"écarts", comme nous le retrouvons chez Braudel (Perrot,1981a:4-5) et chez Lacan avec sa topologie: plutôt que de la succession, il s'agit bien d'un espace, un grand ensemble où se produisent des rapports d'opposition²⁵. Ainsi, dans la topologie lacanienne:

Il est illusoire de croire parler de l'inconscient soit comme d'un objet détaché, soit d'un concept hégélien. Le savoir inconscient procède d'un défaut, et il est topologique en ce sens qu'il relève du "voisinage" et non d'un quelconque sujet qui présiderait à l'ordre. L'ordre qu'il y a lieu de désigner est à distinguer non pas comme du réel, mais dans le réel, de sorte que, tirillés entre un faux sujet du "Je pense" et un objet(a), nous y livrons une figure de notre aliénation (*Scilicet*,1976:294; Meyer,1989: 686).

Nous voilà, comme le montre Foucault, dans un contexte de discontinuités, de transformations: *l'archéologie* comme modèle épistémologique cherche à établir les fonctions, les conditions d'existence des énoncés: elle substitue à l'intelligibilité interne un autre ordre, la place occupée "au sein de la formation discursive" (Dreyfus, Rabinow,1984:172): "Nous

25 C'est peut-être R. Thom qui fournit actuellement le modèle le plus positivement problématique de la topologie. A ce sujet, Thom,1968,1974,1980c; aussi Pomian,1988.

libérer de ce vieux fond de croyance qui nous fait imaginer que nous avons directement accès aux objets... vaincre la "tyrannie du référent" (Dreyfus, Rabinow, 1984:172). En fait, on rejoint l'idée heideggerienne qui consiste à dire que "les faits ne se constituent qu'en relation avec les critères qui permettent de les constater" (Heidegger cité de mémoire; Pomian, 1975:937). On établira donc les fonctions, les conditions d'existence des énoncés pour s'affranchir de la subjectivité constituante en une détermination de l'axe, du *sol* extra discursif. A l'inverse de la passion de l'originel (fantasme de Sartre), biographique ou autre,

l'archéologie se propose d'inverser cette disposition, ou plutôt (car il ne s'agit pas de prêter au discontinu le rôle accordé jusque-là à la continuité) de faire jouer l'un contre l'autre le continu et le discontinu: de montrer comment le continu est formé selon les mêmes conditions et d'après les mêmes règles que la dispersion [...] c'est toujours entre des positivités définies une discontinuité spécifiée par un certain nombre de transformations distinctes (Foucault, 1969a:228).

L'archéologie foucauldienne se présente comme une véritable topologie du sujet et, par là, articule une théorie du savoir comme champ, théorie *thématisée* par Kant dans la *Dialectique transcendantale* et dans la *Critique de la faculté de juger*²⁶, théorisée en un sens par Bourdieu comme *théorie des champs pratiques*" (Bourdieu, 1980b), et où naît la science comme élément des pratiques discursives, ce qui correspond, selon nous, à la théorie du *Savoir* qui, chez Kant, dispose la science: la *dialectique* a une primauté et une antériorité sur *l'analytique*.

La pratique discursive ne coïncide pas avec l'élaboration scientifique à laquelle elle peut donner lieu; et le savoir qu'elle forme n'est ni l'esquisse rugueuse ni le sous-produit quotidien d'une science constituée. Les sciences [...] apparaissent dans l'élément d'une formation discursive et sur fond de savoir. Ce qui ouvre deux séries de problèmes: quels peuvent être la place et le rôle d'une région de scientificité dans le territoire archéologique où elle se dessine? Selon quel ordre et quels processus s'accompagne l'émergence d'une région de scien-

26 Parlera-t-on comme M. Serres d'"intemporalité des critiques" (Serres, 1975:1005)? Ce n'est pas ainsi que Kant a vu la chose, quoique sur un autre plan, ce n'est pas une historiographie qu'il a cherché à imposer, mais une sorte de topologie.

tificité dans une formation discursive donnée (Foucault, 1969a: 40).

Le problème posé reste l'ouverture, mais en dehors des sciences humaines qui visent encore à libérer le sujet "des lois qu'il met à jour" (Dreyfus, Rabinow: 1984:134). L'avantage, c'est que l'*archéologie* substitue à "l'intelligence interne un autre ordre", la place occupée dans les formations discursives, sans interposer la question du *Sens* et de la *Vérité*; elle s'intéresse plutôt au contexte discursif. Rejoignant ainsi la problématique deleuzienne annoncée dans *Différence et Répétition* ainsi que dans *Logique du Sens*, contre la primauté du Signifiant et de la conscience, Foucault écrira:

Plutôt que de resserrer le sens dans un noyau noématique qui forme comme le coeur de l'objet connaissable, laissons-le flotter à la limite des choses et des mots (Foucault, 1970:891).

Là doit s'éclairer le pragmatisme des deux Français, pragmatisme qui n'est pas loin de rejoindre, chacun à sa façon, celui de Bourdieu et Lacan:

L'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse; elle n'est pas langagière. Relation de pouvoir, non relation de sens. L'histoire n'a pas de sens, ce qui ne veut pas dire qu'elle est absurde, ou incohérente. Elle est au contraire intelligible et elle doit pouvoir être analysée jusque dans son moindre détail: mais selon l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques (Foucault, 1977:19).

3.1.1 Le procès narratif: le troisième âge de la critique

Pragmatisme? Certes oui (Foucault, 1976e:78sq; 1968a:871sq, 1977:19; Deleuze, Guattari, 1980:98sq, 140sq; Deleuze, 1986:18, 70; 81; 1990:201sq):

Le problème, l'enjeu, la gageure étant de pouvoir tenir un discours vrai et qui soit stratégiquement efficace; ou encore, comment la vérité de l'histoire peut avoir politiquement son

effet (Foucault, 1976e:72,78;1968a:871sq)²⁷.

L'archéologie a donc le souci du rôle politico-historique des sciences étudiées: les formations discursives ont une fonction et la vérité, comme le montre *L'Ordre du discours*, est indissociable d'une problématique de pouvoir :

La "vérité" est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. "Régime" de la vérité [...]

Le problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science²⁸, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste. Mais de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la "conscience" des gens ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité (Foucault, 1977:26)²⁹.

Foucault vise à mettre à jour des dispositifs, et c'est en un sens révéler plus qu'une épistémè (Foucault, 1968a:853-854): un champ plus large, une configuration de pratiques discursives et non discursives (Dreyfus, Rabinow, 1984:178). Mais si ce sont les discours qui non seulement portent mais engendrent les objets, s'il est vrai que le discours produit (Deleuze, Guattari, 1980:97-98), alors il ne saurait être question de renvoyer à une conscience intentionnelle, comme si *subjectivité* et *pensée* étaient en fait un entrelacement, une osmose. Pour ce qui touche l'histoire par exemple, nous sommes face à une *construction ponctuelle*, comme le dira d'un point de vue chomskyen, J-P. Faye. Dans l'optique critique, nous n'y entendrons plus la vérité

-
- 27 Nous y reviendrons pour bien indiquer que l'anti-humanisme de Foucault comme celui d'Althusser et Bourdieu n'est nullement contradictoire avec *l'engagement*, au contraire, il en modifie le discours et la portée, ce que ne semblent pas voir dans leur ouvrage *La pensée* 68, L.Ferry et A.Renaut(1988).
- 28 Option qui nous paraît recouvrir le travail de Bourdieu sur le plan épistémologique. Notamment Bourdieu, 1980c.
- 29 On pourra relire avec intérêt le beau texte de Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* où il nous semble que se trouvent des similitudes avec ce texte de Foucault.

comme correspondance (adéquation) de la théorie et de l'être, bien que l'auteur précise que, pour lui, il n'est pas question d'"écraser la problématique du sens", mais d'une redéfinition de la "fureur" (Jakobson) qui s'y glisse, "change le sens" (Faye,1977:13):

Parce que l'histoire ne se fait qu'en se racontant, une critique de l'histoire ne peut être exercée qu'en racontant comment l'histoire, en se narrant, se produit [...]. Et puisque la narration noue [...] (Faye,1972a:9).

Ce qui ne veut pas dire que le récit soit tout, mais on ne saurait plus le recevoir comme la représentation de ce qu'il dit, de son référent, bref, ce qu'il dit "ne dispose pas de ce qu'il y a", "l'esprit n'est pas le miroir de la nature" (Rorty,1979)³⁰. Le texte a toutefois une productivité propre, sorte de théâtre d'une production (Laruelle, 1989c:497):

Même quand il est fixé, le texte n'arrête pas de travailler: il redistribue la langue en déconstruisant l'idiome propre à la communication courante, à la représentation du "réel" ou à l'expression du "sujet" (Laruelle,1989c:497).

La narration est *procès*, *procès de production*, "cette fonction fondamentale et comme primitive du langage qui, portée par la base matérielle des sociétés, non seulement touche à l'histoire mais *l'engendre*" (Faye,1970:107). Pas de signifié originaire à "enfin" retrouver, au contraire, et comme l'écrivait Veyne, les mots mêmes nous abusent (Veyne,1979:215;1971:24); il faut prendre en compte que le jeu de signification est infini. Voilà l'autre de la représentation, "un message n'est pas l'expression d'une expérience, il actualise les possibilités du code utilisé au regard de l'expérience" (Laruelle,1989c:497). La mort de Dieu (Nietzsche), ce sera aussi la mort du discours vrai comme représentation. Aussi, Pomian nous invite-t-il à ce regard de Croce sur le récit canonique que "toute histoire est une histoire contemporaine" (Pomian,1975:

30 "On a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit" (Foucault, in Deleuze,1986:71).

939), comme si, sur le registre de l'inconscient, il s'agissait toujours de soi (Yves Navarre), comme si l'histoire était histoire sur l'histoire et devait forger des mythes:

Des événements vrais qui ont l'homme pour acteur. Mais le mot d'homme ne doit pas nous faire entrer en transe. Ni l'essence, ni les buts de l'histoire ne tiennent à la présence de ce personnage, ils tiennent à l'optique choisie [...] (Veyne, 1971:13).

Ainsi donc, le récit permet de passer d'un niveau analytique à un niveau synthétique dans l'essentiel du rapport, "*le change de forme qui médiatise le change matériel de la société*" (Marx in Faye, 1975:11):

Car voici l'essentiel: ce sont les coupes, ce sont les rejets d'une chaîne de langage à une autre - c'est une sorte de "prosodie" des langues politiques que l'on trouve, ici, liée à l'engendrement de l'action (Faye, 1972a:11).

A partir de l'oeuvre de Chomsky, l'auteur vise à montrer que là, dans la théorie transformationnelle *étendue*, se constitue après Kant et Marx (Faye, 1977:17) une nouvelle critique; voilà pour Faye le "troisième âge de la critique" qui révèle (comme le procédé photographique) que "*le langage est le plus dangereux de tous les biens*" (Faye, 1972b:10; Cooper, 1978:32)³¹; *a fortiori*, si l'objectif est d'en révéler les conditions de production (sens de la première *Critique*) et de circulation (sens de la deuxième *Critique*), il s'agit en bref d'une "*topologie des énoncés politiques*" (Faye, 1972b:5)³², de montrer "l'effet de récit" (Faye, 1972a:19,29), l'effet constitutif

31 N'est-ce pas là un aspect de ce que développe Foucault dans *L'Ordre du discours* (Foucault, 1971a:12,23,49). A ce sujet, aussi, la discussion fameuse entre Faye, Cooper et Foucault, *Enfermement, psychiatrie, prison* in *Change*, 1977:76sq.

32 On n'a qu'à voir les difficultés (c'est ici un euphémisme) qu'a rencontré Chomsky avec son "*Economie politique des droits de l'homme*" (Chomsky, 1981) et même avant cela, le contrepoint à l'*Archipel du Goulag* de Soljenitsyne, *L'Archipel des bains de sang* (Chomsky, 1975), indissociable selon Faye de la *théorie standard étendue*. Il est vrai que la linguistique chomskyenne se présente d'inspiration cartésienne (Thomas, 1984:196-210), mais nous croyons plutôt comme J-M. Benoist, qu'outre son innéisme, elle engage une générativité de type kantien (Benoist, 1980:156-158).

de fictions, voire de chimères (Spinoza, Kant³³):

La querelle de la sémantique a dessiné, sans doute implicitement, un horizon beaucoup plus large, à la mesure d'un siècle entier. Au siècle des "Lumières" la *Critique de la raison* signifiait et marquait les illusions de la connaissance spéculative, en assignant à la pensée le terrain bien déterminé de l'expérimentation physicienne³⁴. La *Critique de l'économie politique* inaugurée par le groupe des "Annales franco-allemandes" à partir de 1844, et développée à travers les "Grundrisse" et le "Zur Kritik" jusqu'au sous-titre du "Capital" lui-même, prenait pour tâche de marquer les limites historiques des catégories économiques dans l'expérience et les cadres de la société bourgeoise. La Critique de la sémantique ("universelle" ou "générale") reprend cette même tâche sur un autre terrain (Faye, 1977a:17).

Cet autre terrain, en une *sémantique de l'histoire*, c'est celui des procès sous-jacents, avec comme matériau initial le langage (Faye, 1972:5-6) nous rappelant - c'est de là que nous sommes partis - "ce que Mallarmé "crayonnait" au théâtre: là, "énoncer signifie produire"" (Faye, 1972:8). Non pas nier les différences non plus que les ramener au même, à la Représentation (Deleuze, Guattari, 1980:104sq), mais faire jouer le différentiel, par exemple là où Marx et Jakobson se rencontrent, "faire dériver les différences à partir du procès" (Marx in Faye, 1977b:284)³⁵. Matérialité du sens, donc, comme du langage³⁶, Faye et son groupe ont cherché à constituer cette troisième *critique* à l'oeuvre chez Chomsky, non en reniant les déterminations économiques non plus que les autres, mais en s'opposant au déterminisme économique que l'on appellera économisme combattu par Marx lui-même, sans vouer non plus au texte quelque culte que ce soit. La théorie du récit juxtapose donc une sociologie

33 N'est-ce pas là un sens à donner aux réglages sémantiques de la *dialectique transcendantale* et qu'on retrouvera chez Chomsky, notamment dans son *Economie politique* (Chomsky, 1981:109-119).

34 Mais nous avons vu qu'elle dépasse largement cette optique, notamment avec le problème des régulations.

35 Et de dire Jakobson, "je ne connaissais pas ce texte, mais j'ai dit cela aussi [...]" (Faye, 1977b:284).

36 "Physique du sens", comme le dira Petitot, 1985:71.

des langages (Faye,1977a:15-16) et une sémantique de l'histoire (Faye,1977b:211). Fictives ou non, qu'elles charrient des chimères ou des vérités, les narrations engendrent un procès et par leurs "transformations"³⁷, ont un effet sur un autre terrain, celui de l'action et de ses intérêts réels, en se rappelant que ce ne sont pas les idées métaphysiques qui entraînent les masses mais du réel³⁸, conscient ou phantasmé. Bref, le problème posé ici est celui, dans la constitution des champs de langage, de l'acceptabilité du discours, de savoir explorer la constitution de ces champs. Question essentielle depuis l'apparition de la question nazie (Ayçoberry,1979:12-13)³⁹, et qu'une épistémologie assujettie au régime de conscience empêchait de penser.

Le *dire*, pour J-P. Faye ne se situe pas qu'au niveau narratif, mais aussi idéologique (niveau des énoncés) et dans l'action même⁴⁰: le discours n'est pas un rapport effet-reflet d'un niveau plus profond ou plus réel, non plus qu'un jeu de miroir (reflet, reflétant, reflété) mais bien plutôt une enveloppe, forme distributive, procès de structuration:

Ici pourrait reparaître, sous une forme nouvelle la discussion de ce que l'on appelait la théorie du langage-miroir [...] le langage [comme] simple miroir de la réalité [...]. C'est oublier qu'en termes rigoureusement optiques le miroir appartient nécessairement à un degré de réalité plus "solide" que ce qu'il reflète [...] le miroir est de nature "matérielle"; et ce qu'il reflète, de nature "lumineuse" ou si l'on préfère, électromagnétique [...]. Quel sens peut-il donc y avoir à dire qu'un langage - propagation de quelque chose qui est énergie sans poids - puisse refléter une "réalité", par exemple celle d'une

37 Glissements sémantiques, paradoxes où l'un des termes demeure silencieux (Chomsky,1980:90sq; Julien,1986).

38 "Ce que la lumière et ses grains sont à l'oscillation atomique, est-ce ce qu'on ne dirait pas que les signes -l'est au groupe humain" (Faye,1967:170).

39 C'est l'objet du livre *Langages totalitaires* (Faye,1972). Mais aussi du très beau chapitre de Deleuze et Guattari, "Micro-politique et segmentarité",1980:253-283.

40 D'où, la *théorie standard étendue* le jeu de réciprocité des niveaux de surface-profondeur, un jeu de transformation réciproque (Chomsky,1977:31-33).

société? Bien plutôt, si de telles analogies physiques peuvent avoir un sens ici, ne pourrait-on dire que la propagation fluide, le *langage*, est reflétée par la réalité plus consistante, le *groupe* humain [...]. *C'est le langage qui se reflète* sur lui, ou "en" lui (Faye,1972:438).

Encore là, on atteint un aspect d'une problématique de pouvoir. Avant que le discours signifie, il y a le fait du discours, son "procès", le discours intime, "l'ordre du discours" (Foucault,1971a;Deleuze,Guattari,1980). Donc, plus de conscience comme pôle fixe, conscience signifiante, mais une *production*:

Les codes fondamentaux d'une culture, ceux qui régissent son langage, ses schèmes perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques, fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera (Foucault,1966a:11).

3.1.2 *Les transcendants historiques*

Comprenons bien que le savoir, au sens de Foucault, dépasse pour l'englober toute théorie de la connaissance⁴¹, c'est même plutôt une théorie des savoirs sociaux. Non pas quels sont les critères de validation d'une théorie, mais bien plutôt rendre compte des présupposés, des démarches. Une véritable recherche critique qui vise, comme le précisera Althusser dont on connaît l'aversion pour le Sujet philosophant, à dégager, découvrir et analyser les problèmes tels qu'ils se posent ou même s'éludent (Althusser,1965b:69sq)⁴². Il s'agit au fond de relier une théorie épistémologique (savoirs sociaux) au concept althussérien de "pratique sociale" (Foucault,1969a:11-13), c'est-à-dire "l'unité complexe des pratiques existantes dans une société déterminée" (Althusser,1965a:167), bref de déterminer *le lieu*, l'espace où des pratiques

41 Par analogie, l'unité de la raison chez Kant (Canguilhem,1967:609).

42 On lira avec intérêt sur le "problématique": Althusser,1965a. Nous y reviendrons pour marquer l'importance de la notion et même un air de famille avec Kant.

théoriques, discursives, scientifiques ou autres, se déploient, s'articulent en un "système de liaisons". Le regard est toujours situé (Canguilhem, 1967:607).

Ainsi pour la compréhension de *l'ordre du discours*, il faut tenter la démonstration qu'il existe des mécanismes de contrôle dont l'interdit sur certaines questions, le partage-rejet (comme le rapport folie-raison: Veyne, 1979:226; Foucault, 1971a:15sq), sont deux facettes. Pas de vérité au sens où il s'agirait d'un originaire perdu (depuis les Grecs par-exemple), non plus au sens d'un progrès de plus en plus éclatant vers quoi on s'acheminerait. Plutôt, "pour chaque époque", des rituels de vérité, une volonté de maîtrise des événements-hasards (classer, ordonner, distribuer) qui se donne dans des "supports institutionnels" et se présente comme *volonté de vérité*; éclatement de la Vérité sous la plume de Foucault (Ariès, 1977:27sq), le vrai est en quelque sorte un relationnel historique, comme tente de le démontrer l'exemple de Mendel (Foucault, 1971a:36-37) dont l'objet, les méthodes, bref l'horizon théorique, ont été étrangers à la biologie de son époque. Pas de place pour concevoir l'hérédité comme "ensemble des régularités statistiques", ce qui veut dire que Mendel "a dit vrai" sans se *situer* dans *l'ordre du vrai*, ce qui veut dire aussi que l'on peut accepter des erreurs, voire même des délires, mais à condition qu'ils soient disciplinés. Paradoxe sans doute qu'on puisse dire le vrai "dans l'espace d'une extériorité sauvage" alors que l'on *n'est dans le vrai* que par "obéissance aux règles d'une police discursive." Relativisme? Non pas, mais bien plutôt "remonter jusqu'aux déterminations par lesquelles une configuration de pensée fixe le "vrai pour elle" (Lebrun, 1989:50-51); il faut "dégager les notions de perspective" (Descamps, 1981:192), puisqu'"il n'y a pas de vérités des choses" mais qu'on

peut dire vrai [...]. Bref, il n'y a pas de rationalité, il n'y a que de l'histoire. L'historien dit vrai, lorsqu'il analyse exactement les avatars tels qu'ils furent; et alors son discours n'a rien de relatif, il est vrai ou faux [...]. Ceux qui cherchent la politique éternellement vraie mentent ou se mentent (Veyne, 1981:192-193).

La Vérité est un phantasme et *a fortiori*, totalitaire, puisqu'elle procède de la

possibilité même⁴³ d'exclure, d'intenter un procès, de nous conduire sur d'autres registres, à du pré-galiléen...

On n'a pas rendu l'*a priori* inutilisable pour l'avoir exclu sous sa forme éternitaire. Ce ne serait en rien diminuer l'originalité de l'archéologie (dont on a trop vite dit qu'elle fut un "échec") que d'étudier sa formation sous ce jour. Ce serait même faire d'elle un instrument de rénovation d'une "histoire de la philosophie" qui prendrait acte, enfin, de la Mort de la "philosophie", telle que celle-ci est encore entendue scolairement (Lebrun, 1989:51).

Aussi faut-il dire qu'il n'y a pas de concept épistémologique qui ne soit relié de près ou de loin à un enjeu de pouvoir, dans un rapport stratégique. Cela est d'autant plus vrai pour ce qui a trait à la notion de sujet dont il a bien fallu, après Descartes, évaluer la position épistémologique, la terreur politique (Nietzsche, 1974:94-95; Foucault, 1977:20-21). Loin des logiques de validation⁴⁴, les contextes deviennent le support à l'actualisation de cette *topologie* différentielle, contextes de production théorique (le Savoir), *champs* où se produisent - comme dit Bourdieu - les "discours savants", mais aussi la culture qui a fait du *sujet* le fétiche par excellence.

L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde [...]. Elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa "politique générale" de la vérité: c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais [...] (Foucault, 1977:25).

Changement de perspective, la vérité est produite, hors du régime de l'adéquation; on mesure ses écarts différentiels, voire ses ruptures, aux effets qu'elle produit dans l'économie politique (Foucault, 1977:25), dans sa circulation comme bien (Bourdieu,

43 Ce que Foucault entend par "volonté de savoir". A ce sujet, Blanchot, 1986:30sq.

44 Le positivisme ne se pose-t-il pas en juge? Et si Foucault est positiviste, comme le dit P. Veyne (1979:204), ce doit être en un tout autre sens (Canguilhem, 1967:603).

1980c:95-97;1982:83sq), enjeu de luttes, d'intérêts, ne renvoyant pas à une vision machiavélique, mais bel et bien à un "effet de champ", comme le dira Bourdieu, une "orchestration sans chef d'orchestre," (Bourdieu,1979) non plus l'objet d'une finalité intentionnelle. En tout cas, il y a ici une rupture véritable avec l'angélisme de la Vérité fétiche, autant qu'avec le réductionnisme des sciences de l'homme aux sciences de la nature (Fossaert,1983;Brunel,1983; Davis,1981) et, *a fortiori*, avec l'angoisse presque paranoïaque de l'humanisme sur la perte de son référentiel: la conscience a perdu son autorité pour faire place à des régimes⁴⁵; on mesure peu encore la portée du découplage opéré avec la pensée cartésienne. C'est le sens qu'il faut reconnaître sans doute à l'oeuvre de Durkheim; plus qu'un problème de formulation: a-t-on affaire en sciences humaines à des faits sociaux ou bien le phénomène subjectif est-il le lieu incontournable d'une irréductibilité absolue (Sartre)? En d'autres termes, y a-t-il des droits inaliénables à la subjectivité constituante? La réponse, on la connaît, il fallait réduire ses prétentions, réviser les orientations, bref changer de régime:

L'inconscient c'est l'oubli de l'histoire. Je pense que l'inconscient d'une discipline, c'est son histoire; l'inconscient, ce sont les conditions sociales de production occultées, oubliées: le produit séparé de ses conditions sociales de production change de sens et exerce un effet idéologique (Bourdieu,1980c:81).

Pour cette "théorie générale des productions"⁴⁶, il va s'agir de produire l'intelligibilité d'un regard Autre, de ce qui dessine un espace ou constitue une détermination de l'espace, c'est-à-dire de la structure où se produisent les discours des différentes disciplines qui prétendent énoncer des théories:

Une telle analyse [...] ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences: c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles;

45 Le désir, le symbolique, le langage, selon les auteurs.

46 Bien que Foucault, parmi les auteurs envisagés dans ce chapitre, soit le seul à refuser qu'il s'agisse de cela, je pense que l'auteur a quand même développé ce champ théorique. Ainsi, pour Foucault, il ne s'agissait pas tant de déconstruire le sujet, mais bien plutôt d'"historiciser la notion de soi", en montrer la production dans l'histoire, ses espaces... A ce sujet, Deleuze,1986:32.

selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel *a priori* historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt.[...] Ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, [...], enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilités. [...]. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une "archéologie" (Foucault, 1966a:13).

4.0 *Sujet et Représentation*

L'archéologie foucauldienne cherche donc à déterminer l'espace des régularités discursives, des relations (Foucault, 1969a:250; Lecourt, 1978:106), mais en contrant (langage martial) les éclairages euphoriques sur nous-mêmes ne que sujet signifiant, lequel est le support de la Représentation. Peut-être "pour nous", comme le dirait Kant, y a-t-il trop longtemps que les choses se passent en coulisses, alors que la scène du Sujet est celle de la Représentation. Le sujet hérité de la tradition cartésienne, bien qu'il ne soit pas créateur du monde et de ses représentations (Dreyfus, Rabinow, 1984:40-41), n'en vit pas moins (envie déniée, désir du regard autre de l'onto-théologie selon Kant?) dans la clarté de ses concepts. Assurer le Sujet et cela dès les *Regulae*, c'était assurer dans l'illusion de son auto-constitution la fiabilité et la transparence du support de la Représentation. C'est ce que nous avons appelé l'imaginaire cartésien.

A l'époque de Descartes, le langage va de soi. En d'autres termes, la représentation est adéquate⁴⁷. Aussi n'y avait-il pas de raison de problématiser le rôle de l'homme qui articule les représentations et les choses. Pour ce, il faudra attendre la critique kantienne de l'onto-théologie. C'est l'époque de "l'épistémè de la *représentation* et donc, par implication, du

47 A ce sujet: Robinet, 1978. Pour une discussion de Foucault, Zoberman, 1984:101sq.

signe" (Thomas, 1984:197)⁴⁸. C'est l'espace de la représentation, de l'adéquation, des ressemblances, bref sous le même du Sujet, le même de la chose. Les différences sont pensées sous le coup (qu'on pourrait métaphoriser comme coup de force, le forcing du Sujet) de l'identité du Sujet, le point fixe; fût-il réduit dans le moment zéro d'une ontologie, sur le bord de l'atténuation (le néant du pour-soi chez Sartre), il s'agit toujours de l'univers du même, d'identité ($A=A$)⁴⁹: "le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation" (Deleuze, 1972a:1; Baudrillard, 1976:11). L'espace du tableau⁵⁰ ne permet pas de représenter l'activité humaine de *production* du tableau⁵¹. La pensée classique fait surgir "le pouvoir du discours" "au point de rencontre entre la représentation et l'être"(Foucault, 1966a:321):

C'est-à-dire le langage en tant qu'il représente [...], nomme [...], découpe [...], combine [...], noue et dénoue les choses, en les faisant voir dans la transparence des mots. En ce rôle, le langage transforme la suite des perceptions en tableau [...]. La vocation profonde du langage classique a toujours été de faire "tableau" [...]. Il n'existe que pour être transparent (Foucault, 1966a:321-322).

Et là se conjugue le rapport de Descartes au classicisme, une méthode universelle qui agence les représentations dans un Ordre Universel où vont jouer comme épistémè "deux prénotions" (Thomas, 1984:199-200) dont nous n'avons pas fini de finir: l'anthropocentrisme dont nous avons vu la mise en place chez Descartes et l'articulation chez Sartre. Et aussi essentiel, le

48 L'auteur met en valeur l'ouvrage de Robinet (1977), pour qui la représentation est seconde par rapport à l'intuition. "Représenter [...] est second: *penser* c'est présenter dans la participation intuitive" (Thomas, 1984:197). Nous avons vu plus haut qu'il n'en est rien, que l'intuition cartésienne est représentation.

49 Qui forme selon Baudrillard le plus beau modèle d'une détermination du pouvoir (Baudrillard, 1976:52n1).

50 Le tableau de Vélasquez analysé par Foucault au début de *Les Mots et les choses* où la place du roi devient la Mort (Canguilhem, 1967:600).

51 Problématique qui naîtra, rappelons-le, avec Kant, une transformation radicale qui verra vaciller le champ de la représentation, puisque Kant prend en compte *l'acte de représentation*. Nous situons Kant dans la logique des décentrement, non pas comme effet paradoxal parce que Kant aurait opéré une révolution copernicienne à l'envers. Nous avons critiqué cette position, notamment celle de Philonenko, plus haut dans cet ouvrage.

déplacement de la notion de raison de "principe d'explication de la capacité langagière de l'homme" à "principe d'organisation qui préside à la formation des langues" (Thomas, 1984: 200). Thomas reconnaît lui aussi le poids considérable de Descartes (Thomas, 1984: 200-201) dans le développement des théories du langage (Jacob, 1976: 53):

Et Descartes ne dit-il pas que "les idées sont en moi comme *des tableaux*, ou des images (Descartes 1647: 42), [...]. Et si pour Descartes, les idées ne ressemblent pas aux choses, l'altération de la chose à son image a pour modèle fondamental le système des règles de la perspective. C'est la taille-douce qui informe la conception cartésienne de l'idée (Zoberman, 1984: 103-104).

L'homme cartésien, à l'époque de l'héliocentrisme (Koyré, 1939; 1951) est au centre, après Dieu, dans un modèle de l'esprit-tableau, là où s'établissent comme en leur sol naturel les concepts clairs et distincts: comme le diront Dreyfus et Rabinow, "le point capital, c'était la fiabilité et la transparence du support de la représentation" (Dreyfus, Rabinow, 1984: 40), entendons l'assurance du cogito. Voilà par où il faut passer pour entendre la Mort de Dieu chez Nietzsche:

On défigure Nietzsche quand on en fait le penseur de la Mort de Dieu. C'est Feuerbach le dernier penseur⁵² de la Mort de Dieu: il montre que Dieu n'y a jamais été que le dépli de l'homme, l'homme doit plier et replier Dieu [...] (Deleuze, 1986: 138).

L'objet qui intéresse Nietzsche, c'est la Mort de l'Homme et Dieu empêche cette "forme" qui dans son apparaître "comprend déjà sa mort" (Deleuze, 1986: 138) puisque il y a identité Homme - Dieu⁵³; la forme homme chez Kant ne se constitue que "dans le pli de la finitude" et,

enfin, les forces de la finitude elles-mêmes font que l'homme

52 A ce sujet, Althusser, 1969a: 35-43.

53 Idée de Klossowski qui n'est pas sans rappeler le symbolisme analogique chez Kant, pour qui il est clair que Dieu, sans se prononcer sur sa réalité, "existe" *pour nous* à l'horizon imaginaire (focus imaginarius) et n'a de vérité que de deux points de vue: 1) théorique, où il est symbolique, c'est-à-dire régulateur; 2) pratique, où il est constituant mais encore là, *comme si*. A ce sujet, Collin, 1971: 155-156, 179.

n'existe qu'à travers la dissémination des plans d'organisation de vie, la dispersion des langues, la disparité des modes de production, qui impliquent que la "seule critique de la connaissance" est une "ontologie de l'anéantissement des êtres" (non seulement la paléontologie, mais l'ethnologie) (Foucault in Deleuze, 1986:138).

Notons bien qu'avec Foucault et Deleuze, il s'agit bel et bien d'une problématique: "Que des indications, ébauche non encore fonctionnelle".

A l'âge du cogito, âge de la représentation, *l'essentiel* consiste en ceci:

Le langage classique comme *discours commun* de la représentation et des choses, comme lieu à l'intérieur duquel nature et nature humaine s'entrecroisent, exclut absolument quelque chose qui serait "science de l'homme". Tant que ce langage là a parlé dans la culture occidentale, il n'était pas possible que l'existence humaine fût mise en question pour elle-même, car ce qui se noyait en lui, c'était la représentation et l'être [... et] lié l'un à l'autre le "Je pense" et le "Je suis" de celui qui l'entreprenait [...]. Le passage du "Je pense" au "Je suis" s'accomplissait sous la lumière de l'évidence [...] (Foucault, 1966a:322).

Tant que le langage est cette représentation adéquate, ce qu'il n'est pas chez Kant, on ne problématise pas le rôle de l'homme: à l'âge classique, le souverain est modèle, l'homme sa copie. Quant au simulacre de la finitude, il faudra attendre 1781 pour que son contour soit dessiné, son être problématisé enfin. En attendant, on vit sous les *lumières* le rapport représentation-sujet, un *rendre visible*, une *correspondance*: un tableau d'ordonnancement⁵⁴ sans qu'il soit possible "de représenter l'acte de représentation (Dreyfus, Rabinow, 1984:46): Ordre Universel où vont jouer, et pour longtemps, quatre liens de médiation (Deleuze, 1972a:45):

L'identité dans la forme du concept *indéterminé*, l'analogie dans le rapport entre concepts *déterminables* ultimes, l'opposition dans le rapport des *déterminations* à l'intérieur du concept, la ressemblance dans l'objet *déterminé* du concept lui-même

54 C'est le sens du thème de "Les ménines" chez Foucault, du spectacle de représentation: la triade représentation, représentant, représenté (Dreyfus, Rabinow, 1984:45-47).

(Deleuze, 1972a:44-45).

4.1 *L'expérience critique*

Que l'homme soit fini ou infini (Deleuze, 1972a:71), c'est encore le joug de la Représentation qui domine, et dans la mesure où, comme chez Pascal (Thomas, 1984:250) il demeure "Centre", ce qui joue toujours déjà, c'est l'identité qui "sauve la représentation", la renvoyant à l'identique (Deleuze, 1972a:76) en un ordre conservateur (Deleuze, 1972a:79), de moyennes⁵⁵ sous quoi rentrent et meurent les différences (Deleuze, 1972a:79).

Le Je pense est le principe le plus général de la Représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés [... où] la différence est crucifiée (Deleuze, 1972a:180).

La méthode cartésienne (la recherche du clair et distinct) est une méthode pour résoudre des problèmes supposés donnés, non pas une méthode d'invention propre à la constitution des problèmes eux-mêmes et à la compréhension des questions [...] toujours le postulat de l'image dogmatique (Deleuze, 1972a:208-209, 217, 325).

Champ, jeux d'identité, le mot représente la représentation parce que coextensif à la pensée, articulé qu'il est comme l'"esprit". On assiste alors à une capture de la nature - la maîtrise de la nature chez Descartes - qui a le même mode d'être que les représentations, un ordre que les mots ont comme caractéristique de manifester (Foucault, 1966a:132-136): la connaissance fonctionne

au moyen des *signes*, qui représentent et s'articulent en discours pour former un "tableau" de la pensée, et qui ne viennent plus d'une parole antérieure, toujours vraie et surhumaine, mais d'un accord entre les hommes. Echappant à l'instance du divin au moment même où elle sert à construire des systèmes qui la protègent [...] la sémantique se fonde en anthropologie

55 A ce sujet, Bourdieu, 1980a:222-235.

(Rey, 1978 in Thomas, 1984:203)⁵⁶.

Descartes et le cartésianisme constituent donc une volonté d'indépendance de l'homme, libérer l'homme de la dépendance divine (Sartre, 1947:308). "Représentation et savoir se modèlent entièrement sur les propositions de la conscience" (Deleuze, 1972a:248), le même, l'identique, illusion transcendantale par excellence dans le redoublement de la vérité sur elle-même, comme voilement (théorie de la *mauvaise foi* chez Sartre). Alors le philosophe ne peut que vouloir le vrai et la pensée ne contenir formellement que le vrai (innéité de l'idée chez Descartes, pré-réflexivité chez Sartre); l'erreur ne peut venir que de l'extérieur. Sujet libre, conscient et volontaire. N'est-ce pas là, comme le souligneront Bachelard (1949a;1949b) et Canguilhem (1967), un obstacle épistémologique à constituer un savoir⁵⁷ et ce, comme l'a fortement exprimé Durkheim (Bourdieu, 1980c:125), un obstacle à soulever la couverture de l'humanisme sur les régularités⁵⁸ structurelles qui sont hors conscience etminent le sujet, tout autant que l'artificialisme de l'anthropomorphisme, de l'ethnocentrisme [...]: assumer l'épreuve critique, c'est déterminer le plus complètement possible les "schèmes" (Debray, 1981: 181sq; Bourdieu, 1979:190-191, 195-196) en cours dans une époque. Mais c'est aussi récuser l'idée trop humaine (Nietzsche, 1968a:54-56) que n'importe quel humain est en droit de parler de l'humain⁵⁹, par le seul droit reconnu à la spontanéité, l'immédiateté de notre appartenance.

Bref, sans tomber dans le relativisme, relativiser. Ce qui implique une problématique de

56 Thomas souligne que le modèle de Rey tout en étant juste ne tient pas compte d'une contrepartie importante avec Pascal (Thomas, 1984:203-204). En fait, nous dirions plutôt qu'il faudrait montrer l'érosion du cogito de Pascal à Spinoza et Rousseau, jusqu'à Kant.

57 "Je sais ce qu'il peut y avoir d'un peu grinçant à traiter les discours non pas à partir de la douce, muette et intime conscience qui s'y exprime, mais d'un obscur ensemble de règles anonymes [...]" (Foucault, 1969a:273).

58 Ainsi sur la question de la religion, Durkheim écrira dans *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*: "La religion n'est pas seulement un système d'idées, c'est avant tout un système de forces [...]. La caractéristique de la religion, c'est l'influence dynamogénique qu'elle exerce sur les consciences" (Durkheim in Debray, 1981:175).

59 La science nazie par exemple. A ce sujet, Julien, 1990:14-15.

décentrement, découdre la vérité (F. Wahl) du Sujet fondateur. Le discours ne relève pas plus du modèle de la conscience que de la représentation. Le discours, et les objets qu'il porte dans des régularités, est formé; il est l'objet d'une "pratique": "les pratiques discursives *produisent* en fait les objets dont elles parlent" (Dreyfus, Rabinow, 1984:94-95; Veyne, 1979:217-219), d'où le fait qu'elles ne font pas référence à un objet fixe ni à des règles transcendantales issues du Sujet.

L'archéologie est donc une "tâche qui consiste à ne pas - à ne plus - traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent" (Foucault in Dreyfus, Rabinow, 1984:95).

Les objets sont formés, presque fabriqués dans un dispositif: la topologie foucauldienne implique donc une fragmentation tant de l'objet que du sujet:

Une question ouverte (étant le champ même qu'elle ouvre), et qui, pour être telle, pour échapper à la clôture préétablie du cercle idéologique, doit récuser les services des personnages théoriques dont la seule fonction est d'assurer cette clôture idéologique: les personnages des différents Sujets et Objets, et les consignes qu'ils ont pour mission de respecter pour pouvoir jouer leurs rôles, dans la complicité du pacte idéologique conclu entre les instances suprêmes du Sujet⁶⁰ et de l'Objet [...] (Althusser, 1965a:69-70).

Plus de place pour un centrement quelconque; à la limite, il n'y a que de la périphérie sans centre, ce qui correspond à la disposition actuelle des sciences de l'homme.

Il s'agit de déployer une dispersion qu'on ne peut jamais ramener à un système unique de différences, un éparpillement qui ne se rapporte pas à des axes absolus de référence; il s'agit d'opérer un décentrement qui ne laisse de privilège à aucun centre (Foucault, 1969a:268).

60 Nous précisons plus loin cette question comme fêlure du Cogito.

4.1.1 Le Sujet

La formation même des objets, contre une conception empirique, s'opère à partir d'un faisceau⁶¹ complexe de rapports; tout objet ne se perçoit que dans le dispositif qui l'a produit, une structure hétérogène, "subjectivant ses éléments sans elle-même présupposer de sujet" et, comme le dira Bourdieu, intentionnalité sans conscience, finalité sans organisateur, stratégie sans stratège...⁶² Si le discours produit, le sujet y apparaît non à sa source, mais comme lui-même produit et donc, il est comme dissout dans ce qui le fait apparaître⁶³. Le discours ne renvoie plus au sujet dont il serait l'émanation (Sartre) puisqu'il est premier, comme l'Idéologie chez Althusser (1976:110sq), mais bien à l'ensemble des pratiques réglées (Foucault,1971a:41sq), donc pas à un Auteur (Foucault,1971a:49). Voilà que le "cogito moderne" est au "passif"⁶⁴, d'un autre lieu comme d'un autre temps (participe passé). Non pas "mort du sujet" (Seigel,1990; Blanchot,1986:29) mais mort de la philosophie du Sujet et de ses corrélats (historicisme, anthropocentrisme...); plutôt des "systématicités discontinues" (Foucault,1971a:60), des césures qui "brisent l'instant", "dispersent le sujet" en une pluralité de *positions* et de fonctions possibles⁶⁵. Alors, le discours ne se déploie plus comme l'expression de la subjectivité, plutôt en un espace événementiel de positions (Foucault,1969a:159sq) différentielles qui fonctionnent *pour* des sujets, comme il y a chez Althusser des sujets "dans" l'histoire, non plus "de l'histoire" (Althusser,1973:91sq).

61 Obstinément, nous ne pouvons nous empêcher de rappeler la question du "focus imaginarius" chez Kant.

62 C'est là tout le problème du structuralisme dynamique. A ce sujet, Petitot, 1985:23-91.

63 Rappelons que tant Deleuze que Foucault posent l'existence première des performances verbales et donc aussi tentent de lever la souveraineté du Signifiant (Blanchot, 1986:16).

64 A propos de Bachelard, Canguilhem, 1967:617.

65 "L'éclat, la splendeur de l'événement, c'est le sens. L'événement n'est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend" (Deleuze, 1969b:175).

L'analyse des énoncés s'effectue donc sans référence à un cogito. Elle ne pose pas la question de celui qui parle, qui se manifeste ou se cache dans ce qu'il dit [...]. Elle se situe en fait au niveau du "on dit", et par là il ne faut pas entendre une sorte d'opinion commune, de représentation collective qui s'imposerait à tout individu. Il ne faut pas entendre une grande voix anonyme qui parlerait nécessairement à travers les discours de chacun; mais l'ensemble des choses dites, les relations, les régularités et les transformations qui peuvent s'y observer, le domaine dont certaines figures, dont certains entrecroisements indiquent *la place singulière d'un sujet* parlant et peuvent recevoir le nom d'un auteur (Foucault, 1969a: 161; c'est moi qui souligne).

Le sujet est positionné, le discours délivré de la conscience, bref de toute forme d'origine de type esprit, pensée... Un régime d'énonciation sans sujet. Deleuze et Guattari diront "agencement collectif d'énonciation" (Deleuze, Guattari, 1980:53) anonyme et dont la configuration définit la place que vont occuper les sujets parlants. Le sujet est au bout de la série. Aussi, Foucault cherchera-t-il plutôt, comme Althusser, à rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique (Foucault, 1977:20).

Cette fragmentation va exiger le recours à une théorie des multiplicités que Deleuze va mieux que quiconque développer, et qui fait sauter la primauté tant de l'objet que du sujet. Pour Deleuze, la condition de l'effectivité de la critique de la Représentation est la désarticulation du couple sujet-objet. Sortir de cette image où

la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai. Et c'est *sur* cette image que chacun sait, est censé savoir ce que signifie penser. Alors il importe peu que la philosophie commence par l'objet ou par le sujet, par l'être ou par l'étant, tant que la pensée reste soumise à cette Image qui préjuge déjà de tout, et de la distribution de l'objet et du sujet, de l'être et de l'étant (Deleuze, 1972a: 172, 174-175).

Topologisation du sujet, fragmentation de l'objet⁶⁶. Voilà les nouveaux corrélats, le droit à la multiplicité. A ce compte, le problème lacanien de la dénégation révèle par son caractère constructif la remise en place du Sujet comme véritable artefact: l'objet d'un réseau, le langage, le désir, la loi⁶⁷... la rareté (Foucault, 1971a:62). C'est de ce réseau que nous tirons la théorie du sujet fragmenté, non la Mort du sujet, mais en quelque sorte son espacement. Autant chez Bachelard et Canguilhem (Lecourt, 1978:37-97) que chez Althusser (Martel, 1984:101sq), Bourdieu et Foucault, il n'y a pas de méthode axiomatique qui ne soit socialement inscrite, socialement qualifiée⁶⁸. D'ailleurs là-dessus en tout cas, Marx avait bien raison, l'homme-sujet s'est vu désapproprié de son histoire⁶⁹. Les écarts de classes fragmentent le sujet, pas seulement de haut en bas, mais par un clivage horizontal, dans la classe même. Mort donc du langage représentatif: "le peuple", la Bourgeoisie... (Bourdieu, 1979:293-364).

4.2 Bourdieu : théorie générale des stratégies

"On se fait" à ce pourquoi on est fait et on "choisit" ce par quoi on est "choisi" (Bourdieu, 1980:112).

On a trop longtemps placé Bourdieu dans la cohorte des antiphilosophes, classant ses études sous "l'appellation contrôlée" par les seuls philosophes de "sociologisme". Il est vrai qu'une certaine aristocratie philosophique aime peu la logique des classements, *a fortiori* s'il peut

66 Dans un même ordre d'idées: "Les pensées de Blanchot et de Levinas [...] ont en commun de récuser l'identification de l'homme avec le sujet. Être homme, c'est d'abord être autre. L'indestructible, ce n'est pas la subjectivité, c'est l'altérité. La violence d'une situation peut détruire toute initiative en l'homme et aliéner celui-ci jusqu'à ce qu'il ne soit plus d'aucune manière un moi: il n'en devient pas pour autant une chose, il demeure autre, plus radicalement autre que toute chose" (Collin, 1971:118-119).

67 C'est l'importante question de l'interpellation chez Althusser dont on peut voir l'origine chez Brecht (Seigel, 1990:167n6).

68 *L'Histoire de la folie, Surveiller et punir* en sont de brillantes illustrations. A ce sujet, Canguilhem, 1967:600-601.

69 Sûrement en tout cas au sens où la lit Sartre dans la *Critique*.

s'agir d'elle. Il ne faut pas oublier que déjà en 1975, Bourdieu a attisé le feu par une brillante étude, occultée par le champ philosophique, sur "L'Ontologie politique de Martin Heidegger" (Bourdieu,1975) à partir de sa théorie générale des productions. C'est l'essentiel de cette théorie que nous voudrions analyser ici.

Si l'on suit Stockinger, (Stockinger,1985:5-32) le thème majeur qui autoriserait une perspective d'unité des sciences de l'homme, c'est l'agir (Stockinger,1985:5,6)⁷⁰. Mais il ne s'agira pas de l'agir conçu comme "intentionnalité" d'un sujet à quoi correspondrait "le projet désespéré d'une genèse transcendantale de la société et de l'histoire" comme chez Sartre et sa *Critique* (Bourdieu,1980b:74). Seule une *théorie des pratiques* conçue comme une dynamique structurale, qui n'a plus rien à envier à la subjectivité constituante, permet d'échapper aussi bien à la philosophie de la *représentation* qu'au *sujet* qui la présuppose ou nous y ramène virtuellement. Cette *théorie des pratiques* va bouleverser la question traditionnelle du *Sens* dans la mesure explicite où nous invoquerons dorénavant des procès qui déplacent le sujet et minent l'assurance qui caractérise la pensée cartésienne. C'est pourquoi il sera pour nous essentiel de retenir la leçon de Durkheim qui aurait bien pu ici invoquer Kant dans sa mise en garde contre l'immédiateté de la conscience, l'imaginaire cartésien :

Le milieu imaginaire n'offre à l'esprit aucune résistance que celui-ci, ne se sentant contenu par rien, s'abandonne à des ambitions sans bornes et croit possible de [...] reconstruire le monde par ses seules forces au gré de ses désirs (Durkheim in Bourdieu,1980b:74).

Nous pourrions invoquer Nietzsche aussi, qui parle d'"instinct tyrannique", de cette "volonté de "créer le monde"(Bourdieu,1980b:74)". Voilà pourquoi l'analyse de la narrativité sartrienne nous a été d'un intérêt essentiel (Bourdieu,1980b:74) en ce qu'elle engage, pour parler un langage althusserien, une véritable symptomatologie: l'enfermement dans le circuit

70 "Les fondements d'une science unifiée de l'homme sont à rechercher dans la "coordination des actions"" (Piaget in Stockinger,1985:6).

de son "projet", comme si l'univers était la perpétuelle re-prise dans le champ de la représentation-conscience. A ce "professionnel de la conscience", Bourdieu oppose une véritable *logique des pratiques*, "exténuant" le sujet sans le tuer⁷¹, mais générant le soupçon sur la familiarité (Kaplan) et l'immédiateté de l'expérience (Bachelard, 1949a:101-102,121-122): la phénoménologie "ne peut aller au-delà d'une description" (Bourdieu, 1980b:44)⁷². Mais l'objectivisme est aussi pris à partie, comme s'il se donnait tout fait l'objet de représentation. C'est le reproche, mal fondé nous semble-t-il, adressé à Lévi-Strauss (Bourdieu, 1980b:67-70;1972:171-172,222-223), de ne pas prendre en compte l'aspect "stratégie". En fait, tant pour Bourdieu que pour Lévi-Strauss:

Il y a des règles et il y a des stratégies. Les stratégies peuvent bousculer les règles, mais il est rare aussi que, dans une société et à une époque déterminées, les stratégies dont disposent les individus n'obéissent pas à leur tour à des normes, et ainsi de suite. Le tout est de savoir quel niveau d'observation est le plus profitable [...]. Ce sera l'un ou l'autre, ou les deux à la fois (Lévi-Strauss, Eribon, 1988:145)⁷³.

Bourdieu obéit ainsi aux règles du champ transcendantal issu du criticisme auquel il se rattache volontiers, malgré des distances qu'il importe peu de souligner ici.

L'essentiel est que

cette théorie de la pratique ou, mieux, du sens pratique, se définit avant tout contre la philosophie du sujet et du monde comme représentation [...]. L'action n'est pas une réponse dont

71 C'est curieusement au tout début de son article que Seigel introduit Bourdieu sur "la mort du sujet", Seigel, 1990:160.

72 Ricoeur explique toutefois qu'il ne veut, ni ne peut aller plus loin. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle Petitot parlera de méthode "critico-phénoménologique", en ce qu'il s'agit bel et bien de "constituer l'objectivité des phénomènes".

73 C'est à la jonction des règles et des stratégies que la pensée mythique procède à une "réorganisation de l'expérience sensible au sein d'un système sémantique" (Lévi-Strauss, 1958a:109): L'anthropologie est "conçue comme théorie générale des rapports", mais aussi des productions symboliques, "en fonction des caractères différentiels, propres aux systèmes de rapports qui les définissent les uns et les autres" (Lévi-Strauss, 1958a:110).

la clé serait tout entière dans le stimulus déclencheur et elle a pour principe un système de dispositions, ce que j'appelle l'*habitus* [...] (Bourdieu, 1980a:75).

Ni subjectivisme, ni objectivisme (Bourdieu, 1972:248-250), la théorie des pratiques se donne l'objectif de déterminer socialement la spécificité, l'irréductibilité - qui n'a de sens que "topologique" (Bourdieu, 1979:146)⁷⁴ - en ceci que la "position" obéit à une véritable "logique d'attribution" (Bourdieu, 1979:554sq): "il n'y a pas deux *habitus* identiques, bien qu'il y ait des classes d'expériences, donc des classes d'*habitus*" (Bourdieu, 1980a:75).

Sens à construire, "l'objectivité" est "un effet de sens produit par le dispositif sémiotique adopté par la théorie" (Fontanille, 1985:4). Tel est le "principe de raison" à donner à la "rupture" avec le trop de familiarité, du fait qu'à défaut de distance, manque le principe même du pourquoi manque la distance: "La pratique n'implique pas - ou exclut - la maîtrise de la logique qui s'y exprime" (Bourdieu, 1980b:25). Bourdieu pourrait bien être un exemple de ce que Petitot appelle "structuralisme dynamique". La structure est non réifiée comme *UR-Structure*, elle constitue plutôt un moment essentiel, mais à l'inverse de son intégration chez Sartre dans une théorie du sujet, elle implique le déploiement du sujet sur des axes qui peuvent être objets d'une sémantique particulière où la relation, comme déjà chez Jakobson et Lévi-Strauss, prime sur les termes, *a fortiori*, sur le sujet. Ce dernier s'inscrit *dans* la pratique. Ainsi, la méthode structurale n'est pas un substantialisme de l'objet, mais l'application d'une mise en relation d'un tout et de ses éléments, en une synthèse, bref en un "système".

Ce système, à l'instar de l'insistance de Lévi-Strauss, n'a pas de valeur intuitive, ne serait-ce qu'au sens qu'un acteur verrait la pièce qu'il joue. Si l'unité doit être produite, c'est que les instruments mêmes d'objectivation sont, à l'instar du schématisme chez Kant, des "dispositions incorporées", des "schémas corporels". Ces mêmes schèmes jouent sur le

74 C'est là tout le thème de la "trajectoire".

"calcul cognitif" qui n'est pas nécessairement conscient.

Objectivité et subjectivité ne sont donc pas deux statuts épistémologiques attribués comme "de l'extérieur" aux théories physiques, à l'issue d'une glose philosophique, mais plutôt deux formes sémiotiques produites par la forme adoptée par la théorie scientifique elle-même: ce qui oblige à postuler une immanence et une forme du contenu sous-jacente au formalisme de ces théories, et pas seulement un "sens du contenu" (Fontanille, 1985:4).

Problème de "finalité" qui fut le thème par excellence de la troisième *Critique* kantienne, l'aporie fondamentale peut-être du criticisme (Petitot), là où le subjectivisme est battu en brèche, c'est qu'un système social possède une "cohérence sans intention" (Sfez, 1981;1988), une unité sans principe unificateur transcendant. Voilà qui autorise à parler de "milieu intentionnel" (Stockinger, 1985:30). "L'espace social" comme le dira Bourdieu (in Stockinger, 1985:32) impose sa cohérence et peut orienter la théorie "en vue de l'élaboration progressive d'une véritable syntaxe actorielle comme correspondant praxéologique de la syntaxe actantielle au niveau sémio-narratif" (Stockinger, 1985:32):

Comment ne pas voir que la décision, si décision il y a, et le "système de préférences" qui est à son principe dépendent non seulement de tous les choix antérieurs de celui qui décide mais aussi des conditions dans lesquelles se sont effectués ses "choix" et dont font partie tous les choix de ceux qui ont décidé pour lui, à sa place, préjugant de ses jugements, et façonnent par là son jugement.. La genèse implique l'amnésie de la genèse (Bourdieu, 1980b:84).

Le vécu n'est pas le lieu où les significations sont mises en lumière sauf par le soupçon qui les symptomatise, "la croyance, ou tout autre espèce d'acquis culturel, peut se vivre comme à la fois logiquement nécessaire et sociologiquement inconditionnée" (Bourdieu, 1980b:84). Il n'y a pas ici de privilège épistémologique à l'observation et moins encore à l'intuitionnisme qui est la négation même de la distance qu'il faut objectiver à travers la compréhension des conditions sociales qui la rendent possible.

Il n'y a d'apprentissage que pratique des schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont la condition de toute pensée

et de toute pratique *sensées* et qui, continuellement renforcés par des actions et des discours produits selon les mêmes schèmes, sont exclus de l'univers des objets de pensée (Bourdieu, 1980b:29).

La théorie n'est pas un spectacle accessible à un point de vue hors-scène. En effet, la théorie n'est pas la différence entre deux mondes, mais "la distinction sociale entre deux logiques, logique théorique et logique pratique" (Stockinger, 1985:4). Il est donc possible de parler d'instance différentielle inscrite dans la nécessité de vivre : il y a des gens qui n'ont pas les moyens par leur "position" de mettre le monde à distance. Ce n'est pas là une question de mentalité mais de conditions. C'est aussi là la raison du refus de l'objectivisme (Bourdieu, 1980b:45-46), qui est au fond "un refus de se prendre pour objet, d'être pris dans l'objet" (Bourdieu, 1980b:37), alors qu'il faut bien plutôt que

s'ouvre un champ nouveau de réflexions et d'inférences quant à la stabilité structurale d'un système d'action et quant à son adaptabilité par rapport à un environnement (Stockinger, 1985:26).

Parler d'acteur ne fait pas problème si entre subjectivisme et objectivisme on peut déterminer une place où se définit - à l'instar de la temporalisation du cogito chez Kant - l'individuation, "existence singulière, déterminée dans le temps et l'espace" (Greimas, Courtès in Stockinger, 1985:30). D'une certaine façon, une science *du* social est une construction de constructions produites par les acteurs sur le social. Faye y précisera la narration comme forme du procès historique. L'épistémologie doit rendre compte des opérations d'objectivation.

Mais la "subjectivité" n'est pas réductible à l'effet occasionné par la perte des conditions qui président à l'"objectivité", ou du moins, elle n'est pas que cela. Cette perte a un corollaire positif: la discontinuité dans la représentation du système est le résultat, dans le cadre précisionnel, des opérations de réception, observations ou mesures effectives [...]. Tout se passe comme si le fait de mesurer ou d'observer modifiait le déroulement des phénomènes, et comme si, donc, ceux-ci étaient soumis [...] à l'arbitraire d'un sujet (Excousseau, 1985:28).

D'une certaine façon aussi, on refusera l'idée même de pureté scientifique (Fontanille,

1985:4) sous-jacente aux procès purificateurs hard science/soft science. Seule une théorie des champs (Bourdieu, 1979: 126-127, 192-193; 1980a: 204; 1980b: 85-86, 112-115) permet la relève de l'ontologie positiviste, ontologie pleine elle aussi, sans faire appel à un imaginaire individuel. Un champ est en quelque sorte un lieu d'investissement en fonction d'un capital (symbolique, culturel...). Donc pas de monde autonome, de lois transcendantes mais une transcendance assimilable à un *faisceau*, "réseau d'axes sémantiques" (Stockinger, 1985:15), non pas comme chez Kant encore un entendement universel, mais en chacun, un capital objectivé parce qu'incorporé et, comme le dira *La Distinction*, il n'y a que les luttes qui donnent au capital son objectivation. Autant de dispositions, de compétences distribuées en fonction des axes qui constituent un processus d'individuation, où, comme dans le biologisme de Laborit, la "gratification" est recherche de différences, un profit de différence, de "distinction" et de légitimité. Et malgré leur côté peu althusserien, les luttes de concurrence sont au fondement du changement, le résultat d'une "orchestration sans chef d'orchestre", système hiérarchisé et hiérarchisant comme en une véritable "logique de classement". Il y en a pour tous les goûts:

L'habitus se détermine en fonction d'un avenir probable qu'il devance et qu'il contribue à faire advenir parce qu'il le lit directement dans *le présent du monde présumé*, le seul qu'il puisse jamais connaître (Bourdieu, 1980b: 108).

Bourdieu soutient de plus l'existence de deux logiques "relativement indépendantes", ou de deux champs, consommation et production. L'accord entre ces deux champs se réalise dans la consommation par l'intermédiaire "du sens de l'homologie" entre les biens et le groupe d'appartenance, selon le capital en jeu. Non seulement comme nous le verrons, la notion de classe doit-elle être redéfinie hors du champ de la représentation, mais la théorie des champs fractionne le social en des logiques hétérogènes et superposées:

Le principe de l'homologie fonctionnelle et structurale qui fait que la logique du champ de production et la logique du champ de consommation sont objectivement orchestrées, réside dans le fait que tous les champs spécialisés [...] tendent à s'organiser selon la même logique [...].

[...] Choisir selon ses goûts, c'est opérer le *repérage* de biens objectivement accordés à sa position et assortis entre eux, parce

que situés en des positions grossièrement équivalentes de leurs espaces respectifs [...] (Bourdieu, 1979:257-258).

Ainsi, la prétention au titre dans la classe dominante entre les tenants et les prétendants, constitue déjà là un premier clivage dans l'être-bourgeois. Si une unité se dissimule sous la diversité, à l'instar de ce que nous retrouvons chez R.Thom (Pomian, 1988:324sq), il s'agit d'une unité différentielle où s'articule la multitude des pratiques comme en autant de points de rupture ("catastrophes") et dans des champs dotés de logiques différentes: le socius s'éclate en une topologie (Bourdieu, 1980a:210-211) où le *sujet pratique* prend la forme de l'équation: [(habitus) (Capital) + champ = pratique]. "On peut imaginer le comportement d'un acteur comme l'équilibre toujours plus ou moins précaire entre différentes formes thématiques de l'action et de l'interaction" (Stockinger, 1985:31).

L'habitus opère comme principe unificateur et générateur des pratiques (Bourdieu, 1980b:111). A l'encontre de la position sartrienne⁷⁵ de la *Critique*, il ne se situe pas dans l'extériorité de la praxis, mais, en une logique transcendantale, au niveau des conditions de l'agir.

La pratique n'est pas première par fétichisme, mais obéit à la règle de l'"habitus incorporé": l'habitus est forme incorporée⁷⁶, *a priori* historique, topologique. On pourra par exemple parler de forme incorporée de la condition de classe, en tenant compte toutefois que "la classe" n'existe pas, mais qu'une *analysis situs* en fait voir la logique différentielle: positions-relations et déplacements (Deleuze, Petitot). En ce sens, elle est conditionnement, elle impose, semblable en cela au "tronc commun" dont parle Greimas, les "structures sémiotiques narratives", elle est "préalable à tout acte de signification" et antérieure aux "structures discursives", "praxéologiques" (Stockinger, 1985:29-30).

75 Sur la critique de Sartre, Bourdieu, 1972:244,248-250; 1980b:71-78).

76 "Chercher du côté des dispositions incorporées, voir du *schéma corporel* le principe ordonnateur [...] capable d'orienter les pratiques de manière à la fois inconsciente et systématique" (Bourdieu, 1980b:22).

Mais il n'y a pas pour autant de classe *en soi*, *a fortiori* si l'on se rappelle sur le plan critique l'importance de *l'analysis situs* de *l'Esthétique transcendantale*, son importance dans la méthode des antinomies chez Kant. La classe est bien plutôt construite (Bourdieu, 1979:543sq) comme ensemble différentiel (Bourdieu, 1979: 272sq,321) d'agents (Bourdieu, 1979:546-547): conditions d'existence homologues imposant des attitudes, etc., comme conditionnements homogènes et produisant des "sujets" :

Le sens de l'espace social, comme tout sens pratique, se réfère toujours à *la situation particulière* dans laquelle il doit orienter les pratiques [...] (Bourdieu, 1979:551-552).

Bref, ce que Bourdieu appelle un système de dispositifs homogènes selon l'espace où les individus se distribuent (classe; dominant/dominé; fraction dominante/dominée de la classe dominante/ dominée; sexe, âge...), renvoie à tout autant de points différentiels qui se distribuent dans l'espace social et distribuent les sujets dans la dynamique des champs en des pratiques, semblables ou non, assimilables à la dynamique par "homologie de position" ou luttes. Chacune possède donc des propriétés communes, objectives dans la mesure où elles sont d'abord incorporées (Bourdieu, 1979:546sq) (habitus) en un système de schèmes classificateurs:

Les occupants des positions homologues, institutions ou professeurs par exemple [...] sont séparés principalement par le volume de l'espèce de capital qui est dominante dans leur structure patrimoniale, c'est-à-dire par des différences de degré qui séparent des individus inégalement pourvus des mêmes ressources rares (Bourdieu, 1979:135).

Il faudrait prendre en compte leur *distribution* dans un espace géographique socialement hiérarchisé (Bourdieu, 1979:135).

Une classe ou une fraction est définie par sa "position" dans les rapports de production et une distribution déterminante dans "l'espace géographique" comme ensemble de caractères auxiliaires, par exemple des exigences tacites propres à une tâche (position), les critères officiels et cachés, bref le "sens" de son groupe:

Le sens de l'espace social, comme tout sens pratique, se réfère toujours à *la situation particulière* dans laquelle il doit orienter

les pratiques (Bourdieu, 1979:551-552).

La classe, ce n'est donc pas une propriété associée au volume ou à la structure du capital, non plus qu'une somme de propriétés (sexe, âge...); moins encore une chaîne de propositions-proportions ordonnées à partir d'une propriété fondamentale (position dans les rapports de production), dans une relation de cause à effet: "la structure du système qu'ils [les sujets] constituent est déterminée par ceux d'entre eux qui ont le poids fonctionnel le plus important(Bourdieu, 1979:119)", mais aussi le moindre capital. La théorie des pratiques implique donc qu'il n'y a pas de classe en soi ni de classe pour soi, mais qu'elle est construite dans l'espace de distribution des formes variées de capital à partir d'habitus compris comme schèmes incorporées. Nous serions plus près ici de Merleau-Ponty que de Sartre.

4.3 *Le problématique*

On retrouve, bien sûr, chez Freud aussi cette fragmentation ou ce clivage du sujet, distanciation du sujet par rapport à ce qui *en lui* se dit: non pas derrière la conscience mais à travers⁷⁷:

Dieu continue de vivre tant que le Je dispose de la subsistance, de la simplicité, de l'identité qui expriment toute ressemblance avec le divin (Deleuze, 1972a:117).

Voilà un véritable plaidoyer pour un cogito fêlé, à prendre en compte le fait que l'homme est un malade qui s'ignore (Freud in Collin, 1971:125sq). D'ailleurs "la pensée psychanalytique est en effet une pensée de l'autre, et, dès lors, du négatif [...] une des langues clés en lesquelles se recueille la pensée d'aujourd'hui" (Collin, 1971:209).

La question demeure peut-être de savoir si

la révolution opérée par le freudisme, ou le structuralisme,

77 D'où par exemple la théorie du symptomal chez Althusser, 1965b:31sq.

implique [...] que l'inconscient, ou les structures de parenté⁷⁸, prennent la relève du sujet [...] un néo déterminisme, ou au mieux une néo-métaphysique. Leur apport consisterait alors à déplacer seulement le lieu du sens, et à déplacer les bornes du savoir moderne sans opérer par rapport à lui la cassure épistémologique qu'elles semblent annoncer (Collin, 1971:116).

Certes Freud a renversé la continuité de la conscience en discontinuité de l'inconscient et fait éclater le pôle du classicisme: l'inconscient n'est plus *l'autre de* la conscience⁷⁹ mais en quelque sorte son extérieur, l'irréductible:

La psychanalyse déchire le *cogito*, le décentre irrémédiablement, et il faudra toute l'ingéniosité de ce théologien athée qu'est Sartre pour tenter de nier magiquement cet apport incisif et décisif de l'Inconscient freudien. Le sujet perd alors sa maîtrise, sa lucidité, sa transparence à soi comme conscience (Benoist, 1980:58).

Freud est bien sûr un incontournable malgré tant de lectures possibles. Nous retiendrons l'altération radicale du Sujet, le décentrement de l'objet, la pluralité des thèmes, des problématiques et des langages qui le portent⁸⁰, "des matrices génératives" (Benoist, 1980:322) bref,

la récurrence de ces schèmes d'écart et de dissymétrie comme lieu inaugural de la fécondité structurale et symbolique. [...] le mérite du structuralisme, c'est d'avoir [...] relativisé ce sujet [...] et ouvert] à une pensée de la relation respectueuse du champ des possibles et des *hétérogénéités non déduites* (Benoist, 1980: 11-12).

Il s'agit là d'un plaidoyer certain pour le *problématique*. Cela signifie que "les faits qui valident la théorie valent ce que vaut la théorie qu'ils valident" (Canguilhem). Donc, comme

78 Allusion à Lévi-Strauss.

79 Ce qui n'est pas la thèse de Ricoeur qui, bien qu'il admette l'inconscient, ne cesse de le ramener du côté de la conscience (Ricoeur, 1965:417).

80 A défaut, un véritable forcing anthropomorphique, ethnocentrique. A ce sujet, Benoist, 1980:12sq.

le soutient Foucault, il n'y pas de savoir qui ne soit une intrusion polémique⁸¹. Par conséquent, il est impossible de donner à un fait une valeur thématique, théorique (Holt, 1981:7-8), indépendante du moment de la culture scientifique et de l'état du savoir d'époque: les *a priori* culturels, les positions linguistiques voire, comme le fait Sartre dans *L'Idiot III*, l'esprit d'une époque et les névroses culturelles qui s'y déploient. Aussi concernant le Sujet, sommes-nous plus assurés, réassurés même du faux ou/et du vrai, ou bien n'est-il pas préférable de changer le champ de l'idéal théorique, dépasser l'état de guerre larvée où le moi-conscience s'était établi, hypostasié contre l'usage des désordres qui le constituent⁸²? Comme si la conscience trahissait la pensée:

Mais peut-être Cogito est-il le nom qui n'a pas de sens, et pas d'autre objet que la régression indéfinie comme puissance de répétition (je pense que je pense...). Toute proposition de la conscience implique un inconscient de la pensée pure, qui constitue la sphère du sens où l'on régresse à l'infini (Deleuze, 1972a:202)⁸³.

Chercher à déterminer ce qui, dans les sciences de l'homme, caractérise l'impensé: ni objet, ni sujet (Bourdieu, 1980b:46) et irréductible à l'opposition intérieur-extérieur. Et puisque le discours du cogito est ce discours où "se nouent être et représentation" comme ce domaine d'évidence (Foucault, 1966a:322) que Sartre admet d'emblée, il faut sortir de ces évidences premières vers un autre cogito:

Une forme de réflexion (qui) s'instaure, fort éloignée du cartésianisme et de l'analyse kantienne⁸⁴, où il est question pour la première fois de l'être de l'homme dans cette dimension selon laquelle la pensée s'adresse à l'impensé et s'articule sur

81 C'est le sens des théories concernant les ruptures épistémologiques.

82 Comme le montrera Deleuze, ce n'est pas la théorie du sujet cartésien qui rend compte du festival de la mort nazi et de toutes les célébrations fascistes (Deleuze, Guattari, 1972;1980).

83 "Loin de renvoyer au Cogito comme propositions de la conscience, les impératifs s'adressent au Je fêlé comme à l'inconscient de la pensée. Car le Je a le droit d'un Inconscient sans lequel il ne penserait pas, et surtout ne penserait le pur cogitandum" (Deleuze, 1972a:258).

84 Ce sur quoi nous avons déjà exprimé des réserves.

lui (Foucault, 1966a:336).

Sciences de l'homme. Le concept est ambigu, l'objet d'une polyvocité. Question kantienne: qu'est-ce que l'homme?

Ce n'est pas l'homme qui les constitue [les sciences humaines] et leur offre un domaine spécifique; mais c'est la disposition générale de *l'épistémè* qui leur fait place, les appelle et les instaure, - lui permettant ainsi de constituer l'homme comme leur objet. On dira donc qu'il y a "science de l'homme" non pas partout où il est question de l'homme⁸⁵, mais partout où on analyse dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants, qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus (Foucault, 1966a:376).

85 A l'opposé de l'anthropologie sartrienne.

CHAPITRE II

LÉVI-STRAUSS

L'ANTHROPOLOGIE COMME DISSOLUTION DE LA FIGURE DE L'HOMME

*Ou bien "mythe" cet espacement primitif où s'efface
la différence être rien, où l'histoire, l'événement
de la vision, de la parole, du désir, sont avant
l'histoire, avant l'événement?*

Lefort, 1978:137

Les hobereaux du domaine des idées demeurent perplexes devant les graffitis des vagabonds de la pensée.

Prévert

1.0 Introduction: ni fonctionnalisme, ni phénoménologie

L'inconscient comme *problème*, chez Lévi-Strauss, telle est la nécessité pour les sciences de l'homme de ne pas s'établir sous le coup de la représentation et du sujet:

Par rapport aux "sciences humaines", la psychanalyse et l'ethnologie sont plutôt des "contre-sciences"; ce qui ne veut pas dire qu'elles sont moins "rationnelles" ou objectives [...]. Depuis *Totem et Tabou*, l'instauration d'un champ qui leur serait commun, la possibilité d'un discours qui pourrait aller de l'une à l'autre sans discontinuité, la double articulation de l'histoire des individus sur l'inconscient des cultures, et de l'historicité de celles-ci sur l'inconscient des individus, ouvrent sans doute les problèmes les plus généraux qui puissent se poser à propos de l'homme (Foucault, 1966a:391).

L'anthropologie structurale, par le programme qu'elle s'est donné, rencontre trois ennemis, le subjectivisme, le fonctionnalisme et la phénoménologie, qui partagent en commun le refus de l'histoire, la réification de la conscience et la réduction du monde au sujet. C'est d'ailleurs l'approche historiciste qui cristallise, selon Lévi-Strauss, les principaux déboires de l'ethnologie traditionnelle qui appelait à une révolution copernicienne (Pomian, 1975:951) et *a fortiori* s'il s'agit de retrouver comme dans un miroir (Cresswell, 1989:1310-1311; Wahl, 1989:97) la totalité idéale, en une sorte de "philosophie spontanée" inconsciente (Althusser, 1974). Paradoxalement, on renonça à "comprendre l'histoire", cédant par une haute méprise la place au seul présent, "pour faire, de l'étude des cultures, une analyse synchronique des relations entre leurs éléments constitutifs" (Lévi-Strauss, 1958a:13). Ainsi se présentait l'aporie essentielle du fonctionnalisme de Malinowski. C'est peut-être Lévi-Strauss qui va porter les plus dures critiques à ce point de vue, lui reprochant d'abandonner sciemment le recours à l'histoire, lui qu'on a tant accusé d'en évacuer l'essentiel (Lefèvre, 1971:45sq). Loin de nier l'histoire, l'anthropologue français va tenter de construire une approche qui tienne compte des apports de la théorie structurale du social (Lévi-Strauss, 1983b:1217sq), l'essentiel se situant dans l'axe théorique principal développé en France au milieu des années cinquante, articulant une mise en garde contre le cogito (Lévi-Strauss, 1973a:48,50), contre les abysses du vécu. Aussi l'orientation théorique en question affirme que si les sciences de l'homme peuvent se développer, c'est paradoxalement par une dissolution de l'homme, un peu comme la

dissolution du sucre dans un liquide n'élimine pas les éléments, plutôt les met en relation (Lévi-Strauss, 1962b:327). Le cogito devait être évacué justement parce qu'il fausse systématiquement le jeu des évidences. La dissolution du cogito, c'est au fond la mise à jour des relations qui structurent l'univers naturel de l'homme. Nous lions cette dissolution à la *Mort de l'homme comme fondement*, ce qui ne veut pas dire, comme le dira Hochart (1984:278), qu'il y a absence de fondement¹, ou même de l'homme, mais qu'il s'agit d'une "nouvelle conjugaison". C'est en ce sens qu'on trouvera sous la plume de l'anthropologue un démantèlement critique voire acerbe, du fonctionnalisme, de l'approche phénoménologique, de tout subjectivisme ou organicisme qui bloque la recherche de la constitution des sciences humaines sur le modèle, tout de même fétichiste, des sciences exactes (Lévi-Strauss, 1973a:339sq)². Dans le fonctionnalisme de Malinowski par exemple, l'étude synchronique du présent prend, pour modèle d'analyse, l'organisme biologique³. Dans cette perspective, la société humaine ne serait qu'une sorte d'agrégat avec "tendances", une finalité inhérente, par le biais de ses institutions (règles, attitudes...), à répondre à des "besoins", sur la base de pseudo "inclinations naturelles" (Lévi-Strauss, 1958a:20-21). Ainsi, selon Malinowski, "une théorie scientifique de la culture" établit des liens de correspondance qui vont dans le sens qui suit: à l'instinct/vital: appétit sexuel/accouplement "va correspondre la réponse culturelle: reproduction/parenté". Dès lors, et par une simplification lourde de conséquences, une société, quelle qu'elle soit, se présente comme un système de réponses à des besoins vitaux, sans qu'il soit nécessaire de dégager le cadre structurel qui, selon Lévi-Strauss, nous ferait découvrir la complexité des réseaux de communication, *d'échange*.

Partant de là, et à l'encontre de toute prise en compte des écarts, du différentiel (Lévi-

-
- 1 La dissolution rejoindrait selon Meyer la thèse kantienne de la mort de l'homme comme fondement, constitutive selon nous de la naissance de l'anthropologie (Meyer, 1989:692).
 - 2 C'est peut-être J. Petitot qui propose actuellement l'articulation théorique la plus dynamique du structuralisme.
 - 3 Notons toutefois que ce n'est pas, comme on le verra plus loin, le recours au biologique que conteste Lévi-Strauss, mais plutôt un organicisme téléologique, plus près d'une métaphysique que d'une approche rigoureuse, contrôlable. D'ailleurs, sur ce plan aussi, Sartre a formulé une critique pertinente dans la *Critique*.

Strauss, 1958a:19), cette perspective croit naïvement en "l'idée que l'observation empirique d'une société quelconque permet d'atteindre des motivations universelles" (Lévi-Strauss, 1958a:19). Croire en l'universalité de la fonction, c'est usurper le principe d'un empirisme minimum (Lévi-Strauss, 1958a:19) et faire fi d'un autre principe encore à déterminer qui rende compte de la complexité, de la diversité des cultures, de l'articulation du symbolique:

Une des tâches essentielles de l'ethnologue était de décrire et d'analyser les règles compliquées du mariage dans les diverses sociétés humaines, et les coutumes qui s'y rattachent [...]

Ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction, qui est loin d'être certaine, et qui ne saurait être affirmée sans une étude attentive de toutes les coutumes de cet ordre *et de leur développement historique*, mais bien que les coutumes soient si variables (Lévi-Strauss, 1958a:18-19).

Par son rejet de l'histoire, le fonctionnalisme s'interdit la compréhension du présent sur lequel porte paradoxalement ses orientations:

Quand [...] on se limite à l'instant présent de la vie d'une société, on est d'abord victime d'une illusion: car tout est histoire [...]. Mais surtout, on se condamne à ne pas connaître ce présent, car seul le développement historique permet de soupeser et d'évaluer dans leurs rapports subjectifs les éléments du présent (Levi-Strauss, 1958a:17)⁴.

Dédaigner la dimension historique, sous prétexte que les moyens sont insuffisants pour l'évaluer sinon de façon approximative, conduit à se satisfaire d'une sociologie raréfiée où les phénomènes sont comme décollés de leur support. Des règles et des institutions, des états et des processus, semblent flotter dans le vide où l'on s'évertue à tendre un subtil réseau de relations fonctionnelles" (Lévi-Strauss, 1973a:23).

A cela s'ajoute la critique de la phénoménologie, conception "philosophique" qui veut que

4 Remarquons que la critique de Lévi-Strauss du fonctionnalisme porte plus et plus profondément sur l'idéal d'une anthropologie universelle, sa prétention à retrouver dans chaque société des fonctions culturelles universelles à partir d'un faible ensemble de données, masquant ainsi la diversité et la différence. Ainsi la critique de la théorie du développement d'une société par l'influence d'une société dite "supérieure" (Lévi-Strauss, 1958a:369).

le social relève de l'activité pratique de la conscience (Lévi-Strauss, 1973b:44-45), alors que, selon Lévi-Strauss, on n'atteint pas le réel dans le prolongement de la conscience, mais bien au contraire, en rupture avec elle (Lévi-Strauss, 1971b:562-563) :

Les ethnographes s'estiment satisfaits à trop bon compte, quand, par-delà leurs propres idées préconçues, ils croient qu'ils ont réussi à atteindre celle des indigènes. Les descriptions se réduisent alors trop souvent à une phénoménologie. Nous souhaitons introduire dans nos disciplines une exigence supplémentaire: derrière l'idée que les hommes se font de leur société, découvrir les ressorts du système "vrai". C'est-à-dire pousser l'investigation au-delà des bornes de la conscience (Lévi-Strauss, 1973a:85)⁵.

Lévi-Strauss oriente ainsi la démarche structurale contre toute forme de complaisance devant soi⁶. C'est une des raisons à la notion *d'inconscient structural*.

Contre l'historicisme, variante exemplaire de cette complaisance, l'anthropologie structurale va chercher à étudier les sociétés telles qu'elles sont, dans leur présent, sans évacuer l'histoire, en évitant toutefois de les insérer dans la compréhension d'une chaîne évolutive et linéaire, comme si les éléments repérés étaient autant de maillons; les devenirs peuvent parfois masquer ce qui les motive. Aussi il importe d'étudier structures et fonctions, comme nous y invite le fonctionnalisme, mais, à l'encontre de celui-ci, sans sombrer dans les visions empiristes et naturalistes de la structure sociale, par où il demeurerait impossible de décoller du vécu. La rupture avec le sujet⁷, le vécu, la conscience, est un véritable fil d'Ariane de la

5 Sur la conscience, "ennemie secrète des sciences de l'homme": Lévi-Strauss, 1973a:344sq.

6 Subjectivisme, ethnocentrisme, anthropomorphisme. A ce sujet, Clastres, 1974:7-24.

7 On peut lire sur cette coupure: Lévi-Strauss, 1973a:359. Aussi, sur l'importance du rattachement de l'inconscient aux sciences de l'homme, le "franchissement du col des sciences exactes", le dépassement "du monde des sciences sociales": Braudel, 1969:69-70. Cela n'est pas sans rappeler l'idéal de M. Serres d'un *passage du nord-ouest*. Peut-être faut-il tenir compte de ce que Deleuze affirme dans le champ de l'objet-monde fragmenté, à propos du fonctionnalisme: "Ce qui explique l'échec du fonctionnalisme, c'est qu'on a essayé de l'instaurer dans les domaines qui ne sont pas le sien, dans les grands ensembles structurés qui, dès lors, ne peuvent se former, être formés de la même manière qu'ils fonctionnent. En revanche le fonctionnalisme est vrai dans le monde des micro-multiplicités" (Deleuze, 1980b:53).

révolution épistémologique dans laquelle se situe le structuralisme de Lévi-Strauss: l'introduction de la notion d'inconscient structural, "structure objective du psychisme".

2.0 *L'histoire structurale*

Il faut donc se demander en quoi il y a lieu de parler d'"histoire" si on doit couper celle-ci des *paradigmes* de l'humanisme. Y a-t-il un type d'intelligibilité supérieure à la diachronie évolutive et peut-être aussi à celle de la synchronie? Si l'on accepte que l'analyse structurale n'est pas un discours sur des ensembles "primitifs", que son rôle est d'être une mise en relief⁸ des logiques qui sous-tendent le réel social dans sa diversité, alors s'ouvre la possibilité d'une *histoire structurale*, à condition de ne pas chercher trop vite une nouvelle histoire, et qui s'organise sur la prise en considération de cette possibilité :

Qu'on limite l'examen à une seule société, ou qu'on l'étende à plusieurs, il faudra pousser l'analyse des différents aspects de la vie sociale assez profondément pour atteindre un niveau où le passage deviendra possible de l'un à l'autre, c'est-à-dire élaborer une sorte de code universel, capable d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques relevant de chaque aspect. L'emploi de ce code devra être légitime pour chaque système pris isolément et pour tous quand il s'agira de les comparer. On se mettra ainsi en position de savoir si l'on a atteint leur nature la plus profonde et s'ils consistent ou non en réalités du même type (Lévi-Strauss, 1958a:71).

2.1 *Le modèle langagier*

On devra être attentif au rapprochement que l'anthropologie structurale effectue avec le

8 Rappelons qu'il y a toute une conception topologique derrière le structuralisme, et qui, peut-être par un détour qui n'est pas si lointain, le rattache à Kant dont on connaît le jeu des métaphores topologiques, quand il dresse la carte de la raison. A ce sujet aussi, Deleuze, 1969b:113.

langage⁹: les univers sociaux, culturels, sont des univers de communication¹⁰. Lévi-Strauss rejoint par là la "coupure épistémologique saussurienne". Le structuralisme linguistique constitue le paradigme des sciences humaines (Petitot,1985:27).

Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette "révolution copernicienne" [...] qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication. Dès aujourd'hui, cette tentative est possible à trois niveaux: car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages (Lévi-Strauss,1958a:95;1973a:20;1962b:355sq).

A l'instar du langage qui combine des phonèmes entre eux, les systèmes sociaux combinent des éléments qui n'ont de sens que par les "écarts différentiels" qui les séparent et les opposent:

Les logiques pratico-théoriques qui régissent la vie et la pensée des sociétés appelées primitives sont mues par l'exigence d'écarts différentiels (Lévi-Strauss,1962b:100)¹¹.

2.1.1 Invariant et différentiel

Ainsi, dans l'analyse structurale, à l'opposé des logiques totalisantes¹², on procédera

-
- 9 Analogie de méthode, analogie aussi dans cette tentative de trouver des invariants articulatoires. Mais il ne s'agit nullement de comprendre la société sur la base du langage. On procède plutôt à un élargissement de la notion de communication. Sur le langage, la linguistique, Lévi-Strauss,1958a:93sq, 404;1973a:352;aussi 1983c:243.
- 10 "Chercher dans le langage un modèle logique qui peut nous aider - parce que plus parfait et mieux connu - à comprendre la structure d'autres formes de communication, n'équivaut nullement à traiter celui-ci comme l'origine de celles-là" (Lévi-Strauss,1958a:96).
- 11 Sur cette question, le problème de la complexité du social, Lévi-Strauss,1973a:22-24,322sq.
"La véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans l'écart différentiel qu'elles offrent entre elles" (Lévi-Strauss,1973a: 417-418;1962b:343).
- 12 Ce qui ne veut pas dire qu'elle se refuse à considérer les sociétés comme un tout: "Les faits sociaux que nous étudions se manifestent dans des sociétés dont chacune est un être total, concret et jointif" (Lévi-Strauss,1973a:23,14;1962b:334,350). "La seconde ambition de l'anthropologie est la totalité" (Lévi-Strauss,1958a:399sq).

par une sorte de réduction (Lévi-Strauss, 1962b:100-101) qui mettra en évidence ces écarts qui composent les systèmes: ramener enfin ces systèmes à leur nature symbolique. Plus qu'une analogie avec le langage, l'anthropologie structurale dégage une véritable structure de mise en parallèle. Systèmes de signes, les systèmes symboliques sont semblables au système de la langue et relèvent d'une structure similaire à cette dernière. On définira alors la culture comme un ensemble d'écarts significatifs, "ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs [...]". L'objet dernier des recherches structurales étant les *constantes* liées à de tels écarts [...]" (Lévi-Strauss, 1958a:325).

L'ambition de l'anthropologie est d'accomplir en effet un progrès analogue à celui réalisé¹³, à tout le moins annoncé, dans l'article-programme de Troubetzkoy, *La phonologie actuelle* (Troubetzkoy, 1933). Il s'agit, en abandonnant les formes interprétatives modélisant le symbole sur un patron matériel (lexicologique et sémantique), de s'appuyer sur une théorie générale du symbolique basée sur une infrastructure inconsciente, "organe de la structuration symbolique" (Durand, 1964: 55). Dans ce sens, il faut considérer la grande importance de l'aspect "relation" entre les termes, relation significative, nature signifiante dans/du psychisme humain. Il n'est pas inutile de rappeler qu'une telle perspective a permis de "décoloniser" (Fossaert, 1983:115) la pensée primitive, nous obligeant à reconnaître¹⁴ le même esprit, propre à l'espèce humaine, à l'oeuvre tant chez des "primitifs" que dans la pensée des sociétés que l'on dit avec ethnocentrisme, "à histoire". La "tension extrême entre l'archaïque et l'évolué [...] est inhérente à la culture qui postule" (Laplantine, 1989:1426). C'est ainsi que Lévi-Strauss va chercher à développer la notion d'inconscient¹⁵, non plus

13 Il semble toutefois que ce programme ait été quelque peu relâché.

14 Fossaert doute toutefois de cette rapide unité rationnelle; il cherchera plutôt à fonder les écarts sur le compte des systèmes de production (Fossaert, 1983: 116sq).

15 Nous essaierons de dégager la complexité de cette notion à la fois comme *principe* et *catégorie*.

précise-t-il "comme l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique", mais plutôt comme une sorte de dispositif structurel, collectif¹⁶, "social polymorphe"¹⁷: le problème du symbolique, de l'histoire, du langage... repose en dernière instance sur les limitations inhérentes au cerveau de l'espèce humaine, dans la complexité (système ouvert) des relations contingentes ou nécessaires qui s'exercent. Contingentes sont les lois de développement, à tout le moins parce qu'elles relèvent d'une indétermination des conditions de développement des sociétés. C'est là comme une assurance contre l'idée "du génie d'une race ou d'une culture" parce qu'ainsi, on affirme que les conditions déterminantes "se situent en dehors de la conscience des hommes" (Lévi-Strauss, 1973a:410). Mais n'y a-t-il pas une ambiguïté de type téléologique à affirmer la nécessité de la révolution industrielle, qui "se serait manifestée un jour sur un autre point du globe" (Lévi-Strauss, 1973a:410)? En un sens, cette ambiguïté est peut-être renforcée par le recours que fait Lévi-Strauss aux probabilités: même s'il prend bien soin de dire que les combinaisons réalisées auraient pu ou pourraient ne "jamais" se réaliser, ce qui devient contradictoire, il se glisse, dans l'argument des combinatoires (degré n- durée t: Lévi-Strauss, 1973a:413), comme une sorte de sous-conditionnement mathématique qui repose sur une sorte de finalité propre au structurel, finalité que Leibniz a esquissée dans sa monadologie. Telle est (Petitot) la véritable aporie du structuralisme, la finalité sans auteur y est inhérente (Petitot, 1985:208-209).

La réduction dont il s'agit cherche paradoxalement à inscrire les aspects du social, du culturel, dans le champ épistémologique plus vaste de la communication et on a (E. Schwimmer) raison de distinguer les trois niveaux qui articulent le champ structural:

-
- 16 Ce qui ne signifie nullement cette sorte d'inconscient collectif développé par C. G. Jung, sauf si, à l'instar de G. Durand, on en évacue le contenu pour relever la forme universelle, sorte de schématisme (haut-bas...) (Durand, 1969:63).
- 17 Nous y voyons une opposition à ce centrement singulier qu'opère souvent la psychanalyse freudienne, parlant de l'enfant comme ce "pervers polymorphe". Dans le même sens, la critique portée contre Sartre, l'enfer n'est pas les Autres, mais *en soi-même*, l'égoïsme est du désordre potentiel (Desveaux, 1989:1505).

pragmatique, sémantique et syntaxique. En effet, la communication-information est comme le terme relationnel qui assure à l'espèce humaine sa survie et, par conséquent, on tient compte de la complexité (symbolique...) de l'organisation systématique postulée (d'où pour le théoricien - l'expérience faisant défaut - l'utilisation comme chez Kant d'un modèle analogique). L'anthropologie, comme l'écrit Lévi-Strauss, "ne sépare pas culture matérielle et culture spirituelle" (Lévi-Strauss, 1973a:20). Il s'agit de retrouver la complexité des facteurs ("dissolution de l'homme") qui convergent pour définir la production culturelle. En tant que "science séméiologique", il s'agira pour l'analyse structurale de décrypter les significations (Lévi-Strauss, 1958a:399). C'est pour l'anthropologie

une raison de plus (à côté de beaucoup d'autres) pour maintenir un contact étroit avec la linguistique, où l'on trouve, à l'égard de ce fait social qu'est le langage, le même souci de ne pas détacher les choses objectives de la langue, c'est-à-dire l'aspect *son*, de sa fonction signifiante, l'aspect *sens* (Lévi-Strauss, 1958a:399).

Bien sûr, la science vise la réduction de l'homme, mais nullement au sens de la plate lecture de J. Brun (1989:681) où la réduction structurale est associée à "un simple pli du réel," et où l'homme ne serait plus qu'un "chapitre de la Nature", "au même titre que les fleuves". Il est clair que l'auteur n'a rien compris du problème de la finalité pourtant inscrit dans la *Critique du jugement téléologique*. De la nature à la culture, on assiste pourtant à un passage du continu au discontinu (Descola, 1989:1521), ce que marque le problème du symbolique. L'espèce humaine est spécifiquement culturelle, mais nullement au sens où elle serait *émergence*¹⁸ par rapport au naturel. C'est d'une manière plus critique, méthodologique, que Lévi-Strauss va différencier nature-culture. En effet, parce qu'en dernière analyse l'homme demeure un animal, donc biologique, l'analyse ne saurait dissocier cet animal du cadre naturel, mais elle ne saurait non plus lui refuser sa complexité: échange, culture, langage. Aussi Lévi-Strauss a-t-il pu écrire, accentuant l'importance des "structures profondes", allant

même - en apparence - à l'"encontre de l'histoire":

Les sciences humaines s'intéresseraient avec profit à des problèmes qui se posent actuellement aux sciences naturelles, non en vue d'embrayer [...] les conduites culturelles des hommes sur leur nature animale à la façon des sociobiologistes, mais parce que les discussions en cours soulèvent des questions d'une portée philosophique concernant les rapports entre la notion de *classification* et celle de généalogie (Lévi-Strauss, 1983b:1227).

Derrière les règles combinatoires qui organisent les systèmes sociaux, l'anthropologue doit pouvoir déceler une logique de la structure, une sorte de passage des systèmes à la structure comme vers ce qui les fonde, les articule en dernière instance: *l'inconscient structural*. Postulé ainsi, c'est la recherche de ce qui est invariant, la mise à jour d'un ordre de structuration universelle, ce qui vraisemblablement permet d'envisager dans le champ de l'anthropologie quelque chose de l'ordre de "l'universel langage mathématique" (Braudel, 1969:71). Mais la possibilité plus essentielle demeure de rejoindre la "fonction anthropologique des mythes" (Petitot, 1985:49), analogue en cela à la démarche kantienne. Lévi-Strauss retrouve là une composante sémantique profonde, "fort différente de la sémantique superficielle, discursive et figurative, distribuant et disséminant dans les structures syntaxiques superficielles la sémantique lexicale" (Petitot, 1985:49). D'où la possibilité d'affirmer une "cohérence logique des mythes", une "démarche sémantique" plutôt que morphologique-syntaxique (Petitot, 1985:49-50). Analogiquement encore à la démarche kantienne, il introduit "dans la théorie des structures sémio-narratives profondes le second aspect fondamental de la dimension paradigmatique, à savoir non plus celle de la substitution mais celle de la catégorisation" (Petitot, 1985:50).

En ce sens, il convient de parler de "l'ordre des ordres":

L'ordre des ordres n'est pas une récapitulation des phénomènes soumis à l'analyse. C'est l'expression la plus abstraite des rapports qu'entretiennent entre eux les niveaux où l'analyse structurale peut s'exercer [...]. J'entends donc, par ordre des

ordres, les propriétés formelles de l'ensemble composé des sous-ensembles dont chacun correspond à un niveau structurel donné (Lévi-Strauss, 1958a:364-365).

Cela revient-il à dire que la notion sous-tendue de structure ne constituerait qu'un "guide touristique"? Il convient en tout cas de rappeler que, chez Lévi-Strauss, la notion même de société renvoie à une construction théorique, un modèle: nous n'avons pas accès à "la société". C'est ainsi que la question des "modèles" propres à l'analyse structurale va prendre toute son importance, "rendre compte de ce que nous savons." Ce qui ne veut pas dire qu'on prend le modèle pour la réalité; mais que la réalité n'est appréhendable que dans des modèles (Bunge,1968). Le modèle est comme l'"expression graphique d'une loi" (Guiart,1989:1541), indissociable donc, comme le dira Petitot, d'un réalisme ontologique (Petitot,1985:57-60). Toutefois, nous rejetons la neutralité ontologique dont se réclame justement Petitot (1985:79-80;1982:143sq;Thom,1978:56), préférant plutôt une perspective qu'on appellera depuis Kant *problématique* (Cresswell,1989:1310), nous rappelant que "dans les sciences humaines, objectivité et reproductivité sont deux facettes" d'une même constitution, qu'"un fait social n'existe pas en dehors de son contexte social" (Cresswell,1989:1310), le fait est "construit"(Lenclud,1989:1694). Il s'agira par la suite d'opérer une sorte de réductionnisme (Lévi-Strauss,1958a:366) qui permette de rejoindre au plus bas l'unité de l'homme mise en place par sa dissolution même¹⁹. Aussi l'anthropologie structurale est-elle tout entière tendue vers le dégagement des structures (Braudel,1969:50) qui régissent les faits sociaux, tant les logiques "primitives", dont on doutera qu'elles le soient, que celles des sociétés dites historiques. Peut-être convient-il, comme nous y invite Lévi-Strauss, de distinguer *histoire cumulative*, résultant non de la "nature" de certains peuples, mais de leur "conduite", de la complexité des organisations, et *histoire stationnaire*, "si elle existait vraiment", propre à une société solitaire (Lévi-Strauss,1973a:415). Le postulat théorico-méthodologique - l'inconscient comme catégorie et comme principe - d'un

19 Comme si, à l'exact opposé de l'unité spirituelle (la conscience), on rejoignait une unité plus formelle, d'un plus bas profil, mais plus réelle.

inconscient universel, anonyme et intemporel, va jouer ici, en dernière analyse, le rôle de réduction²⁰ de la complexité-diversité des systèmes en une convergence vers le cerveau humain (Lévi-Strauss,1973a:24, 358-359). Il s'agit en fait de résoudre par l'invariant structural "l'antinomie apparente entre l'unicité de la condition humaine et la pluralité apparemment inépuisable" (Renéville,1989:90) des cultures, des formes. La solution envisageable est constituée par l'affirmation de "lois de l'ordre dans tous les registres de la pensée humaine" (Renéville,1989:90). En bref, l'hétérogénéité des contenus est comme réductible à une "dialectique d'oppositions et de corrélations" (Descola,1989:1521), l'identité est différentielle, "construite par combinaisons" (Descola,1989:1522) 1522)²¹.

2.2 Topologisation

Il existe, sous-jacentes aux récits et [...] aux mythes, des *catégorisations sémantiques profondes* articulant des *valeurs*, constituant des *codes inconscients* (parentaux, naturels...) et se *projetant* sur les articulations syntagmatiques [...].

- i Les catégories sémantiques sont des universaux de l'imaginaire.
- ii Inconscientes, elles n'existent qu'axiologisées [...].
- iii [...] Elles ne sont pas subjectivables en tant que telles mais seulement à travers une logique de l'action.
- iv Le rôle de la syntaxe actantielle est donc de *convertir en un faire narratif* la sémantique fondamentale constituant le message du récit et déterminant sa fonction anthropologique [...] permettre la saisie [...] des prégnances inconscientes de la subjectivité (Petitot,1985:50-51).

Absurde donc de soutenir qu'il n'y a pas de lois générales *a priori*. Le réductionnisme de Lévi-Strauss postule ainsi l'existence de lois générales qui soient utilisables, opératoires dans

20 Sur ce dernier aspect, Lévi-Strauss,1962b:34-35.

21 Voilà qui permet, comme l'a si bien démontré Clastres, de ne point considérer les cultures autochtones comme non politiques, etc.(Clastres,1974:8sq,161sq) ni plus ou moins... archaïques(Poirié,1989:1441). Lévi-Strauss à la suite de Lévy-Bruhl a su donner ses "lettres de noblesse à la pensée sauvage".

la situation²² où nous sommes. En ce sens, nous ne serions pas éloignés d'une ontologie de la structure dans le sens contraire de la thèse avancée par U.Eco (Eco,1972:338sq) : la primauté accordée à l'articulation structurale est fondée sur une base qui n'est pas purement épistémologique (Petitot,1985:25-26). Le terme "structure" chez Lévi-Strauss est opératoire, régulateur en plus d'être *constituant* comme le sont les catégories de l'entendement chez Kant (Petitot,1985:20,31sq; Benoist,1980:155sq). Aussi se rapprocherait-il plus adéquatement de la théorie des idées comme "foyer", régulatrices des données d'expérience en fonction d'un usage "systématique", l'expérience ne pouvant nous permettre d'"être-en-présence" du système, objet de raison, bien que sa réalité soit considérée comme essentielle.

Comme le rappelait A. Jacob, dans la série des décentrement l'analyse structurale conteste tout substantialisme (Jacob,1989:218) bien que ce ne soit pas là refus du réalisme comme le souligne Petitot (1985:58sq); c'est là le primat ontologique maintes fois renouvelé de la structure et du relationnel (Petitot,1985:62sq;Weber, 1989:889; Petitot,1983a:112)²³: "*l'ambition scientifique du structuralisme n'est pas quantitative, mais topologique et relationnelle*" (Deleuze,1973 in Petitot,1985:66).

Si le Symbolique ne renvoie à aucune réalité pré-existante, si aucun contenu imaginaire ou conceptuel ne lui donne de signification, si "les éléments d'une structure n'ont ni désignation extrinsèque ni signification intrinsèque", c'est que "comme le rappelle Lévi-Strauss avec rigueur, (ces éléments) n'ont rien d'autre qu'un *sens*: un sens qui est nécessairement et uniquement de "position" "(p.304).(Deleuze,1973 in Petitot, 1985:66)²⁴.

Un système symbolique de différences (taxinomie, zoologie), comme le montre l'"interprétation du totémisme par Lévi-Strauss" peut "coder pour un autre système symbolique (rapport

22 Encore là faudra-t-il s'appuyer sur la tentative de s'orienter sur le modèle des "sciences exactes et naturelles" (Lévi-Strauss,1973a:361-362;339sq,345). C'est ce que propose Petitot avec la modélisation catastrophique de R. Thom. A ce sujet, Petitot,1983a: 105-156,116;1988.

23 Weber soutient avec raison une symétrie de perspective avec Adorno.

24 Toutes les pages entre parenthèses renvoient à Deleuze, 1973.

de positions sociales)" (Petitot,1985:69):

Le contenu pratique du structuralisme est de montrer comment, par projection du paradigmatique sur le syntagmatique les éléments symboliques d'une structure "s'organisent en série" et comment une série renvoie toujours homologiquement à une autre série (p. 318).

Ce type d'homologie entre 2 séries n'est pas de *l'ordre d'un codage trivial* [...] i.e. d'une correspondance terme à terme, [...] les places (identités de position) développées par la 1ère série sont inséparables de *déplacements* venant de la seconde série (p. 320). (Petitot,1985:19).

La thèse articulée par Deleuze et reprise par Petitot affirme que toute structure "enveloppe un élément paradoxal":

Case vide, tache aveugle, degré zéro, mana, signifiant flottant "chez Lévi-Strauss [...] cet élément paradoxal est d'une "autre nature" que les éléments symboliques, les rapports différentiels et les singularités." Il circule entre les séries comme s'il était "*sa propre* métaphore et *sa propre* métonymie" (p. 322). Il est sans assignation ontologique. Avec Lacan, on peut dire qu'il "manque à sa place" (ce n'est pas un objet). Il manque aussi à sa ressemblance (ce n'est pas une image), il manque à son identité (ce n'est pas un concept) (p. 323) et si le déplacement relatif fait intrinsèquement partie de l'identité de position, *c'est que la place relative des termes dans la structure dépend de leur place absolue par rapport à cet élément* qui manque à sa place (Petitot,1985:72).

La forme de ces échanges définit la structure comme "ordre de places sous la variation de rapports" (Deleuze,1973 in Petitot,1985:70); les relations ont une primauté ontologique sur les structures. Voilà peut-être la nouvelle forme du transcendantalisme issue de la théorie des relations chez Kant:

Visant une nouvelle philosophie transcendantale, Deleuze fait passer à *l'a priori* cette "source" de prégnance symbolique en la nommant du nom kantien *d'objet = X* [...] il n'y a pas de région structurale première (p. 328). Les différents ordres des structures communiquent tous par leur case vide, par l'objet = X qui est "le différenciant de la différence elle-même" (p. 324) (Petitot,1985:70).

3.0 Désubjectivisation et désontologisation de l'histoire : topologie différentielle

Nous ne saurions être plus éloignés des cultures que par l'histoire, si l'on entend par là l'enchaînement des événements ou toute autre conception qui fasse de l'homme un sujet historique par praxis. Alors la question est: y-a-t-il lieu de parler de détermination historique? Si l'on attend de l'histoire qu'elle nous fasse voir un être, le passé (ontologie) ou pire encore, si on lui demande de nous faire voir la face même du changement (historicisme), nous tombons dans une conception pré-copernicienne (Pomian,1975:946). Au contraire, l'histoire se donne comme méthode rigoureuse à travers certains principes que lui dicte, comme nous le révèle Braudel, l'analyse structurale (Lévi-Strauss,1973a:350).

Par ces aspects principaux, Lévi-Strauss se situe sans équivoque dans la foulée des grands événements en ce qui concerne la place du sujet, du Cogito, particulièrement ici, par cette mise en cause très explicite du type d'intelligibilité historique qu'est l'historicisme²⁵ dans lequel les modèles d'explication opèrent sur la diachronie, tendant à composer un schéma *continu* d'intelligibilité et où, s'il faut admettre des ruptures, des décentrement, des discontinuités, on fera intervenir cet embrayeur classique de l'humanisme, "rétrograde et insidieux" (Braudel,1969:41), le sujet historique et qui, pour un minimum d'intelligence, "ne peut plus [...] servir de cadre" (Braudel,1969:41). C'est d'ailleurs souvent et paradoxalement dans ces moments "rétrogrades" qu'on fait appel aux textes de Marx et d'Engels, sortant quelques citations du texte ("ce sont les hommes qui font l'histoire") et tentant toujours, même par la bande (aliénation...), de réintroduire comme s'il avait été sérieusement mis de côté, le champ de la conscience.

Porté contre ces temporalisations issues de la conscience, Lévi-Strauss objectera une conception plus restrictive, "critique", à ces imaginations rêveuses, qui croient que par cette temporalité calquée sur le vécu, l'histoire nous restituerait non pas des états séparés "mais le

25 Critique applicable à tous les courants historicistes incluant bien sûr un certain marxisme historiciste. Je pense à Gramsci, Sartre, Trotsky, Mandel...

passage d'un état à un autre sous forme continue", nous faisant "ainsi rejoindre, en dehors de nous, l'être même du changement" (Lévi-Strauss, 1962b:337; Greimas, 1970:49sq, 112sq, 115).

Contre ces formes de complaisance, par référence au différentiel²⁶, Lévi-Strauss complexifie l'idée même de temporalité en mettant en cause tout continuisme. Le temps même de l'histoire, le ou les codes qui servent à le définir sont ici problématisés. Notons que ce problème est abordé avec acuité par Braudel dans *La longue durée*, ce qui lui fait dire:

Qu'il s'agisse du passé ou de l'actualité, une conscience nette de cette pluralité du temps social est indispensable à une méthodologie commune des sciences de l'homme (Braudel, 1969:43).

D'autant que Lévi-Strauss a bien fait voir, par sa métaphore du train (Lévi-Strauss, 1973a:397-398), non seulement le problème des points de vue, mais celui de la "vitesse"²⁷ des déplacements entre l'observateur et l'objet d'étude, qui rend ou non possible l'information et permet l'accès à la signification (Lévi-Strauss, 1973a:398), idéalement la plus haute, la plus complexe par formalisation.

Il est possible d'accumuler beaucoup plus d'informations sur un train qui se meut parallèlement au nôtre et à une vitesse voisine [...] que sur un train qui vous dépasse ou que nous dépassons à très grande vitesse, ou qui nous paraît d'autant plus court qu'il circule dans une autre direction. A la limite, il passe si vite [...] il ne *signifie* plus rien. Il y a donc, semble-t-il, une relation entre la notion physique de *mouvement apparent* et une autre notion qui elle relève également de la physique, de la psychologie et de la sociologie: celle de *quantité d'information* susceptible de "passer" (Lévi-Strauss, 1973a:398).

Particulièrement depuis le milieu de ce siècle, il s'est produit, ainsi que le démontre Braudel, une importante relativisation *des* temps historiques (Braudel, 1969:48; Lévi-Strauss, 1971c:

26 Notion exemplaire de cette dissolution de l'homme: Greimas, 1970:49sq.

27 On lira avec beaucoup d'intérêt le beau livre de Virilio, *L'Espace critique* sur cette question des vitesses. Nous en parlons ici à titre analogique quoiqu'il mette en jeu des aspects épistémologiques essentiels.

534;Burguière,1971:V). L'histoire en effet ne saurait échapper "à cette obligation commune à toute connaissance, d'utiliser un code pour analyser son objet" (Lévi-Strauss,1962b:342). Ce code, poursuit l'auteur,

ne consiste pas en dates qu'on puisse ordonner en série linéaire, mais en classes de dates fournissant chacune un système de référence autonome (Lévi-Strauss,1962b:345).

On comprend qu'il ne saurait être question d'admettre une "région structurale" qui soit première, non plus que possédant une "primauté ontologique". L'épistémologie structurale chemine

vers une Esthétique de la valeur positionnelle et vers un schématisme de la catégorie de relation, elle affirme l'indépendance ontologique de la structure en tant que forme topologique et relationnelle ainsi que la nécessité de déduire la "logique" du sens d'une conception spatiale et événementielle [...] une "logique" du sens est en fait une "physique" du sens dépendante de la compréhension de ceci *que le symbolique (le positionnel et le structural) est à la substance sémantique ce que la morphogenèse est à la matière*(Petitot,1985:70-71).

Aussi, si nous voulons bien *produire* une "signification" (Lévi-Strauss,1962b:344), les divers événements, à l'encontre de l'histoire événementielle, ne sauraient prendre leur sens qu'à l'intérieur d'une "classe de dates". Cela implique que "les événements qui sont significatifs pour un code ne le restent pas pour un autre" (Lévi-Strauss,1962b:344). Aussi l'histoire n'est-elle plus, structurellement parlant, cette unité des différences, des contradictions, et où les événements s'enchaînent, se subsument dans l'unité d'un devenir: sujet, progrès, raison. Au contraire, l'histoire devient ici un "ensemble discontinu formé de domaines d'histoire dont chacun est défini par une fréquence propre et par un codage différentiel de l'avant et de l'après" (Lévi-Strauss,1962b:344).

Nous rappelant le trop fameux "pour nous" kantien et ses implications, il est possible de comprendre ici qu'il n'y a pas d'histoire *en soi* mais que la définition que l'on peut en donner est indissociable du caractère "pour", qui fait qu'il y a *pour l'historien* "signification" (Pomian,1975:938). C'est le chercheur qui détermine son cadre:

Chaque épisode d'une révolution ou d'une guerre se résout en une multitude de mouvements psychiques et individuels; chacun de ces mouvements traduit des évolutions inconscientes, et celles-ci se résolvent en phénomènes cérébraux hormonaux ou nerveux, dont les références sont elles-mêmes d'ordre physique ou chimique [...]. *Par conséquent le fait historique n'est pas plus donné que les autres; c'est l'historien ou l'agent historique, qui le constitue par abstraction [...]* (Lévi-Strauss, 1962b:340).

"Constitution", sélection du fait, l'histoire est complexité, tant des points de vue, que des niveaux et des corrélations qu'on y découvre²⁸. C'est pourquoi nous avons relevé que chaque date ne prend sa signification que par le système de classification qui la révèle.

Ainsi, la date de 1685 appartient à une classe dont sont également membres les dates 1610, 1648, 1715; mais elle ne signifie rien par rapport à la classe formée des dates: le 2e, 3e, 4e millénaire, et rien non plus par rapport à la classe des dates: 23 janvier, 17 août, 30 septembre, etc. (Lévi-Strauss, 1962b: 343)

Alors, poursuit Lévi-Strauss, qu'est-ce qui détermine un code et sa pertinence, étant donné l'absence de récurrence des dates? Cette absence de récurrence ne concerne pas les faits que constituent la biologie, la sociologie par exemple .

Le code ne peut donc consister, explique-t-il, qu'en classes de dates, où chaque date signifie pour autant qu'elle entretient avec les autres dates des rapports complexes de corrélation et d'opposition. Chaque classe se définit par la fréquence, et relève de ce qu'on pourrait appeler un corps ou un domaine d'histoire. *La connaissance historique procède donc de la même façon qu'un appareil à fréquence modulée: comme le nerf elle encode une quantité continue et asymbolique en tant que telle par fréquence d'impulsion, qui sont proportionnelles à ses variations [...].* Les dates propres à chaque classe sont

28 A ce sujet, Pomian, 1984:147sq. Il s'agit, entre autres choses de l'apport de Lévi-Strauss à la multiplicité des points de vue. Non plus la science comme "connaissance pure [...]" rapport entre un sujet mis par une purification intellectuelle dans un état d'objectivité et de réceptivité, et un objet existant indépendamment de lui [... au contraire], l'horizon du savant est déterminé par les particularités des organes sensoriels et par un outillage instrumental et mental [...]" (Pomian, 1975:937).

irrationnelles par rapport à toutes celles des autres classes (Lévi-Strauss, 1962b:344)²⁹.

Répetons-le, par le choix qu'il effectue, par le ou les codes qu'il se donne, *l'historien construit l'histoire*. Cette conception se trouve confirmée par Pomian, qui rajoute que, dorénavant, parler d'histoire en tant que telle, est tout à fait incongru:

Une telle histoire sans épithète ne saurait être posée comme allant de soi; toute histoire est histoire de quelque chose de défini, de circonscrit dans le temps et l'espace... [Renforçant l'idée chère à Lévi-Strauss quant à la discontinuité] il n'y a pas de raison pour que les débuts et les fins des différentes structures coïncident les uns avec les autres [...] D'où l'éclatement du concept traditionnel de la période historique. Celui-ci ne peut être utilisé sans préciser le niveau auquel on se place mais, il s'identifie au concept de structure (Pomian, 1984:148).

Renforçant lui aussi la portée de cet anti-empirisme, Braudel écrira:

L'enquêteur sur le temps présent n'arrive jusqu'aux trames "fines" des structures qu'à condition, lui aussi, de *reconstruire*, d'avancer hypothèses et explications, de refuser le réel tel qu'il se perçoit, de le tronquer, de le dépasser, toutes opérations qui permettent d'échapper au donné pour le mieux dominer, mais qui toutes, sont reconstructions (Braudel, 1969:58-59).

Il semble que c'est là un des aspects essentiels de la recherche de Braudel, d'avoir su renforcer la distinction entre d'une part, l'histoire événementielle, de courte durée (Braudel, 1969:45), par nature fuyante, même - et d'autant plus peut-être - si elle "emplit la conscience des contemporains" (Braudel, 1969:45; aussi la comparaison critique:49-50), et d'autre part, une histoire en profondeur qui touche "les cadres mentaux" (Braudel, 1969:51), *la longue durée*. Cette dernière se rapporte à une topologie, d'une manière non métaphorique: "l'exemple le plus accessible semble encore celui de la contrainte géographique" (Braudel, 1969:51; aussi Deleuze, 1986:55sq). Il s'agit en effet plus justement - à l'instar de Kant - de *déterminer un espace* qu'un devenir. De plus, Braudel voit dans l'économie récente la

29 C'est moi qui souligne.

preuve indéniable des conversions³⁰ à la longue durée où:

Cycles, inter-cycles, crises structurelles cachent ici les régularités, les permanences de systèmes, certains ont dit de civilisations (R. Courtin), c'est-à-dire de vieilles habitudes de penser et d'agir, de cadres résistants, durs à mourir, parfois contre toute logique (Braudel, 1969:53).

Encore une fois, ce serait à l'apport structural de Lévi-Strauss que revient le mérite de la mise en cause de l'ethnocentrisme, du projectivisme, etc.:

Il met en cause un phénomène d'une extrême lenteur, comme intemporel [...]. La prohibition de l'inceste, par exemple, est une réalité de longue durée. Les mythes, lents à se développer, correspondent, eux aussi, à des structures d'une extrême longévité (Braudel, 1969:73).

Et Braudel de rajouter, marquant intelligemment le problème de la complexité, que Lévi-Strauss "ne se situe pas seulement à l'étage microsociologique, mais à la rencontre de l'infiniment petit et de la très longue durée" (Braudel, 1969:73). Raison de plus pour pourfendre la foi militante des adeptes du cogito:

Ne pas croire que les seuls acteurs qui font du bruit soient les plus authentiques; il en est d'autres et silencieux, mais qui ne le savait déjà (Braudel, 1969:61).

Il importe, bien sûr, de remarquer qu'il s'agit là d'une histoire inconsciente³¹ en rupture avec l'histoire événementielle issue du régime de conscience (Braudel, 1969:62-63). Le modèle apparaît ainsi comme un problème épistémologique de première importance (Braudel, 1969:64), "car de la longue durée [que les modèles] impliquent dépendent assez étroitement [...] leur signification et leur valeur d'explication" (Braudel, 1969:64), d'autant qu'il sera une construction contrôlée et contrôlable. Nous rejoindrions l'équivalent des facteurs de

30 Sur cet aspect ainsi que sur le travail de l'historien, Braudel, 1969:54-55.

31 "L'histoire inconsciente se déroule au-delà de ces lumières, de leurs flashes. Admettez donc qu'existe, à une certaine distance, un inconscient social [...] plus riche scientifiquement, que la surface miroitante à laquelle nos yeux sont habitués [...] domaine à moitié du temps conjoncturel et, par excellence, du temps structurel[...] (Braudel, 1969:63). Sur l'importance de l'apport de la linguistique à l'histoire "inconsciente", Braudel, 1969:69-70.

réurrence propres aux sciences exactes et nous nous éloignerions de l'histoire à développement continu. Par cet apport positif qu'est le problème des modèles, des codes, c'est la notion même de réalité qui se trouve, pour le moins, problématisée³²; d'après ce que Lévi-Strauss et Braudel nomment "classes de dates", nous pourrions en effet et sans ironie dire que le "discontinu et le classificatoire" ont pris la place du sujet faisant l'histoire, une finalité sans sujet, peut-être l'aporie fondamentale de Kant.

3.1 *L'aspect narratif: l'idéalisme sémantique*

Il en est ainsi du modèle narratif. C'est là que le structuralisme dynamique propose une intentionnalité gouvernée par de l'inconscient. Il existe "dans les mythes des projections paradigmatiques globalement déterminantes recouvrant la séquentialité syntagmatique" (Petitot, 1985:209-210)³³. En fait, le dispositif syntagmatique des récits est *finalisé* "comme s'il était gouverné par une intentionnalité" (Petitot, 1985:209). Et puisqu'il s'agit, soupçon oblige, de passer du manifeste au caché (Burguière, 1971:VI), on définira cette intentionnalité comme "série" d'opérations "logico-sémantiques profondes de nature paradigmatique et globale [...]. Comme le cru et le cuit du mythe Bororo analysé par Lévi-Strauss, ce sont des sèmes *immanents* catégorisants et classifiants qui relèvent *de codes* et qui doivent être métalinguistiquement *reconstruits*" (Petitot, 1985:210; aussi Greimas, 1970:117sq).

32 Il faut dire "problématisée" car il ne s'agit nullement de prendre le revers contemporain du vieux matérialisme des réalités "indépendantes de nous", c'est-à-dire de l'assignation à dire "mort du réel", "fin du social" etc. Bien que l'oeuvre de Lévi-Strauss ne soit pas une oeuvre d'épistémologie, on y trouve toutefois et puissamment, une théorie du savoir qui se situe en dehors des dualismes classiques sujet-objet, et qui met en jeu une théorie des modèles, bref le "bricolage" (rapprochements, corrélations, inférences empiriques, oppositions, déductions transcendantales (Lévi-Strauss, 1985b:33-34)), ce qui peut se ramener à ce qu'on a appelé "l'abduction": la *sélection* de "la part spécifique" du réel "ne peut être opérée ni de façon déductive [...], ni de façon inductive [...]. Elle ne peut être opérée que de façon *abductive* (d'où le rôle "originaire" de *l'imagination transcendantale* dans la problématique de la constitution)" (Petitot, 1985b:55). En fait, et comme dans une perspective issue des grands courants de pensée, comme Kant (la catégorisation du réel), Marx (sa logique conceptuelle (Marx, 1977:166sq)), les constructions de modèles organisent les *modalités* même du réel, à l'encontre d'un empirisme naïf, ce qui n'implique nullement d'abandonner l'ordre du réel, pas plus que de relativiser. Le réel est un réel construit.

33 Le présent paragraphe constitue une analyse implicite du texte de Lévi-Strauss "De la possibilité mythique à l'existence sociale" (Lévi-Strauss, 1981).

Lévi-Strauss a permis de se rendre compte de l'existence, dans les profondeurs du discours, de structures sémiotiques comportant une syntaxe et une sémantique fondamentales; elle a fait perdre en même temps sa spécificité au discours mythique [...] (Greimas, Courtès in Petitot, 1985:211)

C'est là une "perspective unitaire" (Descola, 1989:1521) où prime la différence. Les mythes dans leur "diversité" forment objectivement un groupe de transformations [...] qui] doit son caractère [...] "au fait qu'il s'est en quelque sorte, cristallisé dans un milieu sémantique déjà organisé [...]" "(Lévi-Strauss in Descola, 1989:1521).

Le mythe fonde en quelque sorte un "principe heuristique", une logique classificatoire, qui "rompt avec l'empire du sensible en introduisant la discontinuité" (Desveaux, 1989:1505), et oblige à un raisonnement "en termes d'écart relationnels". Ainsi, la cohérence des mythes est bien au-delà des mots (Cresswell, 1989: 1313), et plus profondément en deçà, puisqu'en effet, on peut "envisager la narrativité comme une "fenêtre" sur la structure psycho-anthropologique de l'imaginaire [...]" (Petitot, 1985:212). L'intellect opère (Morazé, 1975a:238,239-240) en fait, à l'instar de l'entendement kantien, l'unité exigée. En effet, on est face à une logique de relation, "naturelle" et "orientée" (Godelier, 1971:544). Le mythe "se construit comme système clos" (Godelier, 1971:550-551). Encore là, "tout se passe donc comme si la lutte contre l'entropie témoignait d'une nostalgie [...] vis-à-vis du continuum originaire, dont l'auto-destruction fut nécessaire à l'émergence de la culture" (Descola, 1989:1523). Le "récit canonique" fonctionne donc comme "machine à liquider un manque initial [...]" (Petitot, 1985:259); la cohérence des mythes, des récits est bien dans une "démarche sémantique" (Petitot, 1985:49).

Le sens ainsi, "loin de se réduire à une dimension ludique en l'absence d'un centre" (Court, 1989:640) (présence à soi...), laisse ouvert le champ transcendantal à une intentionnalité topologique, "stratification sémantique". Lévi-Strauss "recoupe" le décentrement avec un jeu de substitutions (Dupuy, 1989:256), et s'oppose à un structuralisme centré, où le *non-centre*, le *jeu de substitutions* et le *manque*, marques de l'impossibilité d'un métalangage

(Dupuy,1989:256), forment l'interpellation axiologique à sortir des centrismes, "l'histoire problème substituée à l'histoire récit (Furet), l'anonymat relatif de la longue durée [...] à l'individualité" (Lenclud,1989:1694); l'homme de l'anthropologie, et, selon nous, avec Kant, est une "unité épistémique problématique" (Lenclud,1989:1695). N'est-ce pas là le symbolisme kantien où la "liberté de l'imagination" s'autorise de schématiser sans concept, donnant ouverture au symbolique, où penser est plus grand que connaître, où le savoir englobe la connaissance?

3.2 *L'aporie de la finalité structurale*

Décrire la diversité des institutions, des coutumes et des croyances comme le résultat d'autant de choix, opérés par chaque société dans une sorte de répertoire idéal où l'ensemble des possibles seraient inscrits par avance [...]. Les sociétés ne sont pas des personnes, rien n'autorise à les représenter sous l'aspect de clients individuels consultant le catalogue d'on ne sait quel fournisseur métaphysique, et retenant, pour chacun son usage particulier, certains modèles d'articles qui lui tiendraient lieu de modèles différents que d'autres sociétés emploieraient aux mêmes fins.

Pourtant des cas existent où cette figure de pensées se prête au contrôle expérimental. Il en est ainsi des mythes [...] (Lévi-Strauss,1983a:215).

Organisation, tel est le schème principal:

Derrière les démarches de division et de composition qui affectent des entités déjà discréditées, l'action d'opérateurs de différenciation et d'intégration dont l'effet est de produire toute culture comme la solution à "un problème général" (Chemla, Pahaut,1989:957).

Voilà que la culture, comme tout fait social, est construite; et c'est là une "lecture renouvelée d'un certain nombre d'artefacts des mondes exotiques [...]" (Chemla, Pahaut,1989:957) à laquelle R. Thom a su donner toute sa portée :

Il y a, en effet, place en science pour une sorte d'analyse dynamique qui soit parfaitement indépendante de la nature des substrats; qu'on ait affaire à un objet matériel ou un objet idéal, on peut s'attendre à ce qu'ils aient des comportements, dans

certaines circonstances, parfaitement isomorphes (Thom, 1980a:12).

Revenons à l'histoire, domaine par excellence des artefacts. Il ne faudrait pas croire que l'histoire structurale est négation de l'histoire (Greimas,1970:112), au contraire, il y a chez Lévi-Strauss une foi historique (Lévi-Strauss,1973a:24). Déjà en 1949, l'auteur, dans un texte intitulé *Histoire et ethnologie* (Lévi-Strauss,1958a:3sq)³⁴, affirmait : "Tout est histoire [...] très peu d'histoire [...] vaut mieux que pas d'histoire du tout" (Lévi-Strauss,1958a:17). L'histoire est donc essentielle à la réflexion de l'anthropologue comme l'anthropologie est essentielle à l'histoire. En effet:

Même l'analyse des structures synchroniques implique un recours constant à l'histoire. En montrant les institutions qui se transforment, celle-ci permet seule de dégager la structure sous-jacente à des formulations multiples et permanentes à travers une succession d'événements (Lévi-Strauss,1958a:28-29).

Remarquons que dans un texte publié plus de trente-quatre ans plus tard, avec le même titre, "*Histoire et ethnologie*" (Lévi-Strauss,1983b), Lévi-Strauss expliquera que son "effort pour dégager un certain type de structure sociale [l'] a conduit à amalgamer des sociétés par ailleurs hétéroclites" (Lévi-Strauss,1983b:1226), précisant la convergence de l'enquête historique et de l'analyse structurale:

En réalité à des niveaux de recherche différents, l'inspiration est la même. On s'applique tantôt à déterminer des centres de diffusion, tantôt à dégager des structures profondes; dans les deux cas, il s'agit de trouver le semblable sous le différent, autrement dit d'une quête de l'invariant" (Lévi-Strauss, 1983b:1227).

Par des voies différentes et avec des chances inégales, ces démarches tendent vers le même but, qui est de rendre intelligibles, en leur conférant plus d'unité, des phénomènes hétérogènes en surface. L'analyse structurale va même à la rencontre de l'histoire quand, *en deçà des données empiri-*

34 En particulier la critique de Malinowski,1958a:16sq.

ques,³⁵ elle atteint des *structures profondes*³⁶ qui, parce que profondes, peuvent aussi avoir été communes dans le passé" (Lévi-Strauss, 1983b:1227).

On ne saurait mieux souligner l'importance du travail de recherche en histoire, mais dans la perspective où il s'agit de dégager des invariants, l'historien cherchant en dernière analyse, à définir une histoire structurale. Bien entendu, il faudra se méfier de tout "éclectisme brouillon" (Lévi-Strauss, 1973a:24), par des méthodes de contrôle, d'assurance. C'est en ce sens aussi et non pas seulement en vue de dégager des structures profondes, mais pour des raisons de contrôle, de scientificité, qu'on privilégiera le discontinu à la continuité. Puisque, en effet, l'histoire renvoie finalement à des problématiques, à des points de vue - ce qui ne veut pas dire relativisme - à des différences de focalisation (Lévi-Strauss, 1973a: 396-397), on ne saurait en attendre autre chose qu'une science des mises en perspectives, ce que semble confirmer Braudel: "Pour moi, l'histoire est la somme de toutes les histoires possibles, une collection de métiers et de points de vue, d'hier, d'aujourd'hui, de demain" (Braudel, 1969:55).

3.2.1 "Transcendentalisme sans sujet" (Ricoeur)

Cependant, nous ne saurions y voir un quelconque subjectivisme. Bien au contraire, la méfiance développée contre l'idée même de continuité est une question de *principe*. Il appert ainsi que la juxtaposition est préférable au continuisme (point de vue de conscience), de la même manière que Kant, face au problème des antinomies fini-infini, décomposable-indécomposable (Kant, 1971:335-347)³⁷, ramenait à un *point de vue de méthode* (Kant, 1971:358sq) (le regressus), d'indétermination (problème du

35 C'est moi qui souligne. De nombreux passages des premières oeuvres aux plus récentes nous semblent attester de cette perspective comme un des traits dominants de la pensée structurale. Contre *l'école historique*: Lévi-Strauss, 1968:215-216.

36 C'est moi qui souligne.

37 Le problème à ce niveau ne se pose pas par rapport aux antinomies dynamiques, qui est l'objet d'une problématique d'un autre registre.

modèle), l'incapacité de décider redevable en son essence même à la *finitude du point de vue humain*. Aussi se gardera-t-on d'une utilisation rapide et précoce de l'idée de continuité, sauf peut-être dans une éventuelle "régulation"³⁸, "comme si", mais nullement en entendant cette continuité en tant que "constituante". Nous avons analysé ce point de vue plus haut.

Il semble qu'il faille plutôt ruiner l'idée même d'histoire englobante, à l'instar de la ruine de l'onto-théologie chez Kant, non pas parce qu'elle implique un modèle téléologique, mais dans la mesure même où manquent les moyens; peut-être est-ce une simple vue de l'esprit, une ontologie globale plus près d'un Dieu constituant que du simple usage régulateur, que de l'usage "critique". Aussi, on peut comprendre par là que Lévi-Strauss ait tenté de récuser l'identification de l'histoire et de l'homme:

Il suffit de reconnaître que l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct, et, par conséquent, de récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité³⁹ qu'on prétend nous imposer dans le but inavoué de faire de l'historicité l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal (Lévi-Strauss, 1962b:347).

C'est bel et bien un problème épistémologique, et d'ordre "critique" que l'on rencontre ici. Lévi-Strauss met bien en relief et pour les opposer les deux attitudes, les deux types de pratique:

En s'interdisant toute complaisance, fût-ce d'ordre épistémologique, envers leur objet, les sciences humaines adoptent le point de vue de l'immanence; alors que les sciences sociales, faisant *un sort particulier à la société de l'observateur*, attribuent à celle-ci une valeur transcendantale (Lévi-Strauss, 1973a:360-

38 C'est là toute la perspective de la théorie des idées chez Kant, notamment, dans la première *Critique* (1971), l'important *appendice*, 452sq.

39 Ici encore, nous ne pouvons nous empêcher de rappeler la lutte théorico-critique de Kant contre les visionnaires, philosophes de la représentation (le Moi, le Monde, Dieu...), ces véritables "mystagogues" (Kant, 1978), et contre l'empirisme naïf. Il faut rappeler que l'idée même de *chose en soi* chez Kant, son usage critique, avait comme positivité de montrer que le réel n'est jamais atteint "en soi", mais toujours à travers des "schèmes catégoriaux".

361)⁴⁰.

Transcendante donc que cette valeur accordée au Sujet, à la conscience; il en est de même concernant l'isolement d'une culture et l'hypostasie de certains schèmes ainsi que toute forme de séparation arbitraire (civilisé-primitif, nature-culture...). Contre cela, le sens critique doit "prendre les risques idéologiques et pratiques auxquels expose une recherche vraiment fondamentale" (Lévi-Strauss, 1973a:361) s'inspirant des sciences exactes et naturelles⁴¹.

Lévi-Strauss se situe dans la lignée de ce qu'un auteur marxiste contemporain, Louis Althusser, appelait "anti-humanisme théorique"⁴², nous amenant à reconnaître que l'histoire "n'est pas liée à l'homme, ni à aucun objet particulier" (Lévi-Strauss, 1962b: 347), puisqu'en fait l'histoire consisterait en une "méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct" (Lévi-Strauss, 1962b:347). Mais il faut dire qu'à un autre niveau, cette critique de l'humanisme pose un problème épistémologique supplémentaire à l'historien, n'étant qu'une connaissance partielle⁴³, tant il est vrai, ainsi que nous l'avons déjà souligné, que c'est l'historien qui "constitue" le fait historique. Et c'est précisément ce que nous dit Lévi-Strauss: l'historien et l'agent historique choisissent, tranchent, et découpent, car une histoire vraiment totale, de type hégélien, les confronterait au chaos (Lévi-Strauss, 1962b:341).

Ce qui rend l'histoire possible, c'est qu'un sous- ensemble d'événements se trouve, pour une période donnée, avoir approximativement même signification pour un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu ces événements,

40 C'est moi qui souligne.

41 C'est cet objectivisme que lui reprochera Bourdieu et, dans des termes implicites, M. Foucault, notamment dans *L'ordre du discours*.

42 Bien que Lévi-Strauss n'ait pas, semble-t-il, revendiqué cette appellation. Sur l'humanisme: Lévi-Strauss, 1973a:319sq, en particulier 321. Sur le sens critique à donner à cet humanisme: Lévi-Strauss, 1973b:1230.

43 L'affirmation me semble un peu atténuée dans Lévi-Strauss, 1983b:1231.

et qui peuvent même les considérer à plusieurs siècles de distance. L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire pour" (Lévi-Strauss,1962b: 341)⁴⁴.

Aussi ne saurait-on attendre de cette science qu'elle soit un outil privilégié d'explication. L'histoire en effet, à l'encontre d'une ontologisation de sa réalité⁴⁵, n'est pas qu'une méthode à l'encontre d'une science des continuités, sillage linéaire où l'intelligence des structures n'est au fond qu'une projection de conscience, elle implique un réalisme ontologique, mais régional (Petitot,1985:55). C'est pourquoi Lévi-Strauss va opposer à la *mystagogie* de l'époque (Lévi-Strauss,1962b: 339), à l'histoire-mythe (Lévi-Strauss,1962b:336,338-339), une problématique "structurale" avec comme horizon, la recherche de l'inconscient structural, cette forme invariante qui doit permettre, sur une base minimale, d'unir les hommes de toute époque⁴⁶ et de

44 Thèse qui place, du point de vue épistémologique, Lévi-Strauss à l'opposé de son collègue des Hautes Etudes, Pierre Bourdieu, pour qui, en sciences humaines, les critères de scientificité ne reposent justement pas sur la modélisation, fût-elle ordonnée sur un objectivisme, mais plutôt sur des stratégies différentielles (Bourdieu,1980b). D'ailleurs, Bourdieu reprochera à Lévi-Strauss de prendre la réalité de ses modèles pour des modèles de réalité (Bourdieu,1980:62-69)(a). Ce à quoi Lévi-Strauss a pu répondre d'une part: "Ne soyons pas dupes de la naïveté aujourd'hui si fréquente, qui consiste à croire que la quête d'un ordre et l'exaltation des pouvoirs créateurs de l'individu sont des programmes mutuellement exclusifs. Bien au contraire, l'analyse des stratégies et des choix individuels ouvre à ma discipline de vastes domaines de recherche" (Lévi-Strauss,1983b:1230). Mais d'autre part, "les agents peuvent croire qu'ils obéissent aux calculs de l'intérêt, aux impulsions du sentiment ou aux injonctions du devoir: des stratégies individuelles enchevêtrées laissent néanmoins transparaître une *forme*" (Lévi-Strauss,1983b:1231).

a) Aussi, sur la critique de Lévi-Strauss et le rapport à Leach, Deleuze,Guattari,1972:171-173;Leach,1984:223-229.

45 U. Eco dans *La structure absente*, soutiendra que chez Lévi-Strauss, la structure est passée de méthode à ontologie. (Eco,1972:348,380sq;aussi,Petitot,1985:26)

46 Contre l'idée de progressisme, sur la contemporanéité de groupes, d'espèces que le linéarisme avait l'habitude de classer dans le temps (Lévi-Strauss,1973a:392-393): "Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à étaler dans l'espace des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme échelonnées dans le temps (Lévi-Strauss,1973a:393)(a)".

Il y aurait long à dire sur l'importance toute contemporaine de la notion d'espace dans l'épistémologie. Encore là, il n'est pas sûr que la topologie kantienne de la raison n'ait joué, contre l'historicisme, comme une sorte de retour au seuil et au contre-pied de l'hégélianisme.

a) Aussi sur les rapports récents et essentiels de la cladistique sur ces questions, Lévi-

toute culture, en une sorte de paradigme élémentaire, la nature humaine dans sa complexité. C'est au fond l'idéal des modèles fournis par les sciences exactes. Cela ne doit nullement impliquer - répétons-le - un refus de l'histoire. Les recours que fait Lévi-Strauss au travail de l'historien sont nombreux et significatifs. Une collaboration entre historien et ethnologue est, dans les termes de l'article de 1983 des *Annales*, "indispensable":

L'expérience prouve que l'histoire est indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque, humaine ou non humaine (Lévi-Strauss, 1973a:347-348).

"Recherche complémentaire de l'ethnologie", on ne saurait y voir une quelconque opposition (Lévi-Strauss, 1983b:1226): histoire et ethnologie ont plutôt et contrairement à ce que souhaiteraient peut-être les détracteurs faciles,

le même objet qui est la vie sociale; le même but, qui est une meilleure intelligence de l'homme; et une méthode où varie seulement le dosage des procédés de recherche, elles se distinguent surtout par le choix des perspectives complémentaires: l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes de la vie sociale" (Lévi-Strauss, 1983b:1226).

La collaboration des historiens et des ethnologues est nécessaire à la continuité de l'édification des "sciences de l'homme ensemble" (Lévi-Strauss, 1983b:1231; 1973a:58sq,350,344; 1962b:339; 1983b:1217-1218,1231), mais dans la perspective où l'anthropologie, s'articulant sur la notion paradigmatique d'*inconscient structural*, évitera toute réification de la temporalité; plutôt, et comme le dit Braudel, il s'agira plus adéquatement *des temporalités*, écartant par là l'ordre du vécu propre aux phénoménologies et autres philosophies du sujet. Au contraire, on transcendera le temps vers une mise en perspective objectiviste des différents types de temporalité⁴⁷, vers un inconscient universel et intemporel qui est à situer au fondement même de la

Strauss, 1983b:1228-1229.

47 Comme le dira Burguière, peu de structuralisme est négation de l'histoire, beaucoup nous y ramène (Burguière, 1971:VII).

culture⁴⁸, on cherchera à manifester et à formuler les lois d'une nécessité universelle, qui, *a fortiori*, ne repose plus sur l'hypostase de l'homme-centre. C'est le paradoxe des sciences humaines que d'être à la fois *sciences* et d'avoir

pour effet d'appauvrir la réalité sensible et donc de la déshumaniser. Par conséquent, pour autant que les sciences humaines réussissent à faire oeuvre véritablement scientifique, chez elles la distinction entre l'humain et le naturel doit aller en s'atténuant (Lévi-Strauss, 1973a:345)⁴⁹.

Cette nécessité au fondement même de l'historicité se trouve quant à elle dans l'ordre du non-historique. Un principe structural est à l'oeuvre dans l'histoire, appliquant sa ou ses combinatoires dans la diversité des cultures (Lévi-Strauss, 1983a:220), qu'il articule sous le mode "différentiel". Le but de l'anthropologie

est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres fournissent *une architecture logique à des développements historiques* qui peuvent être imprévisibles sans être jamais arbitraires (Lévi-Strauss, 1958a:30-31).

Il importe de préciser que le problème, nous le soulignons plus haut, renvoie à la question de la définition de l'homme sur une base structurale. Toutefois cette conception n'annule-t-elle pas l'histoire, si l'on entend par là les *seuils* de transformations, de progrès réalisés? A cela, Lévi-Strauss de répondre

[...] qu'il incombe à l'histoire d'introduire sa médiation entre des tendances antithétiques [...] L'histoire se définirait alors vraiment par un dynamisme qui lui est propre, en ce sens qu'il lui permet de se montrer à la fois destructrice et constructrice.

48 Sur le problème nature-culture, Lévi-Strauss, 1968:355-356; 1973a:350-351.

49 Sur la question de l'inconscient, Lévi-Strauss, 1958a:25,30,72; 1973a:15,243; Braudel, 1969:42. "L'histoire inconsciente, c'est, bien entendu, l'histoire des formes inconscientes du social [...]" (Braudel, 1969:62, aussi 63-70; Thom, 1980a:16).

[...] L'histoire [...] intervient dans la culture au titre de seconde nature: celle que l'humanité en proie au devenir historique secrète, enrobant son passé de couches toujours nouvelles et rejetant les autres en profondeur [...] (Lévi-Strauss, 1968:356).

Alors, pour penser ce devenir, on optera pour un répertoire de possibilités qui se trouvent actualisées dans l'histoire ou mieux, l'histoire est ce répertoire de possibilités de combinatoires, ce que l'étude des structures de parenté a vraisemblablement mis en place, s'actualisant en une "architecture logique", matière à développements historiques; bref il s'agit de remonter par réduction jusqu'à ces possibilités logiques, à en dresser le répertoire. Et comme le montre l'ensemble des textes, la diversité des cultures renvoie à l'actualisation des possibilités, elle-même redevable à une sorte d'a priorisme construit, une "quête de l'invariant" (Lévi-Strauss, 1983b: 1227)⁵⁰, puisque "une systématique bien comprise trace des réseaux figurant des rapports possibles entre ses objets" (Lévi-Strauss, 1983b:1229).

On peut voir une sorte de postulat hypothétique en cette unité différentielle qui pourrait bien d'ailleurs être comprise, en dernière instance, comme le système nerveux central supérieur. Mais alors,

loin que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité (Lévi-Strauss, 1962b:348).

Il y a bel et bien une intelligibilité de l'histoire qui n'est pas de l'ordre de l'histoire, mais d'une articulation structurale que la formulation, voire la formalisation de modèles peut seule assurer⁵¹. Il ne s'agit pas de nier les transformations,

il existe divers types de transformations pour passer d'un niveau

50 C'est un postulat régulateur, non constituant, fonctionnel et propre à la construction d'un système.

51 A l'instar de la philosophie kantienne, cela n'annule pas toute idée de progrès (Lévi-Strauss, 1958a: 368-369; 1973a:391,393; 1983b: 1230-1231).

à l'autre [... et il est] possible, en dernière analyse et abstraction faite des contenus, de caractériser divers types de sociétés par des lois de transformations [...] pour retrouver un rapport d'homologie idéale [...] entre les différents niveaux structurés (Lévi-Strauss, 1958a:366).

Ces lois, par l'effet de "réduction", devraient seules faire valoir la complexité tant des réseaux en question que du substrat essentiel qui rend possible en dernière analyse l'organisation structurale: complexité des cultures, complexité à l'intérieur des cultures, champs des écarts différentiels (Lévi-Strauss, 1958a:418,422), mais tout aussi essentiel, le cadre hypothétique qui rend compte des ensembles dans leur complexité.

A l'encontre des ontologies pleines, on se place dans une perspective plus restrictive, critique. Aussi, si l'on a pu parler de "peuples sans histoire" c'est par une mise en garde théorique: leur histoire nous est inconnue. En effet,

cette formule elliptique signifie seulement que leur histoire est et restera inconnue, non qu'elle n'existe pas" (Lévi-Strauss, 1973a:390-391)

Toutes les sociétés humaines ont derrière elles un passé qui est approximativement du même ordre de grandeur (Lévi-Strauss, 1973a:390).

A plus forte raison l'idée de progressisme devient récusable, d'autant que, en général, les occidentaux se situent au point culminant (Clastres, 1974:164sq): "En vérité, il n'existe pas de peuples enfants: tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence" (Lévi-Strauss, 1973a:391).

Il faut bien admettre que la perspective humaniste est souvent imprégnée d'ethnocentrisme, d'anthropomorphisme (Lévi-Strauss, 1973a:382sq)⁵²; elle relève au fond d'une vision de l'évolution qui est un "vieux rêve", elle a la même origine que l'idée de l'homme. Précisons que:

52 Sur la non-neutralité du langage: Lévi-Strauss, 1958a:20.

La notion d'évolution biologique correspond à une hypothèse dotée d'un des plus hauts coefficients de probabilité qui puissent se rencontrer dans le domaine des sciences naturelles; tandis que la notion d'évolution sociale ou culturelle n'apporte, tout au plus, qu'un procédé séduisant, mais dangereusement commode, de présentation des faits (Lévi-Strauss, 1973a:386-387).

L'évolutionnisme social n'est, trop souvent, que le maquillage faussement scientifique d'un vieux problème philosophique dont il n'est nullement certain que l'observation et l'induction puissent un jour fournir la clef (Lévi-Strauss, 1973a:387, 391sq).

Relevons donc cette ambiguïté essentielle à parler de primitifs (Lévi-Strauss, 1973a:372-373), d'histoire-évolution, de progrès. Et pour en arriver à un tel point de vue, il fallait une sorte de recul régressif de l'anthropologie, une sorte de contrôle sémantique⁵³. Par ce recul "critique", l'histoire est définie comme "méthode": si les discontinuités culturelles ne permettent pas de véritables objections à l'idée de développement - et l'inverse est tout aussi vrai - il est préférable d'envisager ce problème dans le cadre minimum d'un restrictivisme scientifique⁵⁴, de chercher à prendre "modèle" là où ça a réussi puisqu'à la limite, rien n'interdit de croire que les sciences humaines ne soient imprégnées de leurs propres phantasmes, comme Gribouille⁵⁵. Aux explications autonomistes, imprégnées de part en part d'un racisme euphémisé, on préférera jouer de la complexité (communication-information-échange) (Lévi-Strauss, 1973a:365sq, en particulier 366-367), dans l'espace où se posent des problèmes de vitesse⁵⁶, de régulateurs, de transmetteurs (codes...) voire

53 Qui fait penser en plusieurs points à l'entreprise de la *dialectique transcendantale* du philosophe de Königsberg, axée contre le champ de l'onto-théologie classique. D'ailleurs et par une belle curiosité, Kant, dans les années de 1770, avait fait de l'anthropologie sa discipline préférée (Goulyga, 1985:90).

54 Restrictivisme que jadis Kant chercha à imposer au langage, une invite au contrôle sémantique.

55 Sur ce problème de l'imaginaire scientifique, Holton, 1981; Mills, 1983; Devereux, 1983.

56 Ces questions ont influencé les développements récents de la biologie qui, par un effet de retour, devient un modèle théorique exemplaire. A ce sujet, Jacob, 1978.

même d'embrayeurs⁵⁷. Ce sont ces problèmes qui permettent d'assurer

que si la révolution industrielle n'était pas apparue d'abord en Europe occidentale et septentrionale, elle se serait manifestée un jour sur un autre point du globe [...] (Lévi-Strauss, 1973a:410).

On ne verra pas là un quelconque finalisme; et bien que les éléments et combinatoires (relations entre les termes, etc.) ne soient pas en nombre infini, ce nombre demeure indéterminé. On cherchera plutôt à rendre compte de ces combinatoires, de ces jeux qui sont le résultat de la "conduite" des peuples "plutôt que de leur nature" (Lévi-Strauss, 1973a:415), à faire valoir les assemblages, disons, pour reprendre une expression de Deleuze, les "alliages"⁵⁸. Non pas l'homme, pas plus que le sujet, mais l'autre, la relation complexe développée par cet animal, les agencements produits dans lesquels il se trouve comme défini; dans lesquels il trouve en quelque sorte son être; l'ensemble des possibilités, des actualisations, des récurrences, sans toutefois perdre de vue le modèle hypothétiquement construit, de l'invariance fondamentale, prémisses aux combinatoires en question, "la manifestation élémentaire d'une puissance intrinsèque où prend son origine toute l'activité de l'esprit. Celui-ci aurait alors pour fonction essentielle d'engendrer et de disposer logiquement des possibles [...]" (Lévi-Strauss, 1981:120).

Nous pouvons maintenant comprendre qu'il n'est nullement paradoxal de parler d'histoire structurale. En effet,

l'idée d'une histoire structurale n'a rien qui puisse choquer les historiens. L'une et l'autre vont de pair, et il n'est pas contradictoire qu'une histoire de symboles et de signes engendre des développements imprévisibles, bien qu'elle mette en

57 Ce que beaucoup d'études sur le développement ont mis en évidence, cherchant l'embrayeur, non la race, la classe... Les turbulences, comme dit Lévi-Strauss dans les *Annales* (Lévi-Strauss, 1983b:1231), sont des effets complexes.

58 Sur ces questions qui nous semblent essentielles, Lévi-Strauss, 1973a:412sq .

oeuvre *des combinaisons structurales*⁵⁹ dont le nombre est limité. Dans un kaléidoscope⁶⁰, la combinaison d'éléments identiques donne toujours de nouveaux résultats [...] les chances sont pratiquement nulles pour que réapparaisse deux fois le même arrangement (Lévi-Strauss, 1973a:26)⁶¹.

Et s'il y a lieu, comme il semble, de parler dans l'analyse structurale de signification, et même d'un restrictivisme sémantique⁶², nous serions peut-être en droit de nous demander s'il ne faudrait pas parler d'un sémantisme problématique, objet ultime dans la construction des modèles, affirmé tout au long de l'oeuvre, l'homme comme être naturel, producteur spécifique du symbolique, du mythologique..., ainsi que nous l'avons souligné plus haut. Théoriquement donc, c'est à une seule et même articulation qu'on cherchera à assigner l'ensemble.

Le kaléidoscope sert de métaphore pour rendre compte de la logique différentielle en jeu, du fondement articulatoire. L'histoire structurale, c'est l'idée même d'un invariant à partir duquel s'organisent les combinatoires différentielles. Si donc les

59 C'est moi qui souligne.

60 Sur la métaphore du kaléidoscope, Lévi-Strauss, 1962b:350; Deleuze, 1986:27; Eribon, 1988:180.

61 Cette dernière idée de la quasi impossibilité que réapparaisse le "même arrangement", cette sévérité sémantique que s'est imposée Lévi-Strauss, semble en contradiction avec l'idée que la révolution industrielle se serait manifestée de toute manière (Lévi-Strauss, 1973a:40). Ou bien les combinatoires articulent le hasard ou bien on doit y trouver une "nécessité". Mais alors il faudrait sur la base des éléments, montrer que les "relations" possibles existent en nombre quasi défini et alors, encore, il y a une nécessité, finalité structurale. Il nous semble en tout cas qu'elle est l'objet d'une ambiguïté épistémologique dans l'oeuvre de Lévi-Strauss.

Soit dit en passant, ce problème de la finalité est central dans la dialectique transcendantale de Kant, bien qu'il ne fasse l'objet d'aucun exposé particulier. C'est ce problème que la *Critique de la faculté de juger* avait pour tâche de développer, notamment par l'influence du biologiste Blumenbach. C'est là tout le problème du symbolisme analogique, transposable, dans les termes de la pensée contemporaine, par la problématique de la métaphore.

62 Ici s'opère la jonction vers les autres niveaux, pragmatique et syntaxique.

éléments de base sont théoriquement identiques⁶³, la combinaison produit des arrangements multiples; à tout le moins, la limite paraît difficilement assignable⁶⁴.

En dernière instance, l'anthropologie structurale vise à relever cet invariant structural qu'est l'esprit humain, base des modèles construits, dans ses arrangements les plus nombreux et les plus spécifiques: "l'universalité de la nature humaine" (Lévi-Strauss, 1973a:35,410,413-414; 1968:355-356). De pair avec les autres sciences, on cherchera à spécifier, accentuer ce problème de l'invariant, "forme moderne d'une question qu'elle s'est toujours posée"⁶⁵. Hypothétiquement, c'est donc cet invariant, ses agencements, la multiplicité des possibles qui en relèvent, qui agit et se révèle dans les cultures historiques (elles le sont toutes), qu'elles soient ou non à développement complexe (Lévi-Strauss, 1983b:1225). Il y a donc lieu de parler d'histoire structurale dans la mesure même de ce double impératif de rendre compte de la non-temporalité de l'invariant et d'expliquer qu'il y ait de l'histoire. L'histoire structurale, c'est théoriquement la possibilité d'établir et d'expliquer la correspondance entre l'événement, la longue durée et ce qui sous-tend les ensembles considérés.

Nous espérons montrer ici comment, à l'opposé des divers humanismes qui, à force de réifier, passent à côté de l'homme, l'*histoire structurale* permet de mettre entre parenthèses les irréductibilités ou occurrences trop faciles, sans nier d'aucune façon la nécessité de faire voir la spécificité en même temps que la position d'un invariant

63 Ainsi que la linguistique de Jakobson en a fourni l'idée avec la question des éléments ultimes, les phonèmes (Thom, 1980; Ducrot, 1968:74), il est théoriquement possible d'aspirer à la même réduction en ce qui touche les composantes de tout ensemble culturel. Par rapport à la cuisine par exemple, "peut-on espérer découvrir pour chaque cas particulier, comment la cuisine d'une société est langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure...?" (Lévi-Strauss, 1968:411). Ici encore, il faudrait mesurer l'écart qui sépare Lévi-Strauss et Bourdieu.

64 Nous avons souligné l'ambiguïté de cette question plus haut.

65 Thèse en apparence à l'opposé de celle développée par Michel Foucault dans *Les Mots et les choses*, notamment quant à la spécificité historico-synchrone de la naissance de l'homme. En particulier, 1966a:319sq, 321,322-323,328,332-333,336,349,390-392. On retrouvera une discussion sur ce sujet chez Leach, 1980:363sq.

qui est sous-tendu⁶⁶. Il importe de considérer que, sur le plan culturel par exemple, ces "autres" relèvent bel et bien d'un même ordre de structuration et de cohérence, de cette même "humanité", et ce, tant d'un point de vue épistémologique que de celui de l'élucidation du problème du solipsisme, la structuration permettant la "communication" dans ses aspects principiels. Discours objectiviste certes, mais qui a l'avantage de ne pas faire rentrer les pratiques culturelles dans l'opposition civilisé - non civilisé, rappelant qu'il n'y a pas de pensée sauvage comme pensée "des sauvages", mais une "pensée à l'état sauvage", cela, même dans nos sociétés (Laplantine, 1989:1426), et qu'un invariant culturel absolu (Poirier, 1989:1442) parcourt tant les "sociétés chaudes" que les "sociétés froides"; à l'instar de Kant, une seule raison, mais deux logiques, un "monisme dualiste" (Poirier, 1989:1442).

C'est sans doute là un apport non négligeable du structuralisme de Lévi-Strauss, non pas de révéler l'être même du réel (ontologie), mais la complexité de ce réel. Aussi, ne s'agit-il nullement de dissocier la forme (modèle construit: Lévi-Strauss, 1968: 13,27,275-276) du contenu comme l'indique bien l'anthropologue dans *Tristes Tropiques*: "La forme n'est pas au dehors, mais au dedans" (Lévi-Strauss, 1973b:133). Le réel est une richesse, mais pas comme l'indiquent les formalistes, un cadre formel pour une matière disparate:

Il arrive ainsi que l'analyse structurale éclaire subitement et par des voies inattendues, des pans restés obscurs de rites et de coutumes auxquels une signification fondamentale doit pourtant s'attacher puisqu'on les retrouve identiques dans les régions du monde les plus éloignées [...] (Lévi-Strauss, 1968:331)⁶⁷.

Le rôle de l'inconscient structural permet d'assurer le discours objectif, sous

66 C'est en ce sens aussi que Braudel a pu écrire que la recherche de Lévi-Strauss "ne se situe pas seulement à l'étage micro-sociologique, mais à la rencontre de l'infiniment petit et de la très longue durée" (Braudel, 1969:73).

67 Sur la question des structures formelles: Lévi-Strauss, 1968:212.

l'opération d'une rationalité contrôlée, de restituer la structure⁶⁸.

Car si le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objective, cela revient finalement au même que dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prend forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur. Ce qui importe, c'est que l'esprit humain, sans égard pour l'identité de ses messages occasionnels, y manifeste une structure de mieux en mieux intelligible à mesure que progresse la démarche [...] (Lévi-Strauss, 1964:21).

4.0 *L'inconscient structural*

Un objectif essentiel de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss est de rendre compte de la complexité du réel des cultures humaines dans leur diversité, en cherchant à ramener, sans l'annuler, cette diversité à des formes (architecture: Lévi-Strauss, 1985a:264) universelles-humaines, cela à travers le constant rappel de la coupure à faire avec les philosophies de la conscience, avec l'idéologie du cogito. Ce que confirme Lévi-Strauss dans la "Finale" de *L'homme nu* (1971b:562-563): les anthropologies de la conscience, dit-il, demeurent enfermées dans le *circuit* de la subjectivité. L'anthropologie structurale a donc choisi un autre terrain, faire échec à la "philosophie"; nous dirions une certaine philosophie : "L'impuissance pratique des sciences humaines [...] leur caractère illusionniste", issue logique du cogito, tient pour une bonne part au fait que le propre de la conscience est de se duper elle-même (Lévi-Strauss, 1971b:563). Les illusions de la conscience, relevées tout au long des oeuvres ne sauraient servir de fondement à une véritable anthropologie. Mais cela implique-t-il que l'on élimine totalement tout recours à la conscience, qu'on la tienne pour un simple épiphénomène, voire pour un symptôme? En tout cas, sans renoncer à son exercice (Lévi-Strauss, 1971b:563), elle ne fera plus l'objet d'aucun privilège "dans

68 "Par structure, les observateurs du social entendent une organisation, une cohérence, des rapports assez fixes entre réalités et masses sociales. Pour nous, historiens, une structure est sans doute assemblage, architecture, mais plus encore une réalité que le temps use mal et véhicule très longuement" (Braudel, 1969:50).

l'espérance enfin offerte que celle-ci [la conscience] n'est pas vouée à la stérilité" (Lévi-Strauss, 1971b:563). La conscience ne différera pas des réalités auxquelles elle s'applique, à l'inverse des philosophies de la conscience (phénoménologie, existentialisme, "métaphysiques pour médinettes"). En effet, l'on ne saurait soutenir, comme Sartre dans *L'Être et le néant*, que la conscience, la subjectivité est source de sens, centre de signification; c'était là l'"illusion théorique de la subjectivité" (Lévi-Strauss, 1971b:572); il a fallu apprendre à sortir de ce

café du Commerce idéologique où, pris entre quatre murs d'une condition humaine taillée à la mesure d'une société particulière, des habitués ressassent à longueur de journée des problèmes d'intérêt local, au-delà desquels l'atmosphère enfumée de leur tabagie dialectique les empêche de porter la vue (Lévi-Strauss, 1971b:572).

La subjectivité n'est toutefois pas le seul problème, elle relève du problème général de la valeur accordée à l'immédiateté. Aussi, contre le fonctionnalisme ou toute autre forme d'empirisme (Lévi-Strauss, 1985a:264), contre la réification des faits, les mises en garde contre le vécu nécessitent un apport théorique que fournit la notion de structure, la distinction entre modèle et réalité, relations sociales et structures sociales. "La structure, écrit Lévi-Strauss, ne peut être directement appréhendée dans la réalité concrète" (Lévi-Strauss, 1958a:334), ce qui ne signifie pas, au contraire, qu'elle ait un aspect contingent. La rupture, "structurale", avec le vécu est le fil conducteur de la révolution historique dans laquelle se situe Lévi-Strauss, ce que précisera la "finale" de *L'homme nu* (Lévi-Strauss, 1971b:559sq).

La culture alors, plutôt que d'être la somme des réalités vécues, de faits observables, sera envisagée comme un

ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion (Lévi-Strauss, 1950:XIX).

L'anthropologie a justement pour tâche l'étude des systèmes symboliques, des manifestations profondes, la véritable nature du donné social. Il importe aussi de ne pas oublier que la

société a une origine symbolique, plutôt que le symbolique une origine sociale (Lévi-Strauss, 1950:XXII). Nous ne saurions de toute évidence nous satisfaire d'une théorie de la conscience. La culture n'est pas l'objet d'une praxis mais "un ensemble de systèmes symboliques", la manifestation de la "véritable nature du donné social". Le problème consiste maintenant à déterminer le statut de l'inconscient à l'oeuvre dans l'anthropologie, le sens même de son aspect "structural". S'agit-il d'une catégorie, dans le langage de la finitude, une "borne", indépassable, incontournable, *l'Autre*, ou bien s'agit-il d'un simple principe méthodologique, d'un simple principe de limitation, contournable, plus proche de ce que Durkheim appelait un principe de non-conscience (Durkheim, 1977:42-43), que de l'inconscient? Mais dans ce dernier cas, n'affecte-t-on pas de contingence une notion présentée partout comme essentielle⁶⁹, *a fortiori* "structurale" ? A l'inverse s'il s'agit d'un incontournable, n'y a-t-il pas danger de glisser dans une métaphysique de l'inconscient?

4.1 La conscience comme obstacle épistémologique

Lévi-Strauss nous dit dans son *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss* que l'inconscient est le "caractère commun et spécifique des faits sociaux" (Lévi-Strauss, 1950:XXX). En fait, il caractérise le social non pas en soi, mais par le biais de l'approche structurale où il s'agit de rendre compte des pratiques, cela, indépendamment de l'idée que les hommes s'en font, comme l'avait d'ailleurs déjà démontré l'oeuvre de Marx. Et en effet, indépendamment des images que s'en font les hommes, c'est une structure inconsciente qui régit les normes sociales et les systèmes symboliques. En conséquence du postulat que le symbolique est premier, identique en cela avec la structure, il va de soi que l'on considère que les systèmes symboliques ne sont pas régis par "l'inconscient" au sens substantialiste, mais bien plutôt que les facteurs qui les définissent échappent par définition à la conscience des hommes parce qu'ils se situent à un niveau plus fondamental. On pourrait dire en d'autres mots que l'origine symbolique de la société trouve son lieu dans le fonctionnement de l'inconscient, si

69 Ce que confirme l'article des *Annales* (Lévi-Strauss, 1983b) cité précédemment, ainsi que *La Potière jalouse* (Lévi-Strauss, 1985).

on accepte par là que les facteurs structuraux qui régissent la production symbolique des hommes échappent à toute emprise spontanée de la conscience, bien que "nous n'ayons jamais songé faire autre chose qu'oeuvre de connaissance, c'est-à-dire *prendre conscience*" (Lévi-Strauss, 1971b:562). Il n'y a pas élimination de la conscience, *non plus qu'effacement du sujet*, mais tentative de définir les conditions sous-jacentes, les modalités qui en rendent possible l'apparition, et *a fortiori* la constitution théorique d'une mise en garde contre les "lumières". *Mise en garde*, n'assite-t-on pas à un affaiblissement d'une perspective objectiviste; ne se contente-t-on pas ici d'un inconscient qui n'est pas le véritable "autre" de la conscience? Ne réduit-on pas ce qui aurait pu sembler son aspect catégorial à un simple problème de "pas encore conscient"? Que veut dire Lévi-Strauss lorsqu'il écrit:

Les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente (Lévi-Strauss, 1950:XXXI; 1958a:91).

L'inconscient structural, c'est cette quête *incessante* de mon objectivité, par objectivation (Lévi-Strauss, 1950:XXXI), là où ethnologie et psychanalyse se rejoignent, ainsi que l'a montré Foucault, puisque "dans les deux cas":

La recherche la plus rigoureusement positive des itinéraires inconscients de cette rencontre, tracés une fois pour toutes dans la structure innée de l'esprit humain et dans l'histoire particulière et irréversible des individus ou des groupes, est la condition de succès (Lévi-Strauss, 1950:XXXI)⁷⁰.

Pourquoi alors associer réductionnisme et objectivisme? Parce que le souci demeure de réduire au minimum la diversité des éléments repérés à la simplicité de règles fondamentales, elles-mêmes relevant de "contraintes mentales"; non pas effacer les éléments propres à la subjectivité, mais ramener par une sorte de kantisme ces règles à un ordre de structuration, en quelque sorte, un transcendantalisme sans sujet (Lévi-Strauss, 1964:19).

70 "Distinguer un donné purement phénoménologique, sur lequel l'analyse scientifique n'a pas de prise, d'une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit toute sa réalité" (Lévi-Strauss, 1950:XXXV).

Aussi, lorsque Lévi-Strauss affirme que le modèle peut être conscient ou inconscient, que c'est finalement une condition qui n'affecte pas sa nature (Lévi-Strauss, 1958a:308), il ne faut pas se laisser prendre à croire que c'est indifférent. La conscience est non seulement normative en ce qu'elle fournit ses propres éclairages, mais c'est en général un modèle d'une grande pauvreté exemplaire (Lévi-Strauss, 1971b:561-562), qui perpétue "les croyances et les usages, plutôt que d'en exposer les ressorts":

Plus nette est la structure apparente, plus difficile devient-il de saisir la structure profonde, à cause des modèles conscients et déformés qui s'interposent comme obstacles entre l'observateur et son objet (Lévi-Strauss, 1958a:308-309).

Mais la subjectivité?

On me reprochera de réduire la vie psychique à un jeu d'abstractions, de remplacer l'âme humaine avec ses fièvres par une formule aseptisée. Je ne nie pas les pulsions, les émotions, les bouillonnements de l'affectivité, mais je n'accorde pas à ces forces torentueuses une primauté: elles font irruption sur une scène déjà construite, architecturée par des contraintes mentales (Lévi-Strauss, 1985a:264).

L'affectivité, entendons plus largement la subjectivité, n'est pas ce premier maillon, irréductible, signifiant, d'une chaîne à laquelle il apporterait l'éclairage. L'objectivation devrait à la limite montrer, par abstraction, les règles de base et contraignantes, indissociables certes de la complexité-diversité des contenus, mais génératrices de ce que nous rencontrons dans les cultures. Il ne sera pas contradictoire de parler de règles *génératrices et structurales*. La structure, objectera Lévi-Strauss à Piaget, est première; par réduction des genèses, on obtient toujours une structure (Lévi-Strauss, 1971b:560-561)⁷¹.

L'analyse intégrera bien entendu les modèles conscients⁷² comme voie d'accès à la structure,

71 "On considérera volontiers que les structures ont une genèse, à condition de reconnaître aussi [...] que chaque état antérieur d'une structure est lui-même une structure" (Lévi-Strauss, 1971b:561; aussi, Simonis, 1980:81).

72 A noter que les modèles issus des systèmes indigènes méritent plus d'attention que ceux qui sont issus de la société de l'observateur (Lévi-Strauss, 1958a:309). "Indigène ou occidentale, la théorie n'est jamais qu'une théorie. Elle offre tout au plus une voie d'accès car ce que croient les intéressés,

à titre de matériel, "différentiel" sur lequel travaillera par réduction l'analyse structurale; "réduire par une critique objective qui permette d'atteindre la réalité sous-jacente" (Lévi-Strauss, 1950:XXXIX). D'ailleurs, parlant du mythe, considéré comme le matériel le plus adéquat pour l'analyse. Lévi-Strauss dira ceci: "La réflexion mythique a donc pour originalité d'opérer au moyen de plusieurs codes" (Lévi-Strauss, 1985a:227-228). Lévi-Strauss précisera l'importance de *l'inconscient*, aussi adéquatement que dans les textes des années 50, nous en donnant une définition claire, analytique et non équivoque:

Le mythe apparaît comme un système d'équations où les symboles, jamais nettement perçus, sont approchés au moyen de valeurs concrètes choisies pour donner l'illusion que les équations sous-jacentes sont solubles. Une finalité inconsciente guide ce choix, mais il ne peut s'exercer que sur un héritage historique, arbitraire et contingent, de sorte que le choix initial reste aussi inexplicable que celui des phonèmes entrant dans la composition d'une langue (Lévi-Strauss, 1985a:228).

N'atteint-on pas là une véritable *catégorie*, incontournable, propre à l'analyse structurale? Il semble à tout le moins et d'un point de vue épistémologique, que derrière les logiques structurales qui règlent les systèmes sociaux, opère une véritable logique de structuration: des systèmes à leur structure et des structures aux fondements, *l'inconscient structural*. Remarquons toutefois, et pour bien préciser le sens du "réductionnisme", qu'il ne s'agit nullement de réduire les éléments en tant que tels, ce serait manquer à un autre principe, celui des relations et des combinatoires. En effet, l'analyse structurale - plus près en cela de Kant que de Descartes - ne peut se conformer au principe cartésien de diviser la difficulté en autant de parties qu'il est requis pour la résoudre. Il n'existe pas de véritable terme à l'analyse mythique, pas d'unité secrète qu'on puisse saisir au bout du travail de décomposition. Les thèmes se dédoublent à l'infini. Quand on croit les avoir démêlés les uns des autres et les tenir séparés, c'est seulement pour constater qu'ils se ressoudent, en réponse aux sollicitations d'affinités imprévues. Par conséquent, l'unité du mythe n'est que tendancielle et projective, elle ne reflète jamais un état ou un moment du mythe (Lévi-Strauss, 1964:13).

fussent-ils fuégiens ou australiens, est toujours *fort éloigné de ce qu'ils pensent ou font effectivement*" (Lévi-Strauss, 1950:XXXIX). C'est moi qui souligne.

La réduction consiste donc à relever non pas les éléments mais les *relations* entre les éléments, les règles de transformation et d'opposition (Lévi-Strauss, 1985a:77sq).

Mais le problème est de savoir si le discours de l'anthropologie se réduit au discours de l'inconscient. En d'autres termes, sa genèse théorique relève-t-elle véritablement d'une articulation catégoriale et donc irréductible, dans la mesure où elle se voudrait "constituante", incontournable? Alors, le problème va être de savoir si on assiste à une ontologisation de l'inconscient, si on ne risque pas de prendre le substantif pour la substance (Bourdieu, 1980c:29sq), ce sur quoi avait insisté avec raison Wittgenstein. Précisons d'abord notre parti-pris pour l'aspect *catégorial*: l'inconscient structural, c'est plus qu'un simple principe méthodologique assimilable au principe de non-conscience que nous retrouvons chez Durkheim, bien qu'on intègre dans la catégorie le principe méthodologique, par la constitution de modèles qui relèvent d'une arrière-scène par rapport à la conscience. Il ne s'agit pas, les textes le précisent⁷³, de poser l'inconscient comme un *être* incontournable (ontologie) mais de rendre incontournable la question de l'inconscient (Simonis, 1980:83).

Le rapport conscient-inconscient est l'une des modalités essentielles, on l'a vu, de l'anthropologie structurale. Et pas seulement parce que l'éventualité toute théorique d'un progrès de conscience suffirait pour rendre inutile le recours à l'inconscient, il rendrait inutile l'analyse structurale:

Les lois de l'activité inconsciente sont toujours en dehors de l'appréhension subjective (nous pouvons en prendre conscience, mais comme objet), et de l'autre, pourtant, ce sont elles qui déterminent les modalités de cette appréhension (Lévi-Strauss, 1950:XXX).

Accepter la problématique d'un invariant, nécessairement inconscient, c'est dire plus que

73 Particulièrement le chapitre XIV de *La potière jalouse*, "Totem et tabou, version jivaro" (Lévi-Strauss, 1985a: 243sq).

simplement affirmer, par progressisme, que l'inconscient est lié à des territoires inexplorés, miroitement du savoir absolu, que donc le savoir saurait rentrer dans le champ de la conscience. Nous serions en présence d'une catégorie historique (historicisme), la *vie-sociale-non-encore-comprise*, ce que le principe méthodologique de non-conscience serait apte à soutenir. Mais si l'ethnologie "tire son originalité de la nature inconsciente des phénomènes collectifs", il n'est *pas question d'euphémiser le rôle de l'inconscient* par un principe restreint de non-conscience, non plus *a fortiori* de faire de la conscience un lieu de signification, ce qui, rappelons-le, n'exclut nullement cette conscience, mais la réduit fortement. C'est ce que montre Lévi-Strauss lorsqu'il explique, à propos de l'échange, que:

Le haut n'est pas la raison dernière de l'échange: c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs (Lévi-Strauss, 1950:XXXIX).

4.1.1 Le sujet intégré

L'inconscient structural constitue en quelque sorte le cadre régulateur d'objectivation des phénomènes, le point d'arrachement à l'emprise de la conscience. En ce sens, tant pour l'ethnologue que pour l'indigène, il marque la nécessité de construction de modèles (règles d'échange, langage...) en deçà de l'appréhension directe, de la spontanéité des "sujets". Il ne s'agit donc pas, on s'en doute, de réintroduire le sujet non plus que de soutenir une métaphysique de son effacement. En effet,

l'effacement du sujet représente une nécessité d'ordre [...] méthodologique: il obéit au scrupule de ne rien expliquer du mythe que par le mythe et d'exclure, en conséquence, le point de vue de l'arbitre inspectant le mythe par le dehors (Lévi-Strauss, 1971b:561-562).

Circonspect sur la question du sujet puisque, précisément, sans concessions à un certain humanisme, il faut bien reconnaître ceci :

Sans exclure que les sujets parlants, qui produisent et transmettent les mythes, puissent prendre conscience de leur structure et de leur mode d'opération, ce ne saurait être de façon normale, mais partiellement et par intermittence (Lévi-Strauss, 1964:19).

Aussi, l'inconscient structural est-il le terme même de l'investigation, l'invariant à mettre au jour (Lévi-Strauss, 1983b:1224, 1237; 1958a:28)⁷⁴, ce qui, se situant en profondeur, ne change pas ou peu⁷⁵. Dans cette structuration méthodologique, on passe ainsi du contenu à la forme même de l'organisation, et où justement le structural s'apparente adéquatement au transcendantalisme de Kant, mais sans sujet transcendantal, encore qu'on puisse dire que ce sujet chez Kant, sauf au point de vue de la "raison pratique", s'accommode très bien d'une réduction structurale:

Nous voyons la conséquence inévitable, sur le plan philosophique, du choix que nous avons fait d'une perspective ethnographique [...], nous étant mis à la recherche des conditions auxquelles des systèmes de vérités deviennent mutuellement convertibles, et peuvent donc être simultanément recevables pour plusieurs sujets, l'ensemble de ces conditions acquiert le caractère d'objet doté d'une réalité propre, et indépendante de tout sujet (Lévi-Strauss, 1964:19).

Réduction et objectivation, c'est la plausibilité même de l'articulation du rapport isomorphe de l'homme et de la nature, plus loin et plus profondément que les débats classiques nature-culture: la nature humaine symbolique. N'est-ce pas là l'idéal qui traverse toute l'oeuvre de Lévi-Strauss, articuler les sciences humaines - la nature humaine biologique - sur le modèle des sciences physiques (Lévi-Strauss, 1973a:29), dans l'espace d'invariants (Lévi-Strauss, 1973a:322sq), et où le code génétique correspond à l'espace structurant, non déterminable par l'événement? Cette isomorphie offre la possibilité de penser l'invariant comme seule manière de donner une forme au contenu. Y a-t-il en dernière instance une programmation issue du cer-

74 La Potière jalouse n'a nullement reculé sur cet aspect. cf. Chapitre I; VIII et XIV.

75 C'est là tout le problème de l'article des *Annales* (1983b).

veau? Nous trouverions dans le champ des sciences humaines des invariants correspondant à ce que la linguistique a mis à jour⁷⁶.

4.2 *Le symbolique*

En reconnaissant que les systèmes sociaux sont des systèmes de communication, et donc des systèmes symboliques "jamais nettement aperçus" (Lévi-Strauss, 1985a:228), on est amené à dire que le symbolique est au fondement même de la vie sociale. La pensée symbolique, avons-nous déjà noté, est une donnée, il n'y a pas de genèse possible, envisageable pour nous (Lévi-Strauss, 1983b:1229;1967b:216; Simonis,1980:81)⁷⁷. Il importe toutefois de considérer que l'émergence de la pensée symbolique est l'émergence même du social. En d'autres termes, on peut dire que le social est, de part en part, non pas symbolique, mais *traversé par le symbolique*. La pensée symbolique rend la vie sociale non seulement possible, mais même nécessaire. On atteint par là le sens même de l'inconscient structural.

Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction: la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois; qui se ramène en fait, à l'ensemble de ces lois (Lévi-Strauss, 1958a:224).

Donc, il semble qu'on puisse affirmer que l'inconscient est par définition le système symbolique, l'ensemble des lois qui régissent la nature même de l'homme et de ses productions (langage...), *condition de signification*. Qu'il renvoie à la nature biologique de l'homme ne fait nul doute, à la structure même de son esprit, de ses modalités proprement structurales. En ce sens, il va de soi aussi que ce problème de genèse - analogiquement au refus kantien du psychologisme - est rejeté aussi dans des articulations pseudo-sociales:

76 La linguistique fournit le modèle le plus proche, le plus adéquat. Les catégories du langage sont inconscientes et les mêmes traits distinctifs s'appliquent à toutes les langues; enfin, les possibilités phonologiques se résument théoriquement à une série de termes, de traits, etc. L'importance de la linguistique est demeurée chez Lévi-Strauss jusque dans la *Potière Jalouse*.

77 Le "pour nous" possède le sens kantien de problématique.

Le problème de l'hérédité d'un inconscient acquis, écrit Lévi-Strauss, ne serait pas moins redoutable que celui des caractères biologiques acquis. En fait, il ne s'agit pas de traduire en symboles un donné extrinsèque, mais de réduire à leur nature de système symbolique des choses qui n'y échappent que pour s'incommunicabiliser. Comme le langage, le social *est* une réalité autonome (la même d'ailleurs), les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié (Lévi-Strauss, 1950:XXXII).

On voit bien que l'inconscient structural est tout le contraire de l'inconscient psychologique ou psychanalytique, à l'exception peut-être de Lacan. Il ne s'agira pas d'un "refuge des particularités individuelles [...]" (Lévi-Strauss, 1958a:224), non plus que d'un inconscient jungien "tout plein de symboles, et même de choses symbolisées qui lui forment une sorte de substrat" (Lévi-Strauss 1950:XXXII)⁷⁸. L'inconscient structural de Lévi-Strauss n'est pas habité⁷⁹. Il est plus problématique en cela que l'inconscient freudien, et dans la mesure où il se présente comme régulateur des ensembles considérés (communication, etc.), il demeure

vide [...] aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs: pulsions, émotions, représentations, souvenirs [...] (Lévi-Strauss, 1958a:224; Simonis, 1980:83)

Peut-on affirmer plus nettement la prééminence du symbolique, et qui plus est, le caractère parfaitement catégoriel de l'inconscient, puisqu'il atteint ici, au plus haut point, une fonction tant régulatrice que constituante. L'inconscient structural se définit donc par les lois qui rendent possible, nécessaire la communication; il est au fondement même de la vie sociale. Mais n'oblitére-t-on pas par là la dualité devenue classique : nature-culture? En fait, faire du symbolique ce qui spécifie la production humaine ne signifie nullement que l'homme soit *l'autre* de la nature, bien au contraire. En fait, le symbolique spécifie le plus large différentiel, intégrant les autres aspects considérés; l'homme est un animal symbolique, fort

78 Pour une critique de Jung, Lévi-Strauss, 1985a:246sq.

79 Ce par quoi on échapperait aux philosophies de la Représentation.

plus que raisonnable, mais ce différentiel prend sa source dans l'"architecture" même du cerveau⁸⁰. Aussi, maintenir la dualité nature-culture implique d'un point de vue analytique, se méfier (Lévi-Strauss,1983b) des identifications trop rapides, mais nullement, au contraire, de chercher à atténuer ce dualisme, "pour autant que les sciences humaines réussissent à faire oeuvre véritablement scientifique" (Lévi-Strauss,1973a:345). Refuser de reconnaître une nature humaine biologique, c'est rester enfermer dans les philosophies du sujet; reconnaître la nature propre à l'homme, c'est aussi refuser les simplifications éthologistes.

5.0 L'homme s'atteint dans son effacement, là où il est imprésentable

L'anthropologie structurale, c'est d'une certaine manière l'exposition systématique du rôle prééminent de l'inconscient structural (règle et catégorie), une articulation au principe des combinatoires, des systèmes sociaux, et par réduction (relation, opposition, transformation), la nature symbolique des systèmes. On atteint par là l'universalité des lois, puisque le symbolique fonde les systèmes de la culture (Lévi-Strauss,1958a:69): derrière les variations apparentes, se dessine, en profondeur, *l'invariant structural* (puisque "le signifiant est premier"). C'est sans doute là l'apport théorique le plus grand de cette notion. Le rapport entre méthode et théorie⁸¹ exprime cet espace de congruence méthode et réalité, de convergence entre les lois du système et les lois de l'inconscient (Lévi-Strauss,1979b:134-135). La logique qui meut les systèmes sociaux est inconsciente, une véritable "logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit (et, derrière l'esprit, sans doute, du cerveau), et non pas d'un produit passif de l'action du milieu sur une conscience amorphe" (Lévi-Strauss,1979b:134). Au fond, poursuit Lévi-Strauss,

80 Nous avons relevé plus haut cet aspect. A ce sujet, Changeux,1983:171sq,361sq;1990.

81 La méthode où se pose la question de l'inconscient comme principe méthodologique. Mais toute méthode présuppose une théorie, fût-elle inconsciente, inaperçue, déniée. La théorie en ce sens est toujours première. N'est-il pas préférable de la mettre sous contrôle? Schématiquement les choses se présentent de la manière suivante:

Inconscient catégorial : - Inconscient-méthodologique (principe restreint de non-conscience).
- Conscience

l'anthropologie ne fait ainsi qu'avérer une homologie de structure, entre la pensée humaine en exercice et l'objet auquel elle s'applique. L'intégration méthodologique du fond et de la forme reflète à sa manière, une intégration plus essentielle: celle de la méthode et de la réalité (Lévi-Strauss, 1979b:135).

Puisque effectivement avec une logique structurale où l'esprit explique les lois sociales, on atteint véritablement un inconscient catégorial qui constitue le dénominateur commun des cultures, on peut dire que les lois de la pensée humaine opèrent universellement, ce qui est un résultat de la "réduction". Il s'agit de mettre à nu le "réseau des contraintes fondamentales et communes" (Lévi-Strauss, 1964:19) auxquelles appartiennent les entendements collectifs. Par là, on entend établir des "mécanismes de la pensée objective" (Lévi-Strauss, 1964:21), et on se situe ainsi dans une problématique proprement kantienne, comme nous l'avons fait remarquer (Lévi-Strauss, 1964:18-19). A la diversité des cultures qu'il ne s'agit nullement de réduire, l'anthropologie structurale cherche à montrer "l'unique faisceau de catégories" en jeu, faisceau dont elles relèvent. Anthropologie universelle, la dissolution de l'homme est la méthode pour en rendre compte. Comme le disait Rousseau, pour étudier les hommes, regarder près de soi; pour étudier l'homme, regarder au loin (Lévi-Strauss, 1958a:326-327), saisir les propriétés communes au plus bas, en profondeur. L'inconscient structural est ce cadre formel ("vide") qui permet de ramener les différences à des modalités particulières d'organisation issues d'une même source de structuration logique par où, passant, rappelons-le, du complexe au simple, on atteint l'universel, où les humanités particulières relèvent d'une humanité générale. L'inconscient structural est anonyme, sans *sujet*, et contraignant; il fonctionne à l'insu de l'homme. C'est en ce sens que la dissolution, à l'inverse de l'existentialisme, vise à mettre à jour, derrière le cogito, les significations produites, et plus profondément, le fondement même de toute signification. Non pas comme nous l'avons vu, récuser la réflexion, non plus que la conscience, mais en minimiser les capacités signifiantes. Le rôle de la subjectivité ne peut être que de prendre conscience des lois, une fois qu'elles sont dégagées: "Les lois de l'activité inconsciente sont toujours en dehors de l'appréhension subjective [...]" (Lévi-Strauss, 1950:XXX). Un transcendantalisme sans sujet conditionne la subjectivité empirique.

Pour ces raisons, on doit dire que l'anthropologie structurale se situe dans la lignée de Marx, Freud et Nietzsche. Il s'agit de

[...] dévoiler à la conscience un *objet autre*; donc la mettre, vis-à-vis des phénomènes humains, dans une position comparable à celle dont les sciences physiques et naturelles ont fait la preuve qu'elle seule pouvait permettre à la connaissance de s'exercer (Lévi-Strauss, 1971b:563).

La conscience, "ennemie secrète des sciences humaines" (Lévi-Strauss, 1973a:344), dans un premier temps, devient essentielle dans le travail d'élucidation, de constitution de modèles... L'anthropologie structurale est en ce sens l'élucidation du travail de l'inconscient dans la culture, des catégories universelles que la conscience spontanée ne peut saisir. Aussi, on peut affirmer que l'anthropologie structurale se propose comme un véritable discours de l'inconscient; l'optimum serait d'inscrire la diversité des cultures dans l'espace théorique d'un discours unique. Incontournable en cela, cet inconscient se définit dans la perspective objectiviste qui l'oppose à l'inconscient des psychanalystes (pulsions, refoulement...). On vise plus adéquatement au-delà de l'empirie, de la conscience..., l'inventaire des possibilités inconscientes qui définissent le symbolique (Lévi-Strauss, 1958a:30). On atteint théoriquement le réseau des contraintes communes à l'espèce en ce qu'elles ont de fondamental (Lévi-Strauss, 1964:19), le faisceau unique des catégories, analogue en cela au sujet transcendantal = X chez Kant, *point X* qui est l'homme en son universalité, là où, tant chez Kant⁸² que chez Lévi-Strauss, les humanités particulières, sans s'effacer, sont ramenées à une humanité générale (Lévi-Strauss, 1962b:327), qui est, à l'inverse de l'anthropologie philosophique existentielle, et dans les termes de Simonis, une "impossible anthropologie", rejoignant par là le propos rigoureux de M. Foucault:

L'idée d'une "anthropologie psychanalytique", l'idée d'une "nature humaine" restituée par l'ethnologie ne sont que des vœux pieux. Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui, car elles s'adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures.

82 Nous ne suivons évidemment pas Simonis sur le rattachement de Kant à la tradition cartésienne (Simonis, 1980:344).

On peut dire de toutes deux ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie: qu'elles dissolvent l'homme. Non qu'il s'agisse de le retrouver mieux, et plus pur et comme libéré; mais parce qu'elles remontent vers ce qui en fomenta la positivité (Foucault, 1966a:344).

CHAPITRE III

L'HOMME IMPRÉSENTABLE

Mais l'oeuvre et le mythe sont encore travestissement de l'invisible et de l'impensable, l'énigme figurée de ce qui est sans figure.

Lefort, 1978:137

Nous vivons dans une civilisation encore très éloignée de cet abandon inconditionnel à la force vitale qu'a choisi le sage zen. Lui, contemple avec bonheur les libres possibilités du monde qui l'entoure, le mouvement des nuages, les intrigues terrestres... Nous vivons dans un monde où pour inviter à de libres associations visuelles et imaginatives, on cherche encore à les provoquer par l'organisation artificielle d'un objet créé conformé à un projet de suggestion.

Umberto Eco, L'oeuvre ouverte

1.0 L'anti-humanisme théorique

La critique de l'humanisme, entendu comme théorie idéaliste du Sujet, constitue plus qu'un pauvre "épouvantail à moineaux" (Rancière, 1973:805). Peut-être même pouvons-nous aller jusqu'à dire que le refus de cette critique correspond terme à terme au paradoxe soulevé par J-P. Faye, concernant la contestation du Goulag par ceux qui refusent ou sont incapables de percevoir d'autres barbaries (Faye, 1977:5-8), l'*Archipel du goulag* qui parasite l'*Archipel des bains de sang* (Chomsky, 1975): "Ethnocentrisme et chauvinisme ne sont pas des indices sûrs pour un mouvement de résistance à l'oppression" (Faye, 1977:6).

S'agit-il dans tous ces cas de parler de "Mort du Sujet"? Nous ne le croyons pas. Ni Foucault, ni Lévi-Strauss n'annulent la réflexion éthique; bien au contraire, il s'agira plutôt de ce que A. Jacob appelle un "découpage responsable" ouvrant peut-être "la voie génétique de la réhabilitation d'un sujet coextensif à ses diverses situations" (Jacob, 1989: 218).

Lévi-Strauss nous paraît caractériser le paradoxe même des sciences de l'homme en ce qu'on y voit la dissolution de l'homme dans l'anthropologie, dans le sens annoncé par Foucault. Nous avons vu que Lévi-Strauss définit la signification comme "relations différentielles" en analogie avec la production des actes de l'esprit, affirmant même une isomorphie¹. "La translation, chez Lévi-Strauss, de la démarche structuraliste à l'analyse des mythes a inspiré de manière décisive Foucault dans l'élaboration de son analytique du discours" (Franck, 1989:128).

Les mythes, poursuit Franck, sont des textes narratifs et relèvent du discours (Franck, 1989:129). Toutefois, ce dernier ne relève pas d'une autonomie, d'un registre dont l'arpentage nous ferait voir l'universel, *de* ou *en* l'Homme. Relativité donc tant du mythe que des structures linguistiques², "relativité historique de nos propres schèmes de pensée dans

1 Thèse que soutient R. Thom, notamment Thom, 1979:503-509.

2 C'est l'analyse de Foucault au début des chapitre X dans *Les mots et les choses*, sur les sciences humaines: Foucault, 1966a:355sq.

la pluralité des déploiements" (Franck, 1989:132,133). Non plus l'antériorité de l'Un et l'ordonnancement, mais "le multiple affranchi", une "distribution nomade" (Renéville, 1989:94; Deleuze, 1972a:54), "agencement discursif comme *espace concret* de jeu langagier avec sa *dynamique corporelle*" (Bernard, 1989:879):

Ce qui est analysé ici, ce ne sont point les états terminaux du discours; mais ce sont des systèmes qui rendent possible les formes systématiques dernières; ce sont des *régularités préterminales* par rapport auxquelles l'état ultime, loin de constituer le lieu de naissance du système, se définit plutôt par ses variantes³. Derrière le système achevé, ce que découvre l'analyse des formations, ce n'est pas [...] la vie elle-même, la vie non encore capturée; c'est une épaisseur immense de systémativités, un ensemble serré de relations multiples (Foucault, 1969a:100-101).

Recherche de la multiplicité, contre le Sens, l'Objet, l'Être. Et il y aurait comme un écart entre deux interprétations du langage, anthropologique et ontologique. Comment articuler ces interprétations en dehors de l'espace de la représentation, à moins que la philosophie ne doive s'achever comme poésie? (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:408sq; Finlay-Pelinsky, 1983:365). Nous trouverons l'ouverture au problème dans le *panthéisme producteur* chez Deleuze, transcendantalité nouvelle selon l'auteur, inscrite selon nous au seuil de la modernité chez Kant, quoique renouvelée. Il nous semble que Kant a effectivement rompu avec le "sens commun", ce qui n'est pas l'opinion de Deleuze (1969b:119) qui fournit pourtant toutes les indications à une lecture plus adéquate de ce "prodigieux domaine du transcendantal". Depuis Kant, le langage est pensé, certes dans le champ anthropologique comme ce qui enracine l'homme dans des empiricités travesties en transcendants⁴, mais surtout comme ce qui l'anime par en-dessous, le fonde sans renvoyer à un intelligible non

3 Et dans un sens qui fonctionne comme l'idéal régulateur chez Kant, Lévi-Strauss articule une théorie du kaléidoscope dans un titre admirable autant qu'évocateur, "De la possibilité mythique à l'existence sociale", Lévi-Strauss, 1983a.

4 La possibilité est aussi ouverte dans l'esthétique de l'Ecole de Francfort. A ce sujet, Finlay-Pelinsky, 1983:363sq; Victor-Nielsen, 1978.

plus qu'à un *Je pense*⁵ pur. Mieux encore, Foucault dira qu'il faut

retrouver en un espace unique le grand jeu du langage, ce qui pourrait être aussi bien faire un bond décisif vers une toute nouvelle forme de pensée que refermer sur lui-même un mode de savoir constitué au siècle précédent [...] (Foucault, 1966a: 318)⁶.

Voilà pourquoi par le fait de penser dans la *Mort de l'Homme*,

se forme le thème d'une théorie pure du langage qui donnerait à l'ethnologie et à la psychanalyse ainsi conçues leur modèle formel [...]. Avec la linguistique, on aurait une science parfaitement fondée dans l'ordre des positivités extérieures à l'homme (puisque'il s'agit de langage pur) et qui, traversant tout l'espace des sciences humaines rejoindrait la question de la finitude (puisque c'est à travers le langage, et en lui que la pensée peut penser : de sorte qu'il est en lui-même une positivité qui vaut comme le fondamental) (Foucault, 1966a:392).

Sciences humaines? Réponse stratégique peut-être, mais la théorie en question se présente comme véritable contre-science (Foucault, 1966a:391)⁷ et ouvre à un déchiffrement premier, plus originaire que celles-ci, dans le champ de la figure qui se dissipe, explorant la Représentation et le rapport que l'homme y articule, réflexion sur les transcendants empiriques, vie, travail, langage. Les trois contre-sciences contourneraient ainsi la Représentation vers ses limites extérieures, les figures concrètes de la finitude, Mort-Désir-Loi⁸. De là s'ouvrent les possibilités

d'une formalisation générale de la pensée et de la connaissance; et au moment où on les croyait encore vouées au seul rapport de la logique et des mathématiques, voilà qu'elles ouvrent sur

5 Pas plus d'ailleurs que la *reprise* chomskyenne de Descartes.

6 Faut-il suivre à la lettre la récusation concernant Kant à la fin du même paragraphe? Nous avons vu que le problème était plus large.

7 Avec la psychanalyse et l'ethnologie.

8 Qui sont des thèmes majeurs tant chez Lacan que chez Deleuze et même Baudrillard.

la possibilité et aussi sur la tâche de purifier la vieille raison empirique par la constitution de langages formels, et d'exercer une seconde critique de la raison pure à partir de formes nouvelles de l'a priori mathématique⁹ [...] De l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'annonce, c'est que l'homme est "fini", et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite (Foucault, 1966a:394-395)¹⁰.

2.0 *L'anti-humanisme éthique*

Mort, Désir, Loi, telles sont les figures concrètes de la finitude, mais elles constituent les limites extérieures du concept d'Homme. Il s'agira de contourner l'Homme comme espace de représentation tout en rendant possible à la représentation l'émergence d'un savoir sur celui-ci. Paradoxe? Peut-être puisque ce savoir sur l'Homme cherchant l'origine radicale (hors de soi) est la *fin*, bien qu'il soit la dissolution de ce qu'il met en jeu. Il s'agit d'articuler une critique du savoir sur l'homme comme positivité, la représentation des sciences; et ce n'est pas là forcément se situer dans la Représentation, non plus que dénier ce savoir, ni prétendre élaborer un savoir plus vrai, mais insister sur le fait que ce savoir englobe et - à l'inverse de l'existentialisme - topologise l'être du *sujet* et de la *représentation*, voire même le savoir lui-même (comme représentation du rapport de l'homme à la représentation, "représentation redoublée") et cela, dans l'espace de la finitude. Bref, il s'agit de montrer que les formes de la finitude tracent, opèrent dans les sciences humaines un véritable

9 Nous en voyons la possibilité chez Jean Petitot, bien que celui-ci soit loin de vouer un culte à Foucault. Nous attendons depuis plus de trois ans la parution de la suite de *Morphogenèse du sens*. Nous ne saurions nous prononcer sur ses développements.

10 N'est-ce pas en un sens le parcours kantien, l'arpentage de la finitude, des "bornes" et des "limites" toujours en face de l'Autre, comme une entreprise de déconstruction, analogue à celle de Deleuze sur la philosophie (Deleuze, 1972a) et la littérature (Deleuze, Parnet, 1977:47sq; Deleuze, Guattari, 1975; Deleuze, 1990:163sq).

parcours du savoir¹¹, non ce savoir comme idéal de totalité (Hegel), non plus que réalisation de l'essence de l'homme (bien que cela puisse constituer selon nous un repère idéal, directeur comme chez Kant¹²). Montrer aussi que ces formes sont enracinées dans ce qui menace l'Homme (Deleuze, 1986;1989:187-188): plus de plénitude possible ni l'infini d'une représentation¹³:

Cette percée ne peut être faite qu'à l'intérieur d'une pratique où ce n'est pas seulement la connaissance qu'on a de l'homme qui est engagée, mais l'homme lui-même - l'homme avec cette Mort qui est à l'oeuvre dans sa souffrance, ce Désir qui a perdu son objet, et ce langage par lequel, à travers lequel s'articule silencieusement sa Loi. *Tout savoir analytique est donc invinciblement lié à une pratique*¹⁴, à cet étranglement du rapport entre deux individus, dont l'un écoute le langage de l'autre, affranchissant ainsi son désir de l'objet qu'il a perdu [...]. Rien n'est plus étranger à la psychanalyse que quelque chose comme une théorie générale de l'homme ou une anthropologie (Foucault, 1966a:387-388).

Mais opposer la psychanalyse à l'anthropologie, n'est-ce pas opposer le pratique au théorique, le concret à l'abstrait, bref une conception du vécu? Nullement, et ce, bien que l'homme demeure à l'horizon (Deleuze, 1986:138). Il s'agira de sa souffrance, de son désir, de son langage ainsi que des menaces. Entreprise critique de détermination qui refuse de ramener les existentiels dans un discours anthropologico-représentatif sans pour autant effacer l'horizon d'où émerge la pensée de l'homme, cherchant en quelque sorte une authenticité plus véritable contre l'orbite des humanismes à glissement sémantique, où le

11 "L'analyse linguistique [par exemple] est plus une perception qu'une explication: c'est-à-dire qu'elle est constitutive de son objet même. [...] La question qui se pose est de savoir si on peut utiliser sans jeu de mots la notion de structure [...]: question qui est centrale si on veut connaître les possibilités et les droits, les conditions et les limites d'une formalisation justifiée; on voit que le rapport des sciences de l'homme à l'axe des disciplines formelles et *a priori* [...] se ranime et devient peut-être fondamental maintenant que dans l'espace des sciences humaines surgit également leur rapport à la positivité empirique du langage et à l'analytique de la finitude [...]" (Foucault, 1966a:393).

12 Nous en voyons l'articulation chez Lévi-Strauss, notamment Lévi-Strauss, 1983a.

13 L'horizon du soi chez Sartre par exemple. A ce sujet, Deleuze, 1972a:284.

14 C'est moi qui souligne.

vécu élude les problèmes par hypostasie, objectivation ou subjectivisme. Ici, la déconstruction cherche l'ailleurs par une mise à mort tant symbolique qu'imaginaire. En fait, comme l'exprimera Deleuze, la mise à mort de l'homme implique un plaidoyer pour l'homme vivant¹⁵. Il en était ainsi chez Nietzsche, comme il en est chez Althusser, où la critique du Sujet n'a jamais voulu dire mort de la subjectivité¹⁶.

L'homme vivant, comme chez Lévi-Strauss (1973b; sur les droits du vivant, Eribon, 1988: 181, 186; Deleuze, 1990: 124-125), Chomsky (1981, 1975), Faye (1972b, 1975), cela implique de porter le regard sur ces forces qui menacent et dépassent cette finitude¹⁷, mais aussi ce qui ouvre aux forces vives de la Vie (Deleuze, Parnet, 1977: 151sq). Nous ne croyons pas, comme le soutient Jacob (1989: 213), qu'une pensée comme celle de Foucault annule l'éthique, mais qu'il nous faut penser dans l'aporie de la subjectivité constitutive de la troisième antinomie, et que si les déconstructions, ce qui est le propre du théorique chez Kant, ont sonné "le glas" du cartésianisme (Jacob, 1989: 214), il n'est jamais exclu de "penser" dans le paradoxe, "re-construire" l'exigence d'une philosophie pratique¹⁸, semblable en cela au "pratique" chez Kant, où la liberté se justifie par le fait qu'elle conditionne. "Se conduire ouvre un champ d'activité et d'être qui résiste aux procès de réduction ou de production [...]" (Jacob, 1989: 214). Jacob nous semble ainsi chercher une transcendance "nouvelle", "anthropologie du sujet" en deçà de la conscience (Jacob, 1989: 216)¹⁹. Voilà qu'on passe d'une métaphysique du Sujet à une "Anthropologie du sujet" (Jacob, 1989: 218). Il est vrai que l'auteur récusé au nom de sa "praxéologie" (Jacob, 1989: 223;

15 "On a beau dire "quel malheur la mort", il aurait fallu vivre pour avoir quelque chose à perdre" (Deleuze, Parnet, 1977: 76). "L'existence de l'homme n'a pas empêché sa mort violente" (Deleuze, 1986: 138).

16 C'est pourtant ce qu'affirment Ferry, Renault, 1988: 55sq.

17 Pulsions de mort, micro fascisme: Deleuze, Guattari, 1972: 227sq, 336sq; 1980: 253-283; Brohm, 1989: 399.

18 "Donner le dernier mot à la pratique" (Jacob, 1989: 214).

19 L'anthropologie en question récusé la conscience tant ontologique qu'axiologique (Jacob, 1989: 216) sans toutefois récusé la conscience lucide (Jacob, 1989: 217), ce que personne, je crois, n'a jamais récusé non plus: "l'apprentissage résolu du décentrement responsable".

Stockinger,1985:29-30) tout spinozisme, tout kantisme (Jacob,1989:223)..., mais rejoint, selon nous, des positions d'une transcendantalité structurale. Aussi la reconstruction est-elle l'"expression d'une théorie structurale et génétique étayant une éthique plus opérante" (Jacob,1989:218). Mais voilà, Jacob refuse l'aporie constitutive de la structuralité et s'autorise à peu de frais à condamner les approches qui s'y soutiennent, leur reprochant de décrocher "d'une philosophie de la conscience" (Jacob,1989:222-223).

3.0 Sens sans conscience: la pragmatique fonde la différence

Est-ce que le refus des philosophies de la conscience constitue une oblitération de la pensée? Oblitération de la pensée dans le soupçon, comme le croit Jean Petitot (1987:41)? Que non. Et sans doute est-ce là que se situe l'essentialité éthique du soupçon: contre le culte du *secret*, de la conscience, contre le rabattement du désir sur la représentation:

Nous avons retenu d'Oedipe le sale petit secret [...] Le signifiant, c'est toujours le petit secret [...] triste masturbation narcissique et pieuse: le fantasme [...].

Ton secret, on le voit toujours sur ton visage et dans ton oeil. Perds le visage. Deviens capable d'aimer sans souvenir, sans fantasme et sans interprétation, sans faire le point (Deleuze, Parnet,1977:58-59).

Encore là, nous retrouvons comme une mise à jour de la réflexion kantienne. Par le *désir*, Deleuze définit le langage comme lieu de constitution du sujet, de la pensée. Kant, rappelons-le, a instauré la modernité comme réflexion sur les modes d'être, non plus la représentation. A partir de là²⁰, le Cogito est traversé d'une fêlure dont il ne se remettra peut-être jamais, malgré les nombreuses tentatives de le resouder. Maintenant que le discours ne fournit plus "un support à la Représentation" (Dreyfus,Rabinow,1984:48), l'homme n'est plus auteur, mais apparaît dans son épaisseur, véritable problématisation de la représentation: le sujet ne vit plus dans la clarté propre aux illusions (naturelles) de l'onto-

20

Sans doute est-ce déjà vrai chez Pascal et plus encore chez Spinoza.

théologie comme le montrera vindicativement (les antinomies de la *raison pure*) la *Dialectique transcendante* (Meyer, 1989:692).

Dès l'instant où l'ordre du monde n'est plus imposé par Dieu [...] l'homme devient le sujet et l'objet de sa propre connaissance [...] totalement impliqué dans sa relation aux objets qu'il s'efforce de connaître (Dreyfus-Rabinow, 1984:49).

Une limite se constitue à l'horizon de son savoir, la finitude; c'est un thème kantien qui vient *cliver*, comme on l'a vu, le cogito cartésien, champ de l'évidence, et ouvrir au cogito moderne, *comme tâche* (Dreyfus-Rabinow, 1984:58; Deleuze, 1972a:179). Bien que Kant soit resté à l'intérieur de la Représentation (Deleuze, 1972a:176-177)²¹, il a poussé à sa limite extrême la possibilité même d'éclatement:

C'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde (Deleuze, 1972a:176).

En liant le sujet à l'objet, dorénavant la finitude constituante remplace l'infini originaire (Deleuze, 1986:134); il s'agira non plus d'une police de la représentation par rapport à l'expérience (Dreyfus-Rabinow, 1984:299) mais d'une ouverture à un cogito pluriel (Deleuze, Guattari, 1972; Deleuze, 1972a: 30, 117, 251, 257, ; 1990: 120) et par l'idéal régulateur, ouverture au problématique:

L'idée kantienne d'illusion interne, intérieure à la raison, se distingue radicalement du mécanisme extrinsèque de l'erreur (Deleuze, 1972a:195).

"Problématique" ne signifie pas seulement une espèce particulièrement importante d'actes subjectifs, mais une dimension de l'objectivité comme telle, investie par ces actes [...] le problème en tant que problème est l'objet réel de l'Idée [...] ni une fiction, ni une hypothèse, ni un être de raison, c'est un objet qui ne peut être donné ni connu, mais qui doit être représenté sans pouvoir être déterminé directement (Deleuze, 1972a:219).

21 Nous avons vu cette question sous le thème de la "reprise" de l'ontologie classique.

Quelles sont alors les conditions qui rendent possible la production du sens, quelles structures fondamentales opèrent dans l'effectuation du sens plus que de la connaissance²²? C'est à la frontière des mots et des choses. Telle est la thèse de *Logique du Sens* (Deleuze, 1969:27sq). Problème de frontière: la sensation comme lieu de rencontre du sentant et du senti (Deleuze, 1990:177; Petitot, 1983a:114sq; Vauclay, 1989:870), le langage. Mais le sens s'annonce comme problème topologique (Thom, 1968:219-242; Greimas, 1970:39sq) plutôt qu'ontologique, ce qui n'implique pas un refus de l'ontologie: son universalité dépend plutôt d'une assomption singulière (Petitot, 1983a:114-115); cela ne veut pas dire que l'universel est produit, ou qu'il est résultat d'un mouvement immanent de dépassement, cela veut dire seulement que ce n'est pas à cause de son universalité que le vrai est transcendant, mais parce qu'il est assumé dans la dimension de la singularité : or, seule la singularité (Deleuze, 1969:122sq) est transcendante, interdiction de la clôture de l'immanence sur elle-même, fêlure du monde opaque, altérité absolue. L'universel sans cela n'est qu'une forme vide, une généralité abstraite où se projette la structure réelle du monde; comment ne pas être sensible à la critique nietzschéenne qui voit dans la vérité le "fantôme exsangue du réel" sensible et vivant, là où la question de la généalogie vient bousculer l'"essence" (Blondel, 1989:717); telle est la lecture deleuzienne de ces conditions idéales ou transcendantales, comme projection du conditionné qu'elles prétendent pourtant fonder. Le vrai comme universel n'est pas transcendant, il est forme substantielle du réel; et peut-il y avoir forme sans matière, si la vocation de la forme est l'acte (Laruelle, 1989b:76), bref la réalité? N'est-il pas exact pourtant que l'universalité des vérités premières ou des principes de la raison n'est pas apparente empiriquement dans le sensible, mais qu'elle est mise au jour par un acte, fondé en un entendement, ou un intellect (Laruelle, 1989a:698), lequel ne suit pas son caprice et ne peut être lui-même considéré comme individualité contingente, mais se structure selon une constitution formelle nécessaire?

22 Notons qu'en apparence, la distinction sens-connaissance semble ici constituer une démarcation avec Kant. Mais selon nous, il n'en est rien. Il serait hors de propos ici de marquer les distances ou rapprochements des auteurs cités avec Kant. L'objet est essentiellement une problématique de convergence.

Comprenons qu'il s'agit de prendre à la lettre l'idée de révolution copernicienne, que nous ne saurions plus nous asseoir sur l'assurante position d'un "signifié transcendantal" (Dupuy, 1989:286) mais, contrairement à Dupuy, nous ne saurions accepter qu'il n'y ait que du Signifiant (Dupuy, 1989:286) puisque c'est encore là du logocentrisme (Laruelle, 1989b:71). La différence seule est transcendantale, et par là seulement, la structure est excentrée. Telle est la thèse du primat relationnel. Le multiple "dé-grégarise l'identité" (Laruelle, 1989b:77), polyvocise le sens. Non plus le sujet comme conscience, mais le sujet comme différence (Deleuze, 1969:143sq; Petitot, 1983a:138sq). Nous serions passés d'une phénoménologie de la conscience à une véritable topologie transcendantale (Laruelle, 1989b:77).

Sans aucun doute la structure formelle du vrai en tant qu'objet d'une connaissance rationnelle est-elle une structure d'universalité (Morazé, 1975a:238-240): aussi bien n'est-ce pas l'universalité du vrai qui est remis en cause, mais sa transcendance, et l'idée que la transcendance en tant que telle soit liée à l'universel, comme si (un *comme si* pré-critique) on pouvait s'assurer d'un sens originel de l'être (Mattéi, 1989:660-661). Il s'agit plutôt de dire que si l'universel est transcendant, ce n'est pas intrinsèquement lié au caractère universel du vrai (Représentation), mais que la transcendance, en tant que telle, est singulière, et absolue, en cette singularité même. Ce qui ne signifie pas non plus, écueil inverse, que l'unicité, la singularité, suffisent à définir la transcendance. Le lieu de la manifestation transcendante est la singularité du sujet:

Les auteurs que la coutume récente a nommés structuralistes n'ont peut-être pas d'autre point commun, mais ce point est l'essentiel: le sens, non pas du tout comme apparence, mais comme effet de surface et de position, produit par la circulation de la case vide dans des séries de la structure [...]

Tout comme Jakobson définit un phonème zéro qui ne possède aucune valeur phonétique déterminée, mais qui s'oppose à *l'absence de phonème* [...]

Finalement, l'importance du structuralisme en philosophie, et pour la pensée tout entière, se mesure à ceci: qu'il déplace les frontières [...] le sens n'est jamais principe ou origine, *il est produit* (Deleuze, 1969:88-90).

Même le non-sens participe à l'être: l'être exige la différence, le sens le non-sens:

La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être (l'analogie fut toujours une vision théologique, non pas philosophique, adaptée aux forces [représentatives] de Dieu, du monde et du Moi...)

[...] L'erreur serait de confondre l'univocité de l'être en tant qu'il se dit avec une pseudo-univocité de ce dont il se dit [représentation]. Mais, du même coup, si l'Être ne se dit pas sans arriver, si l'Être est l'unique événement où tous les événements communiquent, l'univocité renvoie à la fois à ce qui arrive et à ce qui se dit [...]. Pur dire, et pur événement, l'univocité met en contact la surface intérieure du langage (insistance) avec la surface extérieure de l'être (extra-être) (Deleuze, 1969:210-211;Petitot, 1983a:109-117; 1978d:44-45).

Comme s'il s'agissait de révéler le "point aveugle du discours philosophique", la "méconnaissance de son pouvoir radical comme pouvoir d'énonciation" (Bernard, 1989:877), qu'avant le contenu sémantique, une transcendantalité profonde s'effectuait, *pragmatique* (Deleuze, Guattari, 1980:109sq).

4.0 *L'homme*

Nous savons que chez Descartes l'homme entretient en permanence un rapport à l'infini²³; mais il constitue aussi un véritable havre d'identité, question qui n'a pas changé, sur le fond, avec Sartre. Toujours le même homme qui "se fait": Gustave, Jean Genet²⁴, bref l'au-delà de la conscience possible, infinie chez Descartes, jamais la conscience aveugle. Ce pourquoi

23 "L'infini, qui détermine, face à la substance finie, la substance plénière"(Marion, 1986:238). "L'infini et l'infinité, ne constituant pas des accidents ajoutés à la substance, s'identifient à elle [la substance]. La définition de la substance, bref la substance de la substance, s'énonce donc: l'infini. L'infini ne s'ajoute pas - quant à Dieu - à la substance; c'est la substance qui résulte de l'infini originaire en Dieu (Marion, 1986:239)".

24 C'est ce qu'il faut entendre sous le thème du choix originaire.

Kant à sa façon constitue un envers, comme un point de bascule²⁵. Nietzsche aussi, et contre Kant qu'il lit mal, comme si pour Kant, l'au-delà de la connaissance était la réalité même, le plein nourricier (Nietzsche), ontologique; comme si, au-delà du champ ordonné de l'expérience par le jugement, s'étendait l'altérité vraie. Nous dirions plutôt le mouvement de la vie, le même dans la différence, sans finalité (au sens eschatologique) et sans raison (Deleuze, Parnet, 1977)²⁶, tout le contraire d'une névrose, d'une "vampirisation":

Non plus un développement harmonieux de la forme et une formation bien réglée du sujet, comme le voulaient Goethe ou Schiller, ou Hegel, mais des successions de catatonies et de précipitations, de suspens et de flèches [...] des blocs de devenir (Deleuze, Parnet, 1977:114; Petitot, 1983a:147)²⁷.

C'est là, dans la rencontre avec Nietzsche que Foucault et Deleuze situent la Mort de l'Homme, sous couvert de la Mort de Dieu²⁸, non plus dans le règlement de la différence, l'ordre du Monde²⁹ où se stabilise l'infini, rattaché qu'il est au cogito, où l'être se dit étant (Heidegger). Voilà un changement d'horizon discursif. Non pas la Mort du Sujet comme le crurent trop vite les intempestifs de l'humanisme, mais que Dieu et l'Homme dépendent d'un horizon discursif. La mort de Dieu comme source des idées, c'est, chez Nietzsche, la Mort de l'Homme (Deleuze, 1986:138sq), et non de l'homme empirique; il ne s'agit pas ici d'un néo-*proto-fascisme*. Il s'agit plutôt d'anti-humanisme *théorique*, d'une question de *forme*, comme l'esquissait brillamment Althusser.

25 Point de bascule, ce pourquoi, rappelons-le, il ne s'agit point, pour nous, d'un retour, mais d'un recours.

26 "Ils arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte" (Deleuze, Parnet, 1977:39,101).

27 Petitot parlera à ce propos d'"une ontologisation de la production".

28 Analogiquement la première constitution de l'homme comme problème ainsi que la représentation renvoient aussi à un coup de force contre l'onto-théologie. Si elle ne se prononce pas sur Dieu, elle ne l'en réduit pas moins à une idée qui elle, est problématique, problématisation qui est, comme chez Nietzsche, effet de boomerang sur le *Sujet*. N'est-ce pas là ce qu'il faut placer en introduction à une conclusion sur le cogito kantien?

29 Ordonnancement cartésien sur le Modèle de la *Mathesis*: Lebrun, 1989:36-37.

On peut déjà prévoir que les forces dans l'homme n'entrent pas nécessairement dans la composition d'une forme-Homme, mais peuvent s'investir autrement, dans un autre composé, dans une autre forme: même sur une courte période, l'Homme n'a pas toujours existé, et n'existera pas toujours (Deleuze, 1986:131)³⁰.

Donc, on peut dire qu'à sa naissance, cette forme-comprend déjà sa propre mort, identité Homme-Dieu, l'Homme constitue, dans le pli de la finitude, son propre éclatement:

Les forces de la finitude elles-mêmes font que l'homme n'existe qu'à travers la dissémination des plans d'organisation de vie, la dispersion des langues, la disparité des modes de production, qui impliquent que la seule "critique de la connaissance" est une "ontologie de l'anéantissement des êtres (Deleuze, 1986:138).

4.1 *L'homme comme troisième terme de la Nature et de la Culture*

Fragmentation de l'objet - avons-nous dit plus haut - cela va plus loin que l'opposition Nature-Culture par l'intervention des *forces valeurs* au sens où Weber, par exemple, a pu tenter d'exorciser le naturalisme. Après Marx, Durkheim a suggéré des règles de formation de l'objet qui font que les faits sociaux sont certes un *datum*, mais que ce datum est construit. C'est le cas pour toute évidence³¹, celle de l'Homme d'autant plus (Veyne, 1979:232,235), à condition d'admettre que la vie est une valeur en soi avant que d'être *pour* la conscience (représentation): Nietzsche contre Weber, un naturalisme pluraliste (c'est le désir chez Deleuze), qui n'est pas de la fiction sociobiologiste³². Il faut donc revendiquer pour les

30 Problème limité dans le temps mais aussi dans l'espace, en ce sens que c'est typiquement (topologiquement) occidental (Baladier, 1989:577).

31 Ce que démontrerait une psycho-génétique de la perception. A ce sujet et comme exemple de topologie, Thom, 1980a; Changeux, 1983:171-227.

32 Qui est simplification tant du biologique que du social (Fossaert, 1983). "La notion de désir veut dire qu'il n'y a pas de nature humaine, ou plutôt que cette nature est une forme sans contenu autre qu'historique [...] que l'opposition individu et société est un faux problème [...] l'opposition matériel-idéal, infrastructure-superstructure est un non sens [...]. L'affectivité est la marque de notre intéressement aux choses. L'affectivité, le corps, en sait plus long que la conscience" (Veyne, 1979:222n4).

choses de l'homme autant de réalité que pour n'importe quel objet, dans la mesure même où ça traverse les sujets et leurs représentations. En ce sens aussi, tant l'idée que se font les hommes sur eux-mêmes (Marx) que l'idée qu'ils se font des choses (Durkheim, Freud) peuvent être prises comme une symptomatologie plus large, celle qui soutient cette finitude dans sa "relation à soi et au monde". Ce seront plutôt les relations objectives, objectivables, produites sans cesse, sans renvoyer à un sujet intentionnel. Les sciences, comme l'avait dit à son époque Bachelard, ne sont pas le "pléonasme de l'expérience", au contraire, elles se font contre l'expérience immédiate, les pseudo-évidences "claires et distinctes". Aussi, pas de vérité première: l'homme est un animal raisonnable; je suis libre et conscient. Plus que d'accorder un primat théorique à l'erreur, c'est l'illusion qu'il faudrait dire transcendante, tant elle est constitutive de notre regard comme les mots qui sont constitutifs (Foucault, 1966a: 393; Faye, 1972: 154) de notre horizon: une persistance qui ne réside pas dans le rien, non plus que dans notre anatomie, à moins de faire de celle-ci un rapport essentiel, faire du corps même un produit social (Fossaert, 1983: 59), et du social une articulation complexe.

4.2 La crise de la Représentation: une crise référentielle

Peut-être s'opère-t-il là une véritable mutation du Sujet-Monde. L'homme comme savoir empirique n'est pas plus vivant comme esprit (Sartre, Descartes) que comme pure Nature. Il se voit bien plutôt *singularisé* hors de l'espace de la Représentation. Les dimensions du savoir ne nécessitent plus le centrage sur la conscience. L'homme est porté par la vie (Changeux, 1983: 55sq; Danchin, 1983b: 15-71; Deleuze, Guattari, 1972: chap.I), par le désir (Deleuze, Guattari, 1972: 73-74, 453; Lacan, 1966: 628sq) et se situe dans le langage (Jakobson, 1984: 155sq). Une Mort qui n'attire aucun deuil, au contraire, puisqu'il n'y a pas de quoi pleurer. Il ne s'agira plus maintenant de gestion de l'altérité, du contrôle de l'identique, plutôt une autre façon de penser la durée sans cumul linéaire, sorte d'onthogenèse de la raison, prothèse de l'humanisme. L'histoire, comme le montrent Lévi-Strauss et Braudel, n'est plus une représentation du temps de conscience, plutôt une description analytique des transformations qui s'opèrent en s'assurant bien que les choses comme les discours ont leur

temps propre (Foucault, 1969a: 166, 245; 1968a: 872, 873, 858; 1977: 17-18; Lévi-Strauss, 1973a: 395-399). Voilà au moins un aspect de la crise de la représentation, un véritable éclatement de l'identité (Finlay-Pelinsky, 1983: 355-360) qui rend nécessaire une réévaluation du langage - comme Kant à son époque - plutôt que l'aveugle adéquation mots-choses, et une redéfinition de la question même de "l'idéologie" (Veyne, 1979: 219, 223-224) qui est peut-être comme l'"aliénation" (Domenach, 1965: 1076-1082), un simulacre du *Sujet* et de la *Représentation*, et qui - renvoyant comme "fausse identité", "fausse conscience", à une identité vraie, conscience vraie, vérité cachée, mise à jour de la conscience pour soi³³ comme chez Sartre - maintiennent le phantasme de l'originaire. Nous ne disons plus l'Universel, le "sens profond, sujet unifié, signification naturelle ou [...] accès privilégié au sens" (Dreyfus-Rabinow, 1984: 262).

Deux choses importantes pour la pensée critique et ses conceptualisations (Dreyfus-Rabinow, 1984: 298). D'abord le principe de non-conscience dans la mesure où les significations produites ne sont pas conscientes, mais renvoient plutôt à une structure plus vaste. Ensuite, ce qui en est indissociable, puisque les *pratiques* déterminent le sens qu'on découvre (Dreyfus-Rabinow, 1984: 261), "la conceptualisation ne doit pas se fonder sur une théorie de l'objet", on doit plutôt relever "les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation" (Dreyfus-Rabinow, 1984: 298). Eviter ainsi d'occulter sous la Représentation-Conscience, le sujet réel, l'homme réel (Althusser, 1965a: 253sq). Combattre ainsi les illusions de l'empirisme et cheminer comme dans une lutte, mais théorique, comme ce que Bachelard, à sa façon, a fait, le refus comme *impetus, modus vivendi*. Ainsi, chez Marx, le concept de plus-value qui est d'abord une conquête théorique³⁴. Le vrai apparaît en quelque sorte comme la limite des illusions perdues. Plutôt que des essences, il s'agira

33 Finlay-Pelinsky va poser le problème par rapport à la question esthétique ainsi qu'à une ouverture à l'identité vraie, ce qui va dans le sens des recherches d'Adorno et Horkheimer (Finlay-Pelinsky, 1983: 357, 360).

34 La science "ne peut poser de problème que sur le terrain et dans l'horizon d'une structure théorique définie, sa problématique [...] la détermination absolue des *formes de position de tout problème* [...]" (Althusser, 1965b: 27; 1965a: 165sq; Martel, 1984: 95sq).

de *relations* (Petitot,1981c:42;Lecourt,1978:108). Et même faudra-t-il - bien que Foucault et Deleuze y voient un retour paradoxal de la représentation - faire valoir la pensée négative, au minimum l'insatisfaction (Bachelard) comme critère dans les élaborations. Une rupture vaut bien une dénégation, sauter un "obstacle épistémologique" (Bateson,1980:236-243). Voilà qu'on nous invite à une vigilance épistémologique, au contrôle, à réitérer le réglage sémantique (Kant), et pas seulement contre les erreurs, mais par la prise en charge de l'imaginaire social : l'anti-humanisme théorique d'Althusser nous aide à préciser cela qui est conditionné par une production sociale. Ainsi le sujet, la personnalisation chez Marx renvoie à tout un réseau de relations (Bourdieu,1979), ce qui interdit de s'en tenir à quelque spontanéité de la conscience. Nécessité donc de rompre avec un langage par trop familier, de laisser tomber l'idéal humaniste de réconciliation.

De la même manière que Kant a su élaborer un travail de significations sur les concepts de l'onto-théologie classique, Durkheim (Durkheim in Debray,1981:175-176), Bourdieu, Habermas et d'autres ont su proposer une véritable critique logique et lexicologique du langage comme pour y substituer, à défaut de notions "scientifiques", des notions contrôlées. Ils ont cherché à refermer, comme Lévi-Strauss, les phantasmes de totalité, qui sont souvent l'application d'inductions spontanées inaperçues³⁵ (culturalisme, psychologisme, économisme), ce qui n'implique pas nécessairement un refus du concept de totalité, mais sa subsomption sous la théorie des relations, en dehors bien sûr du régime de conscience et de la représentation³⁶.

5.0 La topologie althussérienne

35 Il faudrait peut-être chercher là le pôle de la réflexion de Kant dans la *Logique*, qui parle "d'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement", d'une application incontrôlée conditionnant la mystagogie. A ce sujet, sur les problèmes politiques, Debray,1981:273sq.

36 Ainsi, le dynamogénique chez Durkheim qui exclut le renvoi à la vérité des Représentations. On ne croit pas pour une *valeur de vérité* quelconque, mais pour des raisons "tripatives", subconsciencielles, inconscientes.

5.1 *La lecture symptomale*

Pour entrevoir la positivité de l'inattendu, il faut savoir penser en dehors de nos schémas représentatifs, ce qui n'implique nul élitisme théorique, mais la prise en compte de l'imaginaire social auquel participe le "savant" (Althusser, 1974; Devereux, 1980:187-345). Tel est le sens premier du principe de "lecture symptomale" développé par Althusser et Lacan et dont on peut déjà voir le principe chez Kant, notamment dans ses réflexions sur Leibniz.

Dans ses grands traits, la lecture symptomale 1) "repère les concepts, c'est-à-dire les pièces maîtresses [...] les pivots" (Karsz, 1974:31); 2) "les concepts implicites" qui peuvent faire voir "l'impensé du texte" (Karsz, 1974:31); 3) "les définitions" et leur fonctionnement dont seul un recul théorique autorise à dire si, oui ou non, il correspond à la démarche affirmée (Karsz, 1974:31); 4) les "déplacements" enfin, "réponses à des questions mal ou non formulées [...]" (Karsz, 1974:32), "problèmes fondamentaux" mal posés ou escamotés. Comme le dira Althusser, il s'agit de déceler "l'indécelé dans le texte", rapporter "à un autre texte, présent d'une absence produite pourtant à titre de symptôme" (Althusser, 1965b:31-32; 1965c:21,107). Le *voir* de la Représentation est pris à parti:

Il faut totalement remanier l'idée qu'on se fait de la connaissance, abandonner le mythe spéculaire de la vision, et de la lecture immédiates et concevoir la connaissance comme production [...] un objet qu'elle produit elle-même dans une opération de connaissance, et qui ne lui préexistait pas (Althusser, 1965b:25)³⁷.

5.1.1 *Sens signifie produire*

Symétrie de la théorie de production chez Foucault à celle d'Althusser, homologie

37 "C'est à l'effort théorique, pendant de longues années solitaires, intransigeant et lucide de J. Lacan, que nous devons, aujourd'hui, ce résultat qui a bouleversé notre lecture de Freud" (Althusser, 1965b:15n1).

aussi, la méconnaissance redouble la reconnaissance; il n'y a pas de réel indépendant³⁸ ou représenté, mais "construit", et l'idéologie se saisit du réel pour le "représenter" dans un ordre pratique, propre à conserver ou révolutionner ce même réel. On n'a que faire du réel sauf le reconnaître pour y reconnaître ses visées et ce, en méconnaissant "dans le réel [...]" (Lacan, 1966; Althusser, 1976) ce qui lui échappe ou l'infirmes. Pour Althusser, l'idéologie n'est pas un lieu imaginaire par rapport auquel existerait une conscience réelle, mais le lieu réel où se réalise l'imaginaire - ce qui autorise à rapprocher ce concept de celui d'épistémè: ce qui permet aux agents sociaux de penser ce qu'ils pensent, c'est le lieu, ce dans quoi ils pensent, conditions et limites matérielles de la pensée. Tout individu se pense, se reconnaît et se ressent dans l'idéologie³⁹.

La méconnaissance - analogue en cela à *l'illusion naturelle* - ne renvoie pas à l'erreur, non plus qu'au voile, mais à une forme de "*causalité structurale*". Il s'agit ici de penser le système des rapports où les éléments sont conçus comme *indice* de fonctionnement du "tout", de son "efficacité", et "où les éléments sont en eux-mêmes différents selon le système de leurs rapports"; cela est vrai pour Althusser tant sur le plan psychique que dans la détermination des rapports économiques. Il n'est pas plus vrai d'affirmer des éléments "hors système" que de déterminer un système, historique ou autre, comme un déploiement du "sujet". Le tout (l'inconscient...) est un *concept théorique désigné*; il n'y a pas de réalité empirique du système en dehors des effets qui le désignent (Althusser, 1965c:63; sur l'inconscient, 1965c:51). Qui a déjà vu la Société ou l'Univers? Voilà des concepts théoriques, "problématiques" (Althusser, 1965a:186sq) avec une configuration concrète, différentielle (Althusser, 1965b:44sq).

38 Foucault, comme le reconnaît Canguilhem à l'opposé de Veyne, n'est pas positiviste. (Canguilhem, 1967:603). Comme le soulignait à juste titre Cl. Normand, il faut rappeler "la distinction essentielle et toujours oubliée ou méconnue des empiristes, entre l'objet réel *et* l'objet de connaissance" (Normand, 1976:158).

39 Qu'Althusser relie à la reproduction: Althusser, 1976:67sq; Guillaume, 1976:99sq; Chevalier, Désérat, Horde, 1975:33sq.

La causalité, c'est l'intervention ou le fonctionnement d'un tout qui détermine les éléments; elle est structurale comme "système" d'effets-rapports qui sont repérables dans et par des configurations concrètes (Althusser, 1965c:57;1965b:81); problématique oblige, voilà encore une philosophie de la *relation*. Le tout est le concept de l'unité de ses éléments, une matrice complexe sans homogénéité et - comme déjà chez Kant dans la troisième *Critique* - fonctionnant à niveaux différentiels, et où les éléments sont irréductibles les uns aux autres. Althusser va parler d'unité différentielle, proche en cela du système chez Kant, où réside l'hétérogénéité des conditionnements, des contradictions et leurs solutions (Althusser, 1965a:201sq).

Si nous avons le droit de constituer ces histoires différentes, qui ne sont que des *histoires différentielles*⁴⁰, nous ne saurions nous contenter de *constater* [...] l'existence de temps et de rythmes différents, sans les rapporter au concept de leur différence [...] (Althusser, 1965b:125; in Montanari, Fistetti, 1976:7778; aussi, Deleuze, 1973:304-307).

Différentiel signifiera ici: neutraliser le phantasme de l'originaire (Althusser, 1965a:203) et, comme l'indique le texte cité, il y a des procès, "procès sans sujet", procès d'individuation (Deleuze, 1969:122sq;1990:153sq;1973:308,321,333), où s'exprime la "passion de la singularité" (De Certeau, 1976:44). L'humanisme est pris à revers par le procès (sens juridique) de la continuité, là où la *logique structurale* d'une époque articule la transcendantalité "nouvelle", pense le *discontinu* (Althusser, 1965b:27;1965c:55).

Toutefois, et paradoxalement - à l'instar de Lévi-Strauss - sur le plan épistémologique, Althusser va chercher à déterminer l'"invariant structural", ce qui atteint l'humanisme dans la mesure où cet invariant est ce qui porte les hommes et les femmes, comme "personnification de catégories économiques" (Marx, 1965:550). Nulle transcendance historique, non plus que biologique. Les individus sont ce qu'ils sont, en des rapports *différentiels*, objets de surdéterminations (déterminations différentielles à plusieurs

niveaux (Fossaert,1983:78sq). Le sujet existe, mais idéologiquement, parce que *interpellé* (Guillaume,1976:101)⁴¹ dans des rapports indissociables de reconnaissance (tu)-méconnaissance (je). On a certes pu accuser Althusser de théoricisme, comme si les faits parlaient d'eux-mêmes (Althusser,1965c:51), comme si l'inconscient était une chose plutôt qu'un espace (Althusser,1976:12sq) seulement déterminable théoriquement, par construction. Ainsi, la problématique générale propre à la causalité structurale consiste à "opposer", tant au positivisme qu'au subjectivisme, une "problématique" et donc un objet nouveau, une véritable question *de droit* (au sens kantien), déterminer dans sa radicalité (Marx) la prétention des discours d'époque, les renvoyer à leurs propres prémisses inavouées, "l'imaginaire en acte" (Althusser, 1965c:128). Voilà ici aussi rabrouées les anthropologies naïves, leur sommeil dogmatique, articulées sur le sujet, l'homme, la raison, l'abysse au fond⁴². Ici aussi, nous retrouvons *une théorie des champs*, la production:

La représentation formelle de la nécessité de la reproduction des conditions matérielles du procès de travail, comme essentielle à l'existence de ce procès [de production (Godelier,1984)], la matérialité *actuelle* des forces productives [...] (Althusser,1965c:145).

Une topologie de l'histoire, tel est le sens du concept de production chez Marx, "la réalité des conditions matérielles de la production" où s'insèrent les hommes comme soumis à l'effet - dans la mesure où ils s'y distribuent - de la "causalité structurale". Ce ne sont pas les rapports humains qui expliquent en dernière instance "les rapports sociaux de production", mais bien des combinaisons (Deleuze,1973:314-315,324-325) spécifiques (Althusser,1965c:149). La théorie de la "causalité structurale" est une théorie combinatoire à dominante (majeure) et surdétermination (subordonné) (Althusser,1965a:207-208,222;Deleuze,Guattari,1972:294):

41 Le sujet est "constitué par" cette interpellation. J. Seigel voit l'origine de cette conception chez B. Brecht (Seigel,1990:167). Sur les rapports d'Althusser à Brecht, Althusser,1965a:144sq.

42 On se rappellera que Kant laissait le sujet en aporie, ce que Lacoue-Labarthe et Nancy appellent son "Abîme".

La structure des rapports de production détermine des places et des *fonctions* qui sont occupées et assumées par des agents de la production, qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont "porteurs" de ces fonctions. [...] Les vrais "sujets" sont donc ces définisseurs et ces distributeurs: les rapports de production. Mais comme ce sont des "rapports", on ne saurait les penser sous la catégorie de *sujet* (Althusser, 1965c:157).

Causalité structurelle signifie *penser* les phénomènes comme "*déterminés par une structure* (régionale), elle-même déterminée par la structure (globale) du mode de production" (Althusser, 1965c:165). Un peu comme s'il était possible de parler de "causalité absente" (Althusser, 1965c:170; 1965a:210-211), Althusser va parler de "causalité métonymique" dans la mesure où la structure est immanente à ses effets; ni avant, ni extériorité non plus qu'intériorité, "la structure [...] n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments, [...] rien] en dehors de ses effets" (Althusser, 1965c:171).

5.2 Sous la représentation, un procès

Est-ce qu'on évite ainsi de tomber dans le piège du Signifiant premier? Il semble que non, comme si encore là, un théâtre se jouait de la production:

La découverte de la production sociale comme "machine" [...], irréductible au monde de la représentation objective (*Vorstellung*); mais aussitôt la réduction de la machine à la structure, l'identification de la production à une représentation structurale et théâtrale (*Darstellung*) (Deleuze, Guattari, 1972:365).

Ici, "l'opération structurale" est prise en flagrant délit de manquer à la "production"⁴³, de suggérer le rabattement sur la représentation⁴⁴. Il s'agira de découdre le concept de structure pour en faire ressortir toute la machinerie. Caractère stratégique du concept *d'histoire*:

43 Ce sera le même reproche adressé à Lacan et Lévi-Strauss.

44 Oedipe par exemple, Deleuze, Guattari, 1972:89sq.

L'écriture de l'histoire essaie de montrer comment l'historiographie est à la fois un produit *déterminé* par son lieu socio-économique de fabrication, et *déterminant*, engendreur de pratiques qu'à l'avance il articule, producteur de conduites et de hiérarchisations sociales (De Certeau, 1976:46).

Telle est, comme le souligne De Certeau, l'articulation essentielle du récit produit qu'on retrouve chez J-P. Faye (De Certeau, 1976:46). Analyser

le texte non plus sous la formalité du constatif (i.e. la description des idées ou des choses), mais du *performatif*, à la suite des recherches d'Austin ou, aujourd'hui, de Ducrot, c'est-à-dire, comme un dispositif réglant des relations sociales [...] et organisant leurs places [...] le texte est une mise en scène qui fixe des places et hiérarchise des valeurs. Il agit. (De Certeau, 1976:46).

6.0 *Le transcendantalisme et l'imaginaire social*

6.1 *Subjectivisme et objectivisme*

Revenons à la question des faits sociaux dont on sait que Sartre récuse qu'ils soient des choses. Cherchons donc à contrer le risque de retomber dans le subjectivisme : "Dans la production de leur existence, disait Marx, les hommes établissent des rapports déterminés, indépendants de leur volonté". La seule thèse qui nous convaincrat de refuser qu'il s'agisse de choses, c'est leur irréductibilité, le refus d'un certain *principe de raison* qui donne le ton à la "troisième antinomie de la *raison pure*" : sur le plan phénoménal, contingent, pas de raison d'admettre un "sans raison", un principe de causalité libre. Nous ne saurions vivre de l'illusion de la transparence: ce n'est pas par défaut que la possibilité des sciences de l'Homme se soit ouverte dans la *position* de l'inconscient, rupture avec la croyance que les faits sociaux soient *sans cause* autre que le trou laissé par le départ de Dieu⁴⁵. Les *relations* sociales ont plus de vérité que les sujets qu'elles lient. Voilà minimalement la condition de

45 Comme peut-être la place laissée au hasard (Thom, 1980b: 120,124).

toute sortie de *l'anthropo-morpho-centrisme*, une objectivité, altérité dirait Foucault, qui ne prend plus appui sur le "primat de la conscience". Le vécu n'explique pas le social qui le révèle pourtant.

Notons, comme le fait remarquer Bourdieu (1972), qu'on ne saurait pas plus se satisfaire du subjectivisme que de l'objectivisme. Le premier joue d'une constellation somme toute innocente quoique tenace, "lumières" des motivations, tendances, etc., comme si l'histoire, "la situation" était un pré-texte. Quant à l'objectivisme, il a scellé sous une nature une *essence devenue*, simplification d'une complexité non réductible⁴⁶. Loin d'être un objet bien connu, l'image de l'Homme renvoie à

de vastes déserts [qui] séparent les uns des autres les savoirs acquis. Du code génétique au corps pleinement déployé, la liaison demeure incertaine [...]. De ce fait, évitons d'extrapoler métaphoriquement des savoirs à validité locale. Le corps n'est pas une machine, le cerveau n'est pas un ordinateur. Aujourd'hui, nous sourions en relisant les pages où Marx, prisonnier de la science provisoire de son temps, abuse métaphysiquement du métabolisme ou de l'évolution. Mais, sachant que nous sommes, nous aussi, prisonnier de la science provisoire de notre temps et condamnés à la métaphore par la pente même du langage, évitons d'aggraver naïvement les périls que notre réflexion encourt de ce fait (Fossaert, 1983:61).

Le problème est d'ailleurs soulevé par Althusser et cela, à l'instar de Kant: il s'agira d'établir les rapports entre les pouvoirs du langage et la philosophie spontanée, entendons l'intégration inaperçue, et particulièrement dans les sciences de l'homme⁴⁷, où s'établit un rapport particulier entre l'expérience savante qui n'est jamais neutre mais porteuse d'intérêts (Habermas, 1976:210-215), et l'expérience du monde social, souvent "naïve" dans les "expressions langagières", même savantes (Bourdieu, 1982;1987), pour faire ressortir que dans le langage social se trouve toute une théorie pétrifiée du social, une construction du

46 C'est le sens du reproche lancé à Lévi-Strauss par Leach (Leach, 1966:169,171,;1970), Bourdieu (Bourdieu, 1972:222-223;1980b:62-69) et Sperber (Sperber, 1982:117sq).

47 Bien que le problème se pose ailleurs: Holton, 1980;1981:159-160.

monde des objets (racisme, sexisme...) qui se présente comme vision naturelle. C'est pourquoi Habermas a cherché à établir les principes unificateurs et de production des objets, *la détermination* à partir des *conditions*, du transcendantal, ce qui se constitue comme expérience: une sorte d'épistémologie politique de la connaissance⁴⁸. Il s'agit d'une exigence de "réflexion sur l'intérêt" (Habermas,1973:158); ainsi le positivisme est-il pris à parti comme "ontologie du factuel" (Habermas,1976:122), refus des pratiques.

Ce n'est pas parce que les sciences ont rompu avec le concept classique de théorie, mais au contraire parce qu'elles ne s'en sont pas suffisamment dégagées, que nous soupçonnons un lien inavoué entre connaissance et intérêt (Habermas,1976:144).

Soupçon justifié et qui nécessitait "l'épuisement du paradigme de la philosophie de la conscience" (Habermas,1987a:390): on évitera ainsi "une rechute dans la métaphysique, [...] dans l'horizon de la philosophie du sujet" (Habermas,1987a:391).

6.2 *L'imaginaire social et l'imaginaire du Social*

Nous l'avons vu plus haut, le problème de la *Causalité* soulevé par Nietzsche nous oblige à tenir compte du danger de se satisfaire trop vite: "n'importe quelle explication vaut mieux que pas d'explication du tout" (Nietzsche,1974:92), préférence pour les explications quelconques. Plutôt que le *problématique*, on aura une préférence pour les explications quelconques.

Une "idée" n'est pas efficace parce qu'elle est vraie mais parce qu'elle est tenue pour telle. L'étude des conditions de l'efficacité doit donc se déplacer en direction d'une étude de la croyance. Ce n'est pas un exil mais une aubaine (Debray, 1981:169)⁴⁹.

Ce qui est par conséquent une invitation à ne pas se laisser couler dans l'aberration que le

48 Comme Foucault, nous ne partageons pas l'idée du langage comme porteur *a priori* d'un intérêt émancipatoire, la communication (Poster,1989:359-360;Janicaud,1989:346-347).

49 L'auteur renouvelle à sa manière le problème de la croyance à partir de la notion kantienne de "schème". (Debray,1981:175sq,273sq).

bon sens est la chose la mieux partagée (Descartes):

L'autorégulation spontanée des identités collectives ne représente pas une garantie de stabilité et d'harmonie [...]. Chaque nouveau palier d'équilibre fait monter d'un cran l'escalade aux extrêmes. Il s'ensuit que l'autorégulateur du collectif n'exclut pas, au-delà d'un certain seuil, une implosion involontaire. Un principe de constance peut ainsi rejoindre un principe de nirvana, ou une procédure de conservation un désir d'extinction (Debray, 1981:444-445).

Par quoi aussi l'auteur nous ramène au seuil deleuzien, voire foucauldien, du désir et de ses investissements de pouvoir, mortels (Deleuze, Guattari, 1972:301sq), et qui exigent de sortir de la conscience, changer d'espace théorique. Criticisme oblige.

La polémique est kantienne par définition : installer des appareils de rupture, chasser les philosophies spontanées. Non, l'homme n'est pas un être raisonnable⁵⁰. Le recueillement n'est pas une façon d'atteindre le savoir. Cela, Hegel l'avait bien dit. Le minimum sur le plan épistémologique exige que tout objet de recherche ne puisse être que construit et ce, en fonction d'un modèle théorique. C'est à partir de ce modèle que la réalité prend *forme*, qu'elle doit être soumise à la problématisation. Les faits, pour reprendre la formule de Heidegger, ne se constituent qu'en fonction de critères par rapport auxquels ils sont un *aspect*. Si l'expérience du Sujet est la plus proluxe en discursivité, il y va du champ de son imaginaire. Peut-être est-ce cela qu'exprimait Hegel en disant que "c'est parce qu'il est produit par le penser que l'humain est humain, et par cela seulement" (Hegel, 1970:74). Pourtant, on le voit, il n'y a pas d'*objet pur* et *a fortiori* s'il s'agit de la figure de l'homme, de la complaisance anthropo-ethno-ego-centriste. L'intuition de Soi, voilà bien ce que Nietzsche a pourfendu en parlant du "dogme de l'immaculée perception". Il n'y a pas d'expé-

50 "[...] La folie plus que la méchanceté forme le trait saillant de notre espèce. Mais comme la folie associée à quelque linéament de méchanceté (elle est alors appelée sottise) ne doit pas être méconnue dans la physionomie morale de notre espèce, la dissimulation partielle de ses pensées, que tout homme intelligent trouve nécessaire, laisse voir ceci: tout le monde dans notre race trouve à propos d'être sur ses gardes et de ne pas se laisser voir tel qu'il est, ce qui trahit dans notre espèce le penchant à être mal intentionné à l'égard d'autrui" (Kant, 1979:169).

rience vierge, pas plus qu'à la naissance nous sommes comme une cire vierge (Fossaert,1983:60-61), une cire qui ne soit déjà entachée. Nous avons en tête l'idée même de *champ transcendantal* lorsque nous parlons d'un champ d'immanence, immanence de l'homme à la culture *et* à la nature, une synthèse conjonctive plutôt que disjonctive (nature ou culture): le corps même, rappelons-le, est produit du social (Fossaert,1983:59). Voilà donc ce qu'il convient d'appeler criticisme. Un aspect critique n'est nullement une perte, mais bien plutôt une reprise du *problématique* qui oeuvre à plus de parcimonie quant à certaines formes de notre modernité et qui pourraient bien, comme la *Raison Universelle*, être notre mythe. C'est pourtant un hégélien attentif à la représentation qui fait preuve d'occidentalo-centrisme, avatar justement de l'hégélianisme:

Symbolisme et conception symbolique du langage sont simplement des marques de l'immaturation du signifier, de l'impuissance à situer la signification ailleurs que dans un écart par rapport à la lettre [...] (Lebrun,1972:88).

N'est-ce pas là une mythologie symétrique à celle de l'utilisation du concept d'une "société sans histoire" chez Sartre? Nous attendons d'une théorie qu'elle nous offre en plus du minimum de cohérence, un plan d'organisation en perpétuelle substitution à la cohérence métaphysique, imaginaire, à ces évidences par trop partagées. Il faudrait reprendre le destin de l'*Ecole de Francfort* dans ce qu'elle a d'anticipation des événements qui ont conduit au pouvoir une horde barbare, pour voir comment son refus des évidences lui a permis de saisir un mouvement : l'*Aufklärung* était porteur du fascisme (Adorno,Horkheimer,1974a)⁵¹. Reprendre aussi la réflexion d'Habermas sur la notion d'intérêt, qui montre qu'il n'y a pas de neutralité axiologique, axiomatique, non plus que méthodologique⁵². La science

51 Petitot ne partage évidemment pas ce type de vision, lui si attentif aux propos de Deleuze sur le sens, Deleuze qui a justement repris par sa théorie du désir quelque chose de l'école de Francfort sur le fascisme. A ce sujet,Deleuze,Guattari,1980.

52 Même chez René Thom à qui se réfère Petitot pour soutenir son principe de neutralité ontologique. "La science, écrit Thom n'a aucune prétention à la normalité [...]"(Thom,1984:81). Pourtant, quelques lignes plus haut, Thom affirme que, pratiquement, la théorie peut servir à "prévoir" les émeutes dans une prison ou les catastrophes économiques" (Thom,1984:73).

procéderait d'un intérêt universel⁵³ indissociable des structures de dominance, "techniquement exploitables":

C'est seulement parce que les conditions de l'objectivité de la connaissance possible par les sciences de la nature sont anthropologiquement attachées à une structure d'action invariante que des lois en général peuvent prétendre à une validité universelle (Habermas, 1976:69)⁵⁴.

Mais l'intérêt est d'autant plus exploitable qu'il comporte une structure que Habermas appelle "quasi-transcendantale", reliée à des formes élémentaires de survie. Donc, il est impossible de dissocier la pratique théorique d'une théorie des pratiques (Bourdieu, 1980a: 113sq, 79sq, 245). Aussi, le transcendantal renvoie-t-il à la structure d'élaboration pratico-théorique (Habermas, 1976:230) qui exclut toute idée de théorie pure: le dialogue socratique est une fiction idéologique tout comme le sujet de la science, à moins de le situer ailleurs que dans le cogito (Lacan, 1966:229sq): pas de discours qui ne renvoie à "une signification politique [...] la théorie et l'ordre d'un discours formateur de la volonté" (Habermas, 1974:45)⁵⁵. Voilà un langage qui n'est pas loin de rappeler celui de Foucault.

Le transcendantalisme doit chercher à *montrer* en même temps qu'à nous *défaire* de l'occultation sous la représentation-conscience, occultation tant du sujet réel que des hommes réels, de ce qui les déborde aussi, les menace (les micro-fascismes, Deleuze) dans des affrontements qui ne trouvent pas leur source dans la conscience, la transparence ou l'autonomie du sujet, non plus que dans la genèse sartrienne de la violence où il faut multiplier les médiations, leurs vitesses (les tourniquets dans le *Saint-Genet*) plutôt que

53 Ce qui peut être discutable, *a fortiori* s'il est dit émancipatoire. "Inséparable du contexte objectif du processus de vie" (Habermas, 1976:170). Et les entreprises de Mort? A ce sujet, Adorno, Horkheimer, 1974a:81sq, 89.

54 Un intérêt majeur de la critique habermassienne réside dans l'opposition au positivisme; on portera l'attention non pas sur les critères de validation, la science épistémologique comme juge et arbitre, mais sur les contextes, la constitution de ce que Holton appelle les *themata*, etc. Bref, toute science est de quelque façon normative. A ce sujet, Habermas, 1974:28, 46.

55 Il n'est encore ici pas question de discuter des divergences. Notre propos exclut ce qui demanderait plus qu'une thèse.

d'accepter de changer de régime. Le sujet est pourtant bien réel, non pas *un* comme dans le cartésianisme, mais *pluriel* et soumis au régime de l'Autre:

Le travail secret de l'inconscient et de l'idéologie doit nous rendre modestes: notre "psyché" et notre société ne se livrent pas à nous et l'évidente unité de notre vie humaine-sociale vaut ce que valent les évidences conscientes (Fossaert, 1983:77)⁵⁶.

Il est structuré⁵⁷, identifié, dissous, mais pas dans un universel générique (éthologiste ou autre) non plus que dans l'infini de l'Autre: retour de Dieu dans la phénoménologie de Levinas; ou le hasard, la liberté comme retour théologique (Thom, 1980b; Petitot, 1982:136). Plutôt une origine brisée, clivée dès le départ. Voilà l'exigence de penser la multiplicité, le malaise de l'humanisme:

Tous ceux là, je comprends bien leur malaise. Ils ont eu sans doute assez de mal à reconnaître que leur histoire, leur économie, leurs pratiques sociales, la langue qu'ils parlent, la mythologie de leurs ancêtres, les fables même qu'on leur racontait dans leur enfance, obéissent à des règles qui ne sont pas toutes données à leur conscience; ils ne souhaitaient guère qu'on les dépossède, en outre et par surcroît, de ce discours où ils veulent pouvoir dire immédiatement, sans distance, ce qu'ils pensent, croient ou imaginent; ils préfèrent nier [...] (Foucault, 1968a:873; 1977:20-21).

6.2.1 L'autre régime ou le régime de l'autre

Il y a peu de temps encore, l'humanisme imposait le règne du semblable, du même, de l'homme générique (dont Sartre, avons-nous dit, constitue le plus bel achèvement), comme nature ou Eidétique, contre-nature (Descartes). Voilà tout autant de tentatives

56 "La loi symbolique est inscrite dans le sujet par une empreinte ineffaçable, et elle n'a nul besoin d'être activée "de l'extérieur". Donc, dans le fonctionnement psychique de tout sujet, le législateur est un imposteur, il n'a d'efficacité qu'en usurpant le nom ou la qualité du Père ou de tout autre fixateur psychique de la loi..." (Fossaert, 1983:73).

57 Ce qui n'implique aucune conception ultra-déterministe, comme le fera remarquer Benoist, 1980:122sq.

d'assimilation, d'identification, de prétentions à connaître (parce que soi-même homme) pour rendre semblable. Autre temps, autre épistémè sans doute, l'anti-humanisme se présente comme contre-coup ouvrant à un autre champ, à une sorte de nature ouverte au problématique. C'est en ce sens que Canguilhem rappelait contre les inductions spontanées, que l'invention de la machine à coudre avait été possible seulement à partir du moment où on avait cessé d'imiter le geste des femmes qui cousent, tout comme l'invention de l'avion ne procédait nullement de l'imitation du vol de l'oiseau. Le mimétisme en ce domaine est effet de miroir, un miroir qu'il a fallu faire éclater, sous peine, comme Narcisse, d'y perdre son souffle. Et ce ne furent sept ans de malheur que pour ceux et celles qui s'y étaient accrochés.

A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexions gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique, c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux (Foucault, 1966a:353-354).

Si nous pensons que doit être dépassé le vieux dualisme nature-culture, soft et hard science, c'est qu'il nous semble qu'il faut aller vers une déconnexion véritable de la représentation homme⁵⁸, *a fortiori* s'il est gardien de l'intériorité et protecteur de la réification d'un pour-soi, bref si cela doit servir à une réitération de la *substance cartésienne*. Théoriquement, il nous semble préférable de tenir compte, de s'attarder à ce que les hommes livrent inconsciemment, aux étalages (symptomatologie) offerts par le langage (Normand, 1975:39), à tous les attributs qu'il faut bien situer chez les hommes. Mais situer ne veut pas dire centrer, bien au contraire comme le montre la théorie de l'inconscient structural chez Lévi-Strauss (Greimas, 1970:112-

58 C'est ce que cherche Jacob à la fin de son magnifique ouvrage, *La logique du vivant*, sa théorie de *l'intégron*. Aussi, sur cette question, Jakobson, 1974:63-69.

115,117sq,279).

6.2.2 *L'anthropologie renouvelée*

Toute cette problématique n'interdit en rien un regard sur les perspectives éthiques, politiques ou autres, bien au contraire. Il s'agit bel et bien d'une mise en perspective de l'absence de perspectives, tant et aussi longtemps que la croyance se donne *Dieu* ou l'*Homme*. Nous préférons parler d'insertion structurelle des perspectives, ce qui signifie la *détermination* du champ de possibilités où elles s'insèrent, et à rebours, la *détermination* où elles se sont constituées nécessairement. Telle est l'exigence de défiguration des figures anthropologiques Homme-Dieu, sujets par excellence. Alors? Incrire le sujet dans l'altérité radicale, un regard autre:

Il y a donc une équivoque en trop pour la voix, par rapport à la voix: une équivoque qui clôt l'équivocité et rend le langage mûr pour quelque chose d'autre. Ce quelque chose d'autre, c'est ce qui vient de l'*autre* surface, déssexualisée, de la surface métaphysique, quand nous composons un verbe unique au pur infinitif [...]. Ce quelque chose d'autre, c'est la révélation de l'univoque, l'avènement de l'Univocité, c'est-à-dire l'Événement qui communique l'univocité de l'être au langage (Deleuze, 1969:289).

Mais ce n'est pas là faire de l'Être la question première. Le rôle est attribué plutôt à un panthéisme nouveau, le désir. De fait, Heidegger et Foucault-Deleuze représentent en quelque sorte deux manières de dépassement du kantisme⁵⁹. Tous deux réfèrent le transcendantal à un horizon *non subjectif*, non plus à l'unité de l'esprit. L'Être pour le premier, sa co-appartenance au langage; le langage en lui-même, anonyme et inconscient, sans référence ontologique si ce n'est une ontologie du désir chez Deleuze. Nous ne nous prononcerons pas sur Heidegger, cela dépasse nos possibilités actuelles. Mais nous situons les auteurs que nous traitons dans le champ de la pensée kantienne, en ce qu'elle a d'anonyme, en ce qu'elle dépasse les

visées mêmes du philosophe de Koenigsberg, comme sujet de sa pensée. La *lecture symptomale* ne dépossède pas le sujet de sa pensée mais l'inscrit dans le champ d'où elle procède (procès).

Nouvelle anthropologie philosophique sans le visage de l'homme? Peut-être. Et peut-être même une nouvelle métaphysique. A condition toutefois de savoir se situer dans l'imaginaire (Petitot, 1978d:57), qui n'est pas le catalogue de l'illusion, mais le berceau de notre rapport à soi et à l'Autre. Foisonnement, l'homme ne se constitue pas à partir d'une substance ou d'une nature unique (Fossaert, 1983:70-73; Deleuze, Guattari, 1972:22sq) qui déploierait ses particularités; il ne s'agira pas non plus d'un choix originel⁶⁰. Voilà plutôt l'émergence d'une constellation complexe de relations. Il ne s'agira pas plus de le considérer comme épiphénomène que comme centre d'un monde, mais plutôt en tant que sujet de procès toujours-déjà surdéterminés (Kristeva, 1983:232sq; 1974:179sq); l'homme a perdu ses attributs pour se constituer dans un lieu d'attribution. Membre d'une nature qu'il a cru maîtriser (Adorno, Horkheimer, 1974a:42-43) et qui risque de le perdre maintenant, il n'en garde pas moins sa spécificité contre tout regard éthologiste, anthropomorphisme plus ou moins radical (Wilson, 1979)⁶¹. La mort de l'homme ne signifie pas autre chose que penser l'étalement d'un champ structurel, ici le langage, l'objectivité différentielle qui ordonne (Jakobson, 1974:68) les occurrences individuelles par la production de champs énonciatifs, discursifs⁶² (ordre du désir...). Mais ce champ ne peut, dans son universalité, dépendre d'une assomption singulière, non plus que d'une praxis

60 Le Dieu dans le créationnisme est ici symétrique au pour-soi chez Sartre.

61 Sur le contre-sens de la sociobiologie, Tort, 1984. Davis, 1981. L'oeuvre de H. Laborit est une critique de la sociobiologie ainsi que celle de A. Jacquard, bien que ce dernier représente la version humaniste de la biologie humaine.

62 Particulièrement depuis le *cercle de Prague*, et même chez Nietzsche auparavant, le langage n'est pas l'exposé de ce qui est posé, représentant du repéré: "L'élaboration, la reconnaissance ou la constitution subjective et intersubjective d'un sens, d'une vérité, mais l'épreuve du déploiement ou de la non identité. Il n'est pas la conquête, même toujours inachevée, de la transparence mais l'épreuve de l'opacité [...] le sensible n'est pas sensation: il est l'étrangeté de la phénoménalité, non l'aliénation, comme extériorisation, d'un intérieur" (Collin, 1971:117).

collective. S'il est *production*, il faut qu'il soit structure⁶³. *Situer* donc le sujet *dans* le discours (Foucault), *dans* l'histoire (Althusser). Le discours est infini, l'homme fini. Le langage ne saurait être conçu comme l'instrument d'une pensée, plus ou moins adéquat... ce qui est une règle de la pensée représentative où le sujet fondateur trône et vit une expérience qui renvoie toujours à de l'originaire (sens de l'être ou sens de soi) dans le langage comme universelle médiation. C'est ce à quoi il a bien fallu opposer la discontinuité (Foucault, 1966a:8-16; Deleuze, Guattari, 1980:134; Petitot, 1983a:117-123), le champ pratique où le sujet est déjà inséré dans un monde toujours spécifique et porteur de significations, mais qui ne se donne pas au dévoilement ou à la reconnaissance, mais plutôt dans l'extériorité sans originaire.

6.2.3 *L'ordre signifiant*

Voilà le renversement de l'ordre du Signifiant:

Du centre de signifiante, du Signifiant en personne, il y a peu à dire, car il est pure abstraction non moins que principe pur, c'est-à-dire rien (Deleuze, Guattari, 1980:144)⁶⁴.

Nul primat de l'individu, mais indissolubilité d'un Abstrait singulier et d'un Concret collectif (Deleuze, Guattari, 1980:127).

L'on ne peut attacher aucun privilège particulier à la forme ou au régime du "signifiant". Si l'on appelle sémiologie la sémiotique signifiante, la sémiologie n'est qu'un régime de signes parmi d'autres, et pas le plus important. D'où la nécessité de revenir à une pragmatique, où jamais le langage n'a d'universalité en lui-même, ni de formalisation suffisante, ni de sémiologie ou de métalangage généraux [...]. Le signifiant, c'est le signe qui redonde avec le signe [...]. On est

63 C'est la réponse de Lévi-Strauss à l'objection de Piaget comme nous l'avons vu plus haut. Structure, rappelons-le, n'est pas l'inerte place occupée par.... Petitot, 1983a:144sq.

64 "En vérité, signifiante et interprétable sont les deux maladies de la terre ou de la peau, c'est-à-dire de l'homme, la névrose de base" (Deleuze, Guattari, 1980:144). *L'Anti-Oedipe* est la théorie de cette névrosation, l'ordre faussement thérapeutique du signifiant-Oedipe comme logique de l'enfermement. (Deleuze, Guattari, 1972:108, 134, 200).

dans la situation décrite par Lévi-Strauss : le monde a commencé par signifier avant qu'on sache ce qu'il signifiait, le signifié est donné sans être pour autant connu (Deleuze, Guattari, 1980:140-141; aussi, Lévi-Strauss, 1950:48-49).

C'est là une conception pragmatique (Foucault, 1976b:72,77,78; 1968a:871sq; De Certeau, 1976:46-47) que confirmeront Foucault et Deleuze:

Je crois que ce à quoi on doit se référer ce n'est pas au grand modèle de la langue et des signes, mais de la guerre et de la bataille (Deleuze, Guattari, 1980:434-527). L'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse; elle n'est pas langagière. Relation de pouvoir, non relation de sens (Foucault, 1977:19).

Et si le discours ne peut plus être considéré comme l'inscription de la subjectivité au Sens du Monde, c'est parce qu'il est *espace*, disposition pour un sujet dans la trame des pouvoirs, donc non plus l'articulation ésotérique d'une subjectivité consciente, mais l'extériorité propre d'un champ pratique:

Champ de régularité pour diverses positions de subjectivité. Le discours, ainsi conçu, n'est pas la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et qui le dit: c'est au contraire un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même. Il est un espace d'extériorité où se déploie un réseau d'emplacements distincts (Foucault, 1969a:74)⁶⁵.

L'espace a remplacé la temporalité de la conscience. Et si n'importe qui parle, ce n'est pas de n'importe quel lieu, ni a propos de n'importe quoi: il y a un "ordre du discours" où s'intègrent des sujets, des discours déjà constitués pour des sujets qui auront à répondre à des conditions pour en être porteurs⁶⁶. Voilà une autre temporalité que celle subjective d'une conscience, la relativité de l'espace (notamment

65 Ce qui rappelle le prononcé d'un écrivain français contemporain, Yves Navarre, sur le théâtre de sa vie où les places étaient toutes déjà assignées, qui le menaient, sans choix, à la littérature. "On ne choisit pas d'écrire un roman, il nous vient". Conférence à l'université Laval, Printemps 1989.

66 Théorie des stratégies et des clivages multiples chez Bourdieu, une topologie différentielle (Bourdieu, 1979).

chez Braudel et Lévi-Strauss) qui constitue une histoire propre⁶⁷. Un agencement implique de sacrifier les catégories anthropologiques qui nous ont fait voir le monde à partir de structures qui y renvoyaient pourtant.

Qu'est-ce qu'un agencement? C'est une multiplicité qui comporte beaucoup de termes hétérogènes, et qui établit des liaisons, des relations entre eux, à travers les âges, des sexes, des règnes, des natures différentes. Aussi la seule unité de l'agencement est de co-fonctionnement : c'est une symbiose, une "sympathie". Un animal se définit moins par son genre ou son espèce⁶⁸, ses organes et ses fonctions, que par les agencements dans lesquels il entre (Deleuze, Parnet, 1977:84sq).

Dans le code génétique comme dans les codes sociaux, ce qu'on appelle chaîne signifiante est un jargon plus qu'un langage, fait d'éléments non signifiants qui ne prennent un sens ou un effet de signification que dans les grands ensembles qu'ils forment par tirage enchaîné, dépendance partielle et superposition de relais. Il ne s'agit pas de biologiser l'histoire humaine, ni d'anthropologiser l'histoire naturelle, mais de montrer la commune participation des machines sociales *et* des machines organiques aux machines désirantes (Deleuze, Guattari, 1972:343-344).

Il s'agira *a fortiori* de sortir du rapport à l'Auteur : tel est le sens de la théorie des positions (Foucault, Althusser). C'est aussi le sens de la Mort de l'homme, de la théorie des événements, de ce qui affecte les concepts, et du fait qu'il faille passer d'une dialectique des consciences à une dialectique des concepts. Il nous semble qu'il faille "substituer (comme l'exigeait vingt ans à l'avance Jean Cavaillès) au primat de la conscience vécue ou réfléchie le primat du concept, du système ou de la structure"

67 Ainsi l'écaillage de l'espace par les communications modernes, société mondiale de l'instantané. Le temps de la subjectivité est transformé. Le téléphone et la carte postale ont changé les dimensions mêmes de nos déplacements. Autre temporalité, autre subjectivité parce que autre spatialité. Chez Kant, l'exposition du temps se fait sur la base de l'exposition de l'espace.

68 Logique des affects, "il y a plus de différences entre un cheval de course et un cheval de labour qu'entre un cheval de labour et un boeuf" (Deleuze, Guattari, 1980:314).

(Canguilhem,1967:617)⁶⁹. C'est aussi affirmer la nécessité de tenir compte non des prémisses subjectives, fussent-elles pré-réflexives, mais des modalités énonciatives, du *là* où se mettent en jeu les rapports de constitution. Le sujet de l'énoncé n'est pas le moi subjectivisé, mais cette *place vide* (Deleuze,1973;Deleuze,Guattari,1980: 140sq;Petitot,1983a:111sq) et déterminée dans le discours, où se renvoient une multitude d'énoncés en relation avec ce qui n'est pas discursif:

Faire apparaître dans sa pureté l'espace où se déploient les événements discursifs, ce n'est pas entreprendre de le rétablir dans un isolement que rien ne saurait surmonter; ce n'est pas le refermer sur lui-même; c'est se rendre libre pour décrire en lui et hors de lui des jeux de relations (Foucault,1969a:41).

Nous entendons bien ici que le champ est *pratique*, qu'il constitue une configuration qui définit l'espace, la case vide *pour* les sujets. Il n'y a donc pas de sujet-Dieu, mais des *agencements collectifs d'énonciation* (Deleuze,Guattari,1980:101-102), ce qui ne veut pas dire, rappelons-le, *Mort du Sujet*, mais plutôt son décentrement. Il s'agira alors de "définir les positions et les fonctions que le sujet pouvait occuper dans la diversité des discours" (Foucault,1969a:261).

6.3 *Le transcendantalisme renouvelé*

Nous croyons que de ne plus penser dans le champ de la représentation, c'est, paradoxalement depuis Kant⁷⁰, prendre en compte l'obscurité - l'altérité d'une certaine façon - du

69 Plus de vingt ans auparavant, Canguilhem, dans ce texte si dense, répond aux vertueux de l'humanisme, tels Ferry et Renaut qui peuvent encore soutenir, après les simplicités des *nouveaux philosophes*, que "l'anti-humanisme de la pensée 68 ouvre sur la "barbarie" détruisant "toute possibilité d'un véritable dialogue" (Ferry,Renault,1988:195): "Fusillé par les Allemands pour faits de résistance, Cavaillès, qui se disait spinoziste et ne croyait pas à l'histoire au sens existentiel, a réfuté d'avance, par l'action qu'il a conduite en se sentant mené, par sa participation à l'histoire tragiquement vécue jusqu'à la mort, l'argument de ceux qui cherchent à discréditer ce qu'ils appellent le structuralisme en le condamnant à engendrer, entre autres méfaits, la passivité devant l'accompli" (Canguilhem,1967:617).

70 Paradoxe relevé par Kant lui-même à la mesure de l'impossible *Raison pure*. C'est là tout le thème de la *Dialectique transcendantale*, mais aussi le sens de la réponse à la question "Qu'est-ce que les Lumières?" :il y a un voir trop clair qui est l'obscurité même des Lumières.

langage:

C'est alors qu'il [l'homme] apparaît dans sa limite, celle-là que lui impose son rapport à un langage qui n'est plus un support transparent⁷¹ mais tissu serré, avec toute son histoire obscure. En l'absence d'un champ de lumière qui éclaire directement la structure des objets et du monde, le sujet de la connaissance [...] est pris dans la trame du langage (Dreyfus, Rabinow, 1984:44).

C'est cette trame qui nous est apparue chez Kant, comme condition constitutive du travail sémantique propre à la topologie de la raison dans la *Dialectique transcendantale*. Il faudrait peut-être faire jouer Kant contre la *phénoménologie* de Hegel en ce que celle-ci totalise, en une conscience "se révélant à elle-même comme esprit", la totalité du domaine empirique (Foucault, 1966a:261)⁷². D'ailleurs, il est à se demander si la phénoménologie husserlienne ne restera pas enfermée dans cette enclave malgré sa prétention de restaurer le transcendantal formel comme fondement de l'empiricité et ainsi sortir de la Représentation (Fink, 1974:26sq; Levinas, 1982d:126sq), si la phénoménologie ne fait pas que répéter le projet anthropologique (morphique-centrique), reproduire "le doublet empirico-transcendantal"⁷³. Nous réaffirmons que notre modernité demeure indissociable de l'horizon problématique déterminé par le criticisme kantien, le problème des bornes, des limites, bref, l'articulation de notre langage et de l'être, de ce qui déborde l'anthropologie silencieuse définie par Foucault et ouvre à un autre espace de l'homme, à son décentrement. Voilà, nous semble-t-il, ce qu'est l'aporie silencieuse qui parcourt l'oeuvre *critique* et se dessine peut-être dans les ouvrages *pré-critiques*. Aussi, nous ne nous refuserons pas à donner un caractère anthropologique à

71 Dont nous avons vu chez Sartre qu'il demeure, malgré des jeux d'obscurités.

72 Malgré la désobjectivation opérée par la *Grande Logique* (Lebrun, 1972:325sq) il n'en demeure pas moins une synthèse déjà annoncée par le mouvement même de la dialectique vers *l'esprit*. N'est-il pas dit que "le négatif, c'est ce long chemin du positif qui mène vers l'absolu"?

73 "Il n'est sans doute pas possible de donner valeur transcendantale aux contenus empiriques ni de les déplacer du côté d'une subjectivité constituante, sans donner lieu, au moins silencieusement, à une anthropologie, c'est-à-dire à un mode de pensée où les limites de droit de la connaissance(...) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telle qu'elles se donnent précisément dans ce même savoir empirique" (Foucault, 1966a:261).

la pensée kantienne, au contraire. D'ailleurs les trois questions qui orientent le parcours de l'*Anthropologie*, comme un espace, organisent ce qui échappe à toute prise: "Qu'est-ce que l'homme?", non pas parce que celui-ci serait, par quelque nouménisme, insaisissable, mais bien plutôt parce qu'il est ouvert à des parcours, ce que nous avons, avec Foucault, appelé "fragmentation". L'anthropologie en question n'a rien d'anthropomorphique ni non plus d'anthropocentrique. Son combat contre l'historicisme en fait foi, et nous ouvre à l'idée lévi-straussienne qu'il n'y a pas d'enfance de l'humanité, de proto-histoire, que fait défaut l'originaire où saisir notre essence. Ce qui importe, c'est de savoir si l'on définit le transcendantal du côté de la subjectivité, de l'objectivité ou comme constituante structurelle, comme principe de relation.

En tout cas, Kant a assumé le fait que l'homme est pris dans la trame du langage, impliqué dans ses rapports au Monde:

L'homme est totalement impliqué dans sa relation aux objets qu'il s'efforce de connaître, relation qui, du reste, obscurcit la perception qu'il en a : "tous ces contenus que son savoir lui révèle extérieurs à lui et plus vieux que sa naissance, anticipent sur lui, le surplombent de toute solidité et le traversent comme s'il n'était rien de plus qu'un objet de nature" [...]. La finitude de l'homme s'annonce - et d'une manière impérieuse - dans la positivité du savoir (Foucault in Dreyfus, Rabinow, 1984:49).

Voilà la finitude dont Kant a tiré parti (Foucault in Dreyfus, Rabinow, 1984:50): on ne considérera plus le langage comme représentation, mais l'attention est portée à la fonction même de représentation. Cela nous permet de dire que Kant ne se situe pas à l'intérieur d'une théorie de la représentation, mais qu'il interroge plutôt comment les choses sont données à la représentation. Il s'agit d'un problème de fondement et de légitimité: ce que nous avons analysé sous le thème de la *re-prise* de l'ontologie classique. Et comme l'exprimeront Dreyfus et Rabinow, ce qui est en cause, c'est moins la vérité du contenu, l'être de ce qui est représenté, que la possibilité du rapport de représentation où l'être représenté se constitue, là justement où se joue la fêlure dans le Cogito, l'abysse même qui parcourt son infra-structure, l'*illusion naturelle*. Bref, nous trouvons là tout le contraire de

la clarté cartésienne (Sfez, 1988:26-28) à laquelle il a bien fallu opposer la "clarté de l'exposition" (Kant,1971). Rappelons que la délimitation du vrai chez Kant est indissociable de l'ouverture à une anthropologie qui est interdiction de clôture, la constitution de la philosophie comme *problématique*⁷⁴, là où à propos du langage, se pose la question de l'alternative homme-langage:

C'est peut-être là que s'enracine le choix philosophique le plus important de notre époque. Choix qui ne peut se faire que dans l'épreuve même d'une réflexion future. Car rien ne peut nous dire à l'avance de quel côté la voie est ouverte. La seule chose que nous sachions pour l'instant en toute certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre (Foucault,1966a:350).

6.3.1 *L'aporie kantienne*

Nous définirons notre différence avec Foucault au sujet de Kant, en ceci que nous posons la naissance de l'anthropologie (Foucault,1966a:353-354) chez le philosophe de Königsberg comme constitution paradoxale⁷⁵, et que la véritable *aporie* du criticisme nous semble reposer sur l'alternative Homme-Langage. Mais il s'agit d'une *aporie*, nullement d'une impasse. Essayons maintenant de mesurer brièvement ce qui sépare Kant des théories du *champ transcendantal sans sujet*.

Même si nous retrouvons chez Kant une conception normative, notamment avec la

74 Ce pourquoi le positivisme est mal venu de s'inspirer du criticisme, oblitérant par là l'articulation propre aux *problèmes* posés par les Idées et, *a fortiori*, l'abîme constitué pour le *Sujet* par la théorie des antinomies.

75 L'impossibilité de clore le système, ainsi que nous l'avons vu, ouvre à des surdéterminations de la Raison, à son impossible achèvement qui est résolu en *problématique*; il faut aussi prendre en compte le langage conçu non comme instrument (Jacob,1990:28), mais, anticipant quelque peu la coupure saussurienne, comme venant par en arrière (théorie des Idées), d'où l'exigence *critique* des réglages sémantiques issus de la topologie (*pour nous*): non plus " tout a une raison", mais, "tout contingent, en tant que phénomène [...]".

question de la *constitution catégoriale* de la nature, il nous semble qu'il rejoint malgré cela les axes critiques de notre modernité où nous ne parlerons pas de "mort du Sujet", mais d'un sujet qui s'enclôt dans une démarche rigoureuse qui le lie à l'objet, là où précisément, à défaut du plan moral, il s'épuise. En ce sens, le sujet transcendantal demeure un point insaisissable par où pourtant l'architecte (Payot, 1982:131sq) se tient, mais en suspens. Le règne de l'aporie s'est substitué au règne des *lumières naturelles*.

Nous avons montré que l'ontologie, déterminée comme onto-théologie, est évacuée, non pas *en soi*, mais en tant que discours rationnel de la réalité, démarche effectuée par l'anthropologie philosophique qui fonde la validité du discours sur ce qui est "pour nous" comme sur le Monde... (pensée). L'empiricité n'est plus suspendue à l'être, mais aux modalités du concept. Quant au "monde", il perd sa fondation ontologique pour devenir le fantôme de l'idée, une *visée ontologique* : le transcendantal est le seul "horizon" de la finitude, champ transmué récemment de transcendantal subjectif (bien que subjectivité objective problématiquement) à transcendantal anonyme, pluriel; d'acte de synthèse unique à complexe de forces (Freud, Marx, Nietzsche: Assoun, 1989:731sq) qui se nouent ou se dénouent en ce qu'on appelle l'homme. Aussi, l'anthropologie ouvre, dès son apparition, à une perspective objectivante, celle des sciences de l'homme, champ de forces (travail, désir...) où se joue le jeu du monde, non plus le Monde, mais l'immanence où distinguer intérieur-extérieur, sujet-objet, devient inutile. Le monde est sujet, le sujet est monde, la subjectivité s'y efface comme sujet pour se relever comme singularité (Deleuze, 1969:127-128; 1990:207). Le sujet est fonction du monde. Bien sûr, on peut associer le criticisme à l'"auto-production du sujet philosophique": l'unité de la conscience est réalisée par l'aperception transcendantale (Kant, 1971:120A); mais plus profondément, il nous faut tenir compte du fait que l'apparence transcendantale est constitutive de l'unité de la conscience. Nous avons vu qu'il y apparaît comme un statut écartelé de l'ego entre l'*ordre phénoménal* des déterminations effectives et l'*unité effective, nouménale* et *anonyme*, entre le moi phénoménal du sens interne et l'unité du sujet,

un sujet imprésentable, en quelque sorte un moi anonyme, point=X et obscure. Ce point aveugle que *ni* le sujet de la moralité en tant que "personne" (Kant,1971: 539sq;1985b:802-803), qui n'est l'objet d'aucun savoir mais seulement de la volonté - *ni* le moi du jugement réfléchissant, nous découvrant un sens commun ante-prédicatif (Kant,1985c:1001-1002;Philonenko,1972:191-192,193sq), ne sont en mesure de répondre à la question de savoir: de quel "droit" (Lyotard,1985:209-210,214-225;1983:194-195) le penseur peut s'ériger en instance juridique sinon parce qu'il y a du sens toujours-déjà constitué. D'une part, le monde comme ensemble de phénomènes *constitué* (Petitot,1985:62sq), n'est jamais totalisable et cela, dans la mesure où il se confond avec la synthèse qui l'engendre (antinomies mathématiques); ainsi, la temporalité du cogito nous interdit de le penser comme *zugleich*. D'autre part, il est impossible de déterminer quelque chose sans se référer à un ensemble où toutes les réalités sont réunies: de même, écrit Kant, qu'il n'y a de contenu pour la sensibilité que par rapport à l'espace, la pensée d'un possible distinct suppose la prédonation de tous ce dernier. Voilà qu'il y a comme extériorisation de l'infini et une tentative pour la finitude de sortir de son champ, ce qui n'est pas l'aveu d'un manque, mais l'issue du paradoxe de l'infini qui, comme "position absolue", se transforme "pour nous" en non-chose. L'*ego cogito*, comme être fini, demeure trop lié à sa propre limitation pour juger de l'illusion. Voilà la nécessité de distinguer *bornes* et *limites*, la conjugaison en une *subjectivité structurale*. La connaissance du rapport à l'infini est en même temps savoir qu'on ne peut formuler ce rapport qu'en le faussant. Jusqu'à Kant comme le montre Beaufret, la finitude implique impuissance, bornage, alors que Kant la détermine comme un *laisser-ouvrir*⁷⁶ à ce qu'elle limite, l'Autre. Il y a positivité de la limite en ce qu'elle est "position".

Le transcendantal devient fonction de ce qui sous la Représentation était dévolu au

76 Voilà pourquoi on a pu dire que Kant constituait non pas une philosophie de la poésie, mais le philosophe des poètes (Lacoue-Labarthe,Nancy,1984). Voilà aussi qu'on a pu dire que le criticisme oeuvrait vers l'esthétique. D'ailleurs, n'est-ce pas dans la poésie, ce "langage fondamental" (Jacob,1990:26), que se révèle l'Autre de la conscience (Kristeva,1974), l'impensé du discours?

Sujet. Dorénavant, le sujet est comme parlé, ce que Foucault subsumera comme relevant des "contre-sciences" (Foucault, 1966a:391). Il nous semble toutefois que ce qui est apparu comme l'éclatement du Sujet, de sujet transcendantal en champ transcendantal, ne doit pas effacer le travail d'élaboration, au sens freudien, opéré sur le sujet par le transcendantalisme kantien. Si, chez Kant, se constitue en effet la naissance de l'homme, il faut tenir compte qu'il a aussi donné l'impulsion à écrire son acte de décès, si l'on accepte la lecture deleuzienne, foucauldienne de la Mort de Dieu chez Nietzsche (Deleuze, 1986:138-141), et si l'on admet que Kant a ouvert au mouvement qui aboutit à la Mort de Dieu, malgré qu'il n'ait pas suivi jusqu'au bout cette mort, par sa morale, qui est toutefois aporétique. Nous avons montré déjà l'importance essentielle de l'*analogisme*. Ainsi, le Beau apparaît comme le point où se rencontrent finitude humaine et infini divin, comme représentation de la loi morale (Kant, 1985c: 998-999, 1013sq), mais sous la règle de l'analogie, là où Kant se confronte (Lebrun, 1970:220sq) avec les *Regulae*, en ce n.2 du §90 de la troisième *Critique* (Kant, 1985c:1273-1275), où il récuse l'ordre cartésien (les animaux machines), le refus cartésien de l'analogie dans la mesure où l'égocité donnerait accès à l'Universel et pour qui le point de vue qualitatif est insignifiant⁷⁷.

Nous savons que dès la *Théorie du ciel* (1755), le Dieu kantien n'est pas une source de cohérence, mais une véritable "Gestalt": penser les lois. Un pas de plus avec la

77 Chez Descartes, trois thèses fondamentales permettent de parler d'un savoir: l'inséparabilité de la pensée et de l'être de ce qui pense; l'inséparabilité de la représentation de Dieu et de son existence; et enfin, la conscience immédiate du sensible. En fait, le savoir cartésien n'est pas un véritable savoir, dans la mesure où en lui, on relève l'ensemble des défauts de la position naïve de la pensée par rapport à l'objectivité, la Représentation. Si en effet la pensée cartésienne s'autorise à affirmer, comme nous l'avons vu, que du connaître à l'être la conséquence est bonne (c'est l'expérience du cogito), c'est qu'elle emprunte à la "sphère de la représentation" les objets dont elle fait des idées innées (par exemple l'âme et Dieu), dans son travail d'explicitation; comme si l'être de l'infini et l'infinité de l'être n'étaient pas l'un par rapport à l'autre dans une relation circulaire.

Bref, chez Descartes, ces trois résultats apparaissent pour ces raisons indémontrés et indémontrables. Et l'indémontrabilité de ces présuppositions est précisément ce qui interdit à un prétendu savoir du cartésianisme de s'absoudre de son commencement. Son symbole en est, non la circonférence qui revient sur elle-même, mais un arbre dont, au reste, les racines métaphysiques plongent dans un sol inconnu et insondable, quoique dénié.

première *Critique*, Dieu est Idée, et non plus l'épaisseur du Monde comprise comme totalité absolue des phénomènes. Kant a opéré un "déplacement" du sujet philosophique en une double médiation opérant une théorie de la phénoménalité. L'ego est dans l'expérience et constitutif. L'exploration (*métaphore archéologique*) critique est certes indissociable d'une ontologie, l'exigence d'une détermination de la finitude qui fonde en raison ce qui l'excède. Et si l'homme se voit dans l'obligation de fonder en positivités toutes les formes qui lui révèlent cette finitude, cette répétition de l'empirique par le transcendantal (Foucault) ne se résume nullement en un recul de l'origine. C'est là justement que nous rencontrons l'"abîme du sujet" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978), l'*aporie*. Il faut se rappeler en effet que le cogito kantien est une forme vide, sujet imprésentable à lui-même, là où il y a "éradication de tout substantialisme" (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:43), comme une invitation à penser dans le "vide de l'homme" comme l'écrira, près de deux siècles plus tard, Foucault. Le sujet kantien est "réduit" à une fonction et plus encore, la possibilité même de connaître ses limites *a priori* implique un sujet *problématique*, "exténué", dont le dernier souffle consiste en une promotion du sujet moral⁷⁸. Le décor ressemble curieusement au récent repli philosophique du discours sur l'éthique, comme si la blessure ontologique, le dédale épistémologique, célébraient, après les morts de Dieu et de l'Homme, la mort de la philosophie.

Si le sujet kantien est sujet de la liberté, il n'est pas sujet du savoir, mais de la croyance. La trop fameuse phrase de la seconde préface de la *Critique de la raison pure* ne doit être trop vite comprise comme assomption "enfin" du *Sujet* comme de son corrélat théo-logique. Il faut se rappeler que Kant postule un sujet dans la mesure où fait défaut son intuition originare. C'est une "Idée". Pour Kant,

la nécessité d'assurer un usage régulateur des Idées, et un usage

78 C'est d'ailleurs le *nervus vivendi* dans l'unité du système des deux philosophies:

- a) de la *nature* portant sur ce qui *est*,
- b) *morale* portant sur ce qui *doit être*.

réflexif du jugement, sans néanmoins pouvoir dépasser cet usage, est une protection contre le chaos auquel, sans cela, est abandonnée la raison finie (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:72).

L'usage régulateur est la garantie, *als ob*. Tel est un sens profond de la rupture avec le cartésianisme, l'impossibilité d'auto-constitution du sujet, l'impossibilité d'infinitisation. Mais l'aporie réside aussi dans l'impossibilité de clôture du système autrement que *als ob*, dans la mesure du hiatus entre le concept et le réel, une véritable fêlure dans l'ontologie; dans la mesure aussi où le sujet transcendantal est donné, non fondé.

Toutefois, nous trouvons une double différence avec les philosophies de la déconstruction. La première, c'est la dislocation de l'unité synthétique en un ordre catégorial structuré en complexité (Lévi-Strauss, 1976) mais jamais stabilisé en un unique foyer, plutôt un foyer qui se déplace (Deleuze, 1969:59) en transversalité (Guattari, 1972:72-85; Deleuze in Guattari, 1972:VII). La seconde, c'est le dépassement de la critique de la raison par la raison, par une raison confrontée à des lignes de forces (Deleuze, Guattari, 1980:214sq), des conditions jamais réductibles à la raison, comme l'intuitionnaient déjà Adorno et Horkheimer, au contraire de la réceptivité kantienne, bien que le projet, avoué ou non, demeure de rationaliser⁷⁹. Toutefois, la mise en ordre, ce n'est pas pour constituer le sujet épistémique; ici encore, la raison n'est plus maître⁸⁰. La critique n'est plus un exercice d'auto-légifération, mais conduite par cela même qu'elle prétendait dominer. De mouvement premier qui ordonne, la rationalité est dorénavant elle-même ordonnée à une structure, elle s'y superpose; il ne s'agira plus de *loi* qui s'impose, mais d'immanence, d'"agencement"; nous ne parlerons plus de normes mais de permanence de relations (Lecourt, 1972:107sq).

79 Aussi, il semble un peu rapide, comme le fait Petitot (Petitot, 1987:41) de taxer Foucault d'irrationnaliste, et paradoxal en même temps de montrer que Deleuze (Petitot, 1985:65sq; 1983a:110sq) a profondément articulé l'aporie du sens, dans la mesure de la coextensivité réciproque des deux pensées.

80 Ce qui pour Petitot est un péché contre l'esprit. (Petitot, 1987:46).

L'objectivation du sujet implique comme nous l'avons montré, son déplacement. Désormais, les lois ne s'imposent plus comme l'ordonnement cartésien, mais, *morales comme épistémologiques*, ce sont des constantes, des régularités, soumises au principe de discontinuité. Affirmer que la rationalité émerge de l'expérience et ne la constitue surtout pas, c'est montrer comme Deleuze que le Sens est produit, à la surface (Deleuze, 1969b:75sq;1990:120-122,199sq), en un ordre dont la raison ne tient pas les commandes, dont un des langages repérables, est celui de l'entendement.

6.3.2 *Le langage*

C'est la généalogie (Lebrun,1989:48-51) qui décèle dans le langage la grammaire sous-jacente, qui déploie dans un discours conscient la syntaxe inconsciente des langages où se retrouve, comme sous-tenue, la réalité humaine. Non plus réflexivité ou conscience, mais une transcendantalité radicale initiée par Kant dans une démarche d'objectivation où, à la clôture du système, comme en une théo-logie, se substitue *le problématique*. L'exploration du champ transcendantal interdit de marcher dans l'Autre (en-soi), mais exige la prise en charge de l'impensé; la force qui ferait échapper à l'expérience est condamnée à l'illusion. Il s'agira de l'opacité du monde transcendantal contre la luminosité cartésienne, mais aussi de l'assujettissement du Sujet à la sphère de l'expérience à laquelle il ne peut échapper, autrement dit, une subjectivité jamais surmontée, *comme si*, soumis qu'il est à l'ordre moral. Voilà qui obligeait Sartre, dans sa tentative, à récuser la morale impérative, tant chez Kant d'ailleurs que chez Nietzsche (Sartre in Contat,Rybalka,1970:735)⁸¹.

Comment dès lors ne pas retomber dans le "sommeil anthropologique"? Peut-être

81 C'est ici que le motif importe. Rappelons que chez Kant comme chez Nietzsche, le sujet est soumis, à la loi pour le premier, à la vie pour le second. C'est dans la mesure même de l'ex-centrement du sujet que - et bien que dans des directions opposées - Kant et Nietzsche se rejoignent plus qu'on ne l'a dit ailleurs. Quant au motif sartrien, nous l'avons suffisamment montré, symétrique au motif cartésien de douter, il centre en un sujet pur (substance pensante ou néant) qui se fait sujet de la morale.

trouverons-nous encore au seuil de la modernité de quoi éviter que l'on s'endorme, là où il est possible, à l'instar de Krüger, de parler d'enracinement kantien de la pensée contemporaine, son caractère résolument anthropologique, mais à condition que l'essentiel ne soit pas la vérité du contenu, *l'adéquation*, l'être de ce qui est représenté, mais la possibilité même du rapport représentatif. Kant, comme nous l'avons vu précédemment, interdit de conclure l'anthropologie, et il ne s'en tenait nullement à l'analyse empirique des phénomènes comme semble le croire Foucault. Si en effet la connaissance des phénomènes renvoie à la mise à jour des structures anthropologiques, là où réside l'horizon du Sens, l'aporie constitutive, ce ne saurait être par réduction à des formes subjectives de la connaissance décalquée sur l'objet, mais bien plutôt sur une relation⁸². Plus qu'une démarche gnoséologique, la pensée kantienne marque l'insuffisance de l'Anthropologie à elle-même, une ouverture au langage (Foucault, 1966a:353) comme à l'être de l'homme (Foucault, 1966a:350), mais en un écueil, que seul le formalisme permet de réduire (Foucault, 1966a:261).

Après Kant, s'ouvre l'écart entre formalisme et positivités empiriques que nous nous autoriserons à mettre sous la coupe d'une anthropologie structurale⁸³.

La question du langage est incompatible avec une anthropologie fermée, nullement avec une problématique qui situe la question de l'homme en fonction de l'être du langage, et c'est le cas chez Lévi-Strauss. Comme Kant l'a si brillamment montré, penser l'homme est incompatible avec l'*Ontologie*, tant par l'oubli qui lui est inhérente que par la réification du cogito qui ne lui permettent pas de penser *l'être du langage*:

Retrouver en un espace unique le grand jeu du langage, ce pourrait être aussi bien faire un bond décisif vers une nouvelle

82 C'est en ce sens peut-être que Kant a pu parler d'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement.

83 "L'unité rationnelle de la sémiotique et de la téléologie est celle du *structuralisme* Elle est à chercher dans la *constitution transcendantale* [...] de l'objectivité morphologique-structurale" (Petitot, 1987:49).

forme de pensée que refermer sur lui-même un mode de savoir constitué au siècle précédent (Foucault, 1966a:318).

S'il faut dépasser la philologie comme "forme moderne de la critique", en ce qu'elle offre quant au langage (Foucault, 1966a:311) de dispersion, il faut prendre en compte que ce ne serait pas sortir de l'anthropologie s'il ne s'agissait que de révéler les figures inconscientes qui régissent le discours, et même s'il s'agissait là de réduire toute situation humaine à un champ *a priori*, linguistique. Les sciences humaines n'échappent pas ainsi à penser l'Autre dans la perspective du même (Foucault, 1966a:339). Foucault suggère plutôt une "théorie pure du langage" (Foucault, 1966a:392), sorte de science formelle qui puisse fournir le code des "contre-sciences" que sont la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique (Foucault, 1966a:391), qui seules contournent la Représentation vers ses limites "extérieures", soit la Mort, le Désir, la Loi, et dépassent les sciences humaines dont le seul objet est l'analyse de transcendants empiriques (vie, travail, langage). On rencontrera alors la perspective, soit d'une formalisation générale de la pensée, exercice d'"une seconde critique de la raison pure à partir des nouvelles formes de l'*a priori* mathématique" (Foucault, 1966a:394), soit la littérature "vouée au langage" là où,

de l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'annonce, c'est que l'homme est "fini", et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au coeur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite: dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule (Foucault, 1966a:394).

L'homme en ses possibles est en jeu. Toutefois, s'il s'agit de déjouer le savoir sur lui, les sciences humaines en ce qu'elles ont de représentatif, cela n'implique nul rejet de ce savoir, non plus que de prétendre à plus vrai, bien plutôt montrer le seuil de ce savoir, en situer le lieu, la représentation de l'homme à sa représentation (représentation redoublée) dans l'espace de la finitude dont les formes "mises à jour" tracent non pas ce qui révélerait enfin l'essence de l'homme (Deleuze, 1986:138-139), mais le

parcours par lequel cet être accède à un savoir. Voilà pourquoi

cette percée (vers les frontières extérieures de la représentation) ne peut être faite qu'à l'intérieur d'une pratique où ce n'est pas seulement la connaissance qu'on a de l'homme qui est engagée, mais l'homme lui-même, l'homme avec cette mort qui est à l'oeuvre dans sa souffrance, ce désir qui a perdu son objet, et ce langage par lequel, à travers lequel s'articule silencieusement sa Loi [...]. C'est pourquoi rien n'est plus étranger à la psychanalyse que quelque chose comme une théorie générale de l'homme ou anthropologie (Foucault, 1966a:387-388).

Qu'on n'aille pas croire encore à une barbarie, car la contre-référence n'exclut nulle prise en charge; comme si le langage avait à déconstruire pour sauver, au prix d'un meurtre symbolique. Il s'agit d'un plaidoyer pour l'homme vivant (Deleuze, Parnet, 1977:76; Deleuze, 1986:138-139), plaidoyer qui cherche à briser l'illusion du Sujet-Représentation. Ce sera aussi, selon Foucault, l'échec de la phénoménologie dans sa critique du psychologisme, bien qu'elle aille dans une direction qui est celle d'une ontologie purifiée comme les Idées (Foucault, 1966a:261), ignorant sa complicité avec l'anthropologie naïve, prise qu'elle est dans le champ de la description. D'ailleurs, toujours selon Foucault, comtisme, marxisme et phénoménologie procéderaient en quelque sorte d'une isomorphie, car ceux-ci visent l'analyse des phénomènes comme tels, se donnant pour seule tâche "l'observation" de ce qui se donne "à la connaissance positive" (Foucault, 1966a:261). La phénoménologie se joue donc d'un supplément, le rapport de l'empirique et du transcendantal, ne faisant que redoubler la théorie de l'homme comme "doublet empirico-transcendantal" (Foucault, 1966a:261). C'est d'ailleurs, nous semble-t-il, l'écueil de Sartre, là où justement il a su exercer son génie.⁸⁴

84 On ne dit pas ici, au contraire, qu'il n'y a rien à en tirer. Quant à la philosophie de Husserl, elle n'en reste pas là lorsqu'elle tente d'établir un rapport entre logique formelle et transcendantale. Resterait à savoir s'il s'agit alors d'un second écueil, simple répétition de l'empirique ou si le transcendantal est ouverture, horizon, instance constitutive et constituante des contenus formalisés (comme chez Lévi-Strauss), ce qui est la thèse de Petitot, ou répétition de l'idéalisme du sujet.

6.3.3 *Le règne de l'aporie*

Y a-t-il une issue chez Foucault ou chez Deleuze, et quelle est cette issue? Il nous semble que la réponse soit négative, qu'à défaut d'une véritable issue il soit préférable, fidèle en cela à l'esprit du criticisme, de parler du règne de l'aporie:

Si la plus grande initiative de la philosophie transcendantale consiste à introduire la forme du temps dans la pensée comme telle, cette forme à son tour comme forme pure et vide, signifie indissolublement le Dieu Mort, le Je fêlé, et le moi passif" (Deleuze, 1972a:117).

Il faudra donc chercher du côté des formalismes qui ne se donnent pas pour objet le rapport transcendantal Homme-Représentation, mais prennent plutôt de front ce qui pour nous, depuis Kant, constitue une courbure dans le savoir qui dorénavant, "ne peut plus se déployer sur le fond unifié et unificateur d'une *mathesis*" (Foucault, 1966a:260):

Négativement, le domaine des formes pures de la connaissance s'isole, prenant à la fois autonomie et souveraineté par rapport à tout savoir empirique, faisant naître et renaître indéfiniment le projet de formaliser le concret et de constituer envers et contre tout des sciences pures; positivement, les domaines empiriques se lient à des réflexions sur la subjectivité, l'être humain et la finitude, prenant valeur et fonction de philosophie, aussi bien que de réduction de la philosophie ou de contre-philosophie (Foucault, 1966a:261).

Tel nous semble le projet critique qui a comme condition d'effacer l'anthropologisme⁸⁵ ainsi que le positivisme, et de dépasser l'analyse de la finitude dans une pensée en laquelle la Mort, le Désir et la Loi se montrent comme les limites extérieures de la finitude. Nous parlerons alors d'un ordre problématique, d'une philosophie non dialectique de l'Homme.

Le système ne se définit pas seulement par les séries hétérogè-

85 En fait l'anthropocentrisme ou tout projet réificateur.

nes qui le bordent; ni par le couplage, la résonance et le mouvement forcé qui en constituent les dimensions; mais aussi par les sujets qui le peuplent⁸⁶ et les dynamismes qui le remplissent; et enfin par les qualités et les étendues qui se développent à partir de ces dynamismes (Deleuze, 1972a:156).

Aussi faut-il prendre en compte l'aspect *différentiel*, la différence non subordonnée à l'identité, mais la différence en tant que différence, car

le vide de l'homme disparu [...] ne creuse pas un manque [...] ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser (Foucault, 1966a:353).

On nous invite à penser "sans image" (Deleuze, 1972a:217), à penser dans un ordre problématique "l'ensemble du problème et de ses conditions" (Deleuze, 1972a:230), tout en demeurant en dehors de la Représentation, plutôt sous le mode du différentiel: "ni particulier, ni général, ni fini, ni infini" (Deleuze, 1972a:231). Nous nous rappellerons alors que "ce qui nous échappe toujours, c'est l'élément extrapropositionnel ou subreprésentatif exprimé dans l'Idée par le différentiel, sur le mode précis du problème" (Deleuze, 1972a:231), sous ses aspects principaux, a) en ce qu'il diffère de nature avec les solutions, b) transcendant par rapport aux solutions engendrées par ses conditions, c) immanent par rapport aux solutions qui le recouvrent (Deleuze, 1972a:231-232).

86 "Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif. Nous ne disons "moi" que par ces milles témoins qui contemplent en nous; c'est toujours un tiers qui dit Moi [...]" (Deleuze, 1972a:103,107).

CHAPITRE IV

L'APORIE DU SENS : DIFFÉRENTIEL ET TOPOLOGIE

Dans les villes où se répand le tumulte, je me déplace de carrefour en carrefour. Mes futures victimes tournent sur place, s'interrogent, invectivent. Je saisis au vol un mot. Il devient aussitôt mot d'ordre.

Bourbon Busset, Le berger des nuages.

Parvenus à ce point, nous pouvons noter que si la division du langage en référentiel et émotionnel nous a permis d'aborder le problème de l'utilisation esthétique du langage, ce n'est elle, en revanche, qui le résout... La différence entre référentiel et émotionnel ne concerne pas tant la structure de l'expression que son utilisation.

Umberto Eco, L'oeuvre ouverte

1.0 *Le Sens*

Sans entrer dans le détail, il importe de rappeler ici que faire de la question "du sens" un problème topologique plutôt que de représentation, en le définissant comme "effet de surface" (Deleuze, 1969:88), cela voudra dire au minimum que non seulement le langage n'est plus l'expression de la conscience, mais aussi que cette dernière n'est plus intérieure au langage:

Il appartient à notre temps de lier intimement la réalité de la pensée à l'effectivité du procès de signification, et celle-ci à la spécificité du discours et de ses modes (Jacques, 1989a:493).

Il s'agira alors d'un "procès sans sujet" (Normand, 1976:144sq), mais aussi d'un *procès de signification* non référentielle. Le "sens" émerge dans le texte, à la surface, pas ailleurs et surtout pas dans une profondeur où il se dévoilerait, non qu'il se confonde à la surface, mais - et c'est un aspect de ce qu'il faut entendre par "relationnel et différentiel" - il "insiste", "subsiste" (Deleuze, Guattari, 1980:95-184); bref, il n'a pas d'autre existence. Voilà ce que certains ont pu appeler le "déli sophistique du référent". Mais plus encore pour nous, il convient plus adéquatement de parler de la fonction poétique du langage, de son universalité formelle, voire épistémique. Nous entendons par là qu'indépendamment du contenu, le langage est premier. Et comme s'est si bien appliqué à le démontrer Foucault, il faut couper avec l'*expérience originelle*, le *sujet fondateur* et le *logos universel*. En quelque sorte, le sens est presque un problème logique, comme "exprimé de la proposition", et qui ne renvoie qu'à sa propre expression (Deleuze, Guattari, 1980:117-127; Jacques, 1989a:495; Deleuze, 1969b:30): un problème logique et non ontologique. Convient-il encore de parler de transcendantal? Le problème n'était-il pas au départ de libérer le champ transcendantal? Bien sûr, et nous allons retrouver avec la problématique du sens, le sens même de l'ouverture attendue:

Le sens est la même chose que l'événement, mais cette fois rapporté aux propositions. Et il se rapporte aux propositions comme leur exprimable ou leur exprimé, tout à fait distinct de ce qu'elles signifient [...] (Deleuze, 1969:195).

Nous rejoignons ici ce que Petitot appelle *l'aporie fondatrice de la forme du sens* (Petitot, 1985:273) et que Greimas a formulé magistralement : le sens n'est pas une donnée

sensible mais immédiate "à travers sa forme", et n'existe *que* par "transformation du sens" (Petitot, 1985:273) sur lui-même. Voilà donc un problème de *mise en forme*¹:

Les événements purs fondent le langage parce qu'ils l'attendent autant qu'ils nous attendent et n'ont d'existence pure, singulière, impersonnelle et préindividuelle que dans le langage qui les exprime [...] telle est l'opération la plus générale du sens: c'est le sens qui fait exister ce qui l'exprime et, pure insistance, se fait dès lors exister dans ce qui l'exprime (Deleuze, 1969:194).

Circularité indéfinie du Sens à lui-même (Greimas, Courtès, 1986:348), "le sens, en tant que forme du sens peut se définir alors comme la possibilité de transformation du sens" (Greimas in Petitot, 1985:273). C'est cette circularité qui est l'aporie véritable, auto-référentielle (Petitot, 1985:273-274). En fait, le primat de la différence implique une structure de donation pour une expérience objective, mais exclut la valeur référentielle comme ce par quoi l'en-soi des choses serait atteint. Toutefois, le transcendantal au sens deleuzien, c'est le champ transcendantal kantien mais sans la valeur d'unité = X, sa limite extérieure et non plus le rapport au Monde comme réel; il s'agira plutôt d'un foisonnement, d'une multiplicité (Deleuze, Guattari, 1980:196) où se croisent les choses et les mots pour former une "relation". Ni intérieur, ni extérieur, le sens comme "problème" renvoie à la seule question d'ordonnement des singularités (Petitot, 1985:56sq; 1983a:114-117); le transcendantal constitue ainsi la genèse de la production et des individualités que nous sommes, de la pluralité des moi (Deleuze, 1972:268sq).

La différence n'est plus sous la coupe de l'identité, de la contradiction ou de la structure:

On venait de découvrir les formes ethnologiques de l'Autre (contre l'ethnocentrisme, Lévi-Strauss), ses formes cosmologiques (le décentrement du sujet: de Koyré à Lacan), ses formes psychanalytiques et linguistiques [...] le sens d'un primat de l'Autre sur toutes les formes d'identité ou de représentation [...] (Laruelle, 1989b:72).

1 Dont on rencontrera chez J-P. Faye une minutieuse élaboration comme "critique de la raison narrative". A ce sujet, Faye, 1975:11-15.

Ce qui n'implique nullement l'effacement du problème de la vérité, au contraire, mais l'effondrement du régime de l'adéquation; le voir et le représenter sont désormais organisés par le langage (Jacques, 1989a:499). Voilà ce qu'il convient d'appeler une *ontologie fractionnée*, renouvelant par là l'initiative du penseur de Koenigsberg.

L'erreur serait de confondre l'univocité de l'être en tant qu'il se dit avec une pseudo-univocité de ce dont il se dit. Mais, du même coup, si l'être ne se dit pas sans arriver, si l'Être est l'unique événement où tous les événements communiquent, l'univocité renvoie à la fois à ce qui arrive et à ce qui se dit [...] Pur dire et pur événement, l'univocité met en contact la surface intérieure du langage avec le rapport extérieur de l'être. (Deleuze, 1969:211)

On atteint ainsi à un éclatement de l'univocité vers la polyvocité dans la mesure où le sens est différentiel (Court, 1989:638), ce qui implique sans doute aussi une certaine précarité du sens, et qui déstabilise le *sujet* puisque le sens est produit (Greimas, 1970:8-10), dans une sorte d'assomption du désir qui lui-même est détaché de toute valeur référentielle de type ontologie pleine (comme chez Sartre) ou anthropologique, autre que différentielle. L'être exige dorénavant la différence comme le sens exige le non-sens (Greimas, 1970:13).

La logique du sens est nécessairement déterminée à poser entre le sens et le non-sens un type original de rapport intrinsèque [...] le non-sens comme un mot qui dit son propre sens (Deleuze, 1969:85).

Ce n'est pas là un interdit de discours non plus que de l'objectivité, mais l'exigence de tenir compte que le point de vue divin est occupé par un cadavre: c'est la place du roi comme représentant, ou du sujet cartésien qui se représente. Il ne s'agit pas, rappelons-le, de la mort du sujet mais de son positionnement; aussi on ne parlera pas du sujet *de*, mais du sujet *dans*:

Comme les caractères arbitraires et différentiels du signe sont solidaires, le sens [... signifié] ne peut plus être déterminé comme présence à la conscience [...]. C'est au contraire la conscience qui sera soumise à la loi du signifiant. Les effets de subjectivité [...] (Jacques, 1989a:496).

Allons plus loin, le signifiant lui-même se voit polyvociser (Deleuze, Guattari, 1980:168, 114-

115,140sq;1972:370), le sens est une conquête sur le non-sens et grâce au non-sens (Deleuze,1969:83sq; Petitot,1983a:111):

Tout nom normal a un sens qui doit être désigné par un autre nom, et qui doit déterminer des disjonctions remplies par d'autres noms. En tant que ces noms doués de sens sont soumis à ces lois, ils reçoivent des *déterminations de signification* (Deleuze,1969:85).

Puisque le langage glisse à la surface des choses comme du sujet, il demeure donc indifférent à ce qui est dit comme à celui qui le dit². Parler de "cogito fêlé", c'est reconnaître que la frontière est cette fêlure où circule le non-sens (Deleuze,1969:84-85). C'est reconnaître aussi la spécificité du discours plutôt que de "cantonner la signifiante à l'ordre du Signifiant" (Jacques,1989a:502). Lorsque nous parlons de référer le langage à l'action, à la "pratique", nous savons que cela oblige que le sujet s'adresse à un autre, à une pluralité, que *l'échange* seul assume qu'il y ait un *sens* (Greimas,1966:18-19;Galison,Coste,1976:492). Nous reconnaissons aussi la positivité du discours comme du désir. Toutefois, cela implique aussi de considérer l'imaginaire non plus comme un manque à la réalité, mais comme ce par quoi la réalité prend corps. Mais voilà aussi que ça fonctionne comme une neutralisation de l'altérité, dans la mesure où la mort constitue notre altérité radicale (Durand,1969:247sq,499-500), comme si le langage nous portait au-delà, dans la pérennité; peut-être est-ce là la très singulière intuition de Kant, comme si l'espace domestiquait le temps, en un "cogito euphémique face aux aliénations" (Durand,1969:500).

Le sens est conquête (Deleuze,Guattari,1980:104sq,114-115; Deleuze,1969:89-90) en même temps qu'aporie; il reste à "faire accéder les formes sémiotiques du sens au rang de *phénomènes* et en constituer l'objectivité propre" (Petitot,1985:274), c'est-à-dire qu'il reste à retrouver *le plus haut point de l'aporie* et sa possibilité de résolution, son ouverture, dans l'idéalisme transcendantal. Ne plus penser dans la *représentation*, mais penser le travail de

2 Peut-être est-ce là tout le problème du caractère motivé du signe. Le sens n'est plus à retrouver "dans une origine plus ou moins perdue (...divine ou humaine, ontologique ou anthropologique)" (Deleuze,1969:90n4), mais comme non-sens, "le sens toujours produit comme un effet de surface, épistémologique" (Deleuze,1969:90n4).

production.³

1.1 *Transcendantal contre représentation*

Nous retrouvons par là, à l'intérieur même de la pensée de *la différence*, le vœu même de F. Jacques de reprendre le problème du référentiel (Jacques, 1989a:50sq), mais autrement que sous le "voir" de la représentation, l'équivoque kantienne de l'ontologiquement déterminant (Petitot, 1985:275):

Rappelons que, suivant Kant, nous appelons moment critique un moment de fondation ontologique et de constitution objective qui culmine dans un procès de schématisation conduisant d'une décision quant à l'être qu'expose une esthétique transcendantale à une décision quant au réel qu'expriment des postulats de la pensée empirique (Petitot, 1985:275).

Nous nous situerions dans la Représentation si un savoir visait à livrer à la conscience les contenus de l'inconscient, comme en une subjectivité qui s'atteint en se dévoilant⁴. Mais déjà, le monde signifie, le langage fait sens et nous porte; l'ordre inconnu n'est pas l'ombre portée de la conscience qui a certes son temps propre, mais éclaté en autant de figures. C'est bien plutôt au temps propre de l'inconscient (Deleuze, Guattari, 1972:240sq) et des cultures que la psychanalyse lacanienne et l'ethnologie de Lévi-Strauss nous convient: un cadre formel (Foucault, 1966a:391) que fournit la linguistique. Trois contre-sciences qui "prennent" les sciences humaines "à contre-courant, les ramènent à leur socle épistémologique"⁵: une topologie de l'inconscient où, par le formalisme, disparaît la figure de l'homme:

3 Théorie *structurale* du *Sens*, "le noème de "structure" ne peut donc être rempli que par une intuition catégoriale *qui soit l'intuition pure structurale de la différence et de la position (...Deleuze)*" (Petitot, 1985:290).

4 "J.P. Osier estime que le problème de l'interprétation ne consiste nullement à passer du "dérivé" à l'"originnaire", mais à comprendre les mécanismes de production du sens [...]" (Deleuze, 1969: 90n4; Deleuze, Guattari, 1972:369-370,387).

5 C'est ce à quoi prétend Lévi-Strauss, ce qui l'éloigne, par une lecture de la psychanalyse, de ce qu'on a pu rattacher trop vite à du refoulé individuel. A ce sujet, Lévi-Strauss, 1985a.

Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la Mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la Mort de l'homme (Foucault, 1966a:353,391).

Penser la différence, cela signifie que la pensée et l'objet ne s'entrecroisent plus dans l'unité du connaître. Il s'agit plutôt d'un morcellement de l'identité puisque, comme le dit Deleuze:

Le préfixe Re dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences. Ce n'est donc pas en multipliant les représentations et les points de vue [...] (Deleuze, 1969:79).

L'unicité et l'identité de la substance divine sont en vérité le seul garant du Moi Un et identique, et Dieu se conserve tant qu'on garde le moi (Deleuze, 1969a:81).

Voilà donc que la différence n'est plus captive sous le concept, mais "pensée" sous la verticalité d'intensités, par dissolution du Moi: non plus un inconscient représentatif, mais un inconscient producteur. Voilà le nouveau *champ transcendantal*, une théorie de l'inconscient qui va de pair avec une métaphysique de *l'événement incorporel* (Kristeva, 1970:1002), et où le sens demeure inassimilable à la notion de sujet; il s'agira bien plutôt de la constitution du sens dans une topologie à partir de laquelle peuvent se constituer des typologies (Thom, 1980c;1973).

Deleuze y revient constamment, il faut déplacer l'attention sur la bêtise, sur la *manière de penser*, ce sur quoi déjà Foucault insistait:

Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation: une pensée qui dise oui à la divergence [...] c'est l'Idée elle-même ou plutôt l'Idée n'a d'autre mode que problématique [...] (Foucault, 1970: 899-900).

Aussi est-il nécessaire de déplacer le concept d'homme; la mort d'un concept, c'est son déplacement: "penser, c'est expérimenter, c'est problématiser. Le savoir, le pouvoir et le soi

sont la triple racine d'une problématisation de la pensée [...]" (Deleuze, 1986:124;Petitot, 1985:70).

Là réside la véritable aporie du sens et de la subjectivité, non plus dans la régression infinie de la représentation (Finlay-Pelinsky, 1983:367sq), mais là où s'ouvre l'écart entre les formalismes et les positivités empiriques, là où se produit la critique du psychologisme et de ses avatars, ainsi que des anthropologies empiriques. Repenser l'Homme:

La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie n'est donc pas un retour au vécu (qui à vrai dire les confirme plutôt en les enracinant); mais si elle pouvait s'exercer, ce serait à partir d'une question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consiste à se demander si vraiment l'homme existe [...]. Nous sommes si aveuglés par la récente évidence de l'homme, que nous n'avons même plus gardé dans notre souvenir le temps cependant peu reculé où existaient le monde, son ordre, les être humains, mais pas l'homme (Foucault, 1966a:332-333).

1.1.1 L'homme est un sous-produit

Il nous semble que c'est là le problème, comme un espace blanc, là où Foucault croit voir apparaître une véritable positivité, ni phénoménologie, ni sciences humaines, mais la mort du lieu même où elles glissent inévitablement (Foucault, 1966a:261), comme pour éviter l'anthropomorpho-centrisme: une pensée critique fondée dans les problèmes de l'étude du langage. Et nous voilà revenus à la naissance de la finitude sans doute, à la constitution de l'homme comme sujet parmi les objets:

Nous qui nous croyons liés à une finitude qui n'appartient qu'à nous et qui nous ouvre, par le connaître, la vérité du monde, ne faut-il pas nous rappeler que nous sommes attachés sur le dos d'un tigre (Foucault, 1966a:333).

Rappelons que l'homme est un événement qui, au sortir de l'espace de la Représentation, par l'attention au désir, à la loi, au langage, d'infini devient fini pour la postérité

kantienne, et pour éclater enfin, ni fini, ni infini (Deleuze, 1969:80) dans l'ordre sériel, distribué, événement parmi les événements. Aussi, "la réflexion transcendante, sous sa forme moderne" trouve-t-elle "le point de sa nécessité" dans ce déplacement significatif, ce changement de registre, non plus là où le cogito se donnait dans l'infini de son rapport à soi,

mais dans l'existence muette, prête pourtant à parler et comme toute traversée secrètement d'un discours virtuel, de ce non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi [...]. Comment peut-il se faire que l'homme pense ce qu'il ne pense pas, habite ce qui lui échappe sur le mode d'une occupation muette, anime, d'une sorte de mouvement figé, cette figure de lui-même qui se présente à lui sous la forme d'une extériorité têtue [...] être le sujet d'un langage qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe, dont le sens dort d'un sommeil presque invincible dans les mots qu'il fait, un instant, scintiller par son discours, et à l'intérieur duquel il est, d'entrée de jeu, contraint de loger sa parole et sa pensée [...] (Foucault, 1966a:334)⁶.

Nous pouvons certes parler d'un déplacement de la question transcendante, mais sans changer pour l'essentiel ce qu'elle apporte de nouveau; nous voilà loin de la méthode cartésienne qui s'occupe de "problèmes supposés donnés, [...] qui n'est] pas une méthode d'invention" (Deleuze, 1969:208-209, 275). Et nous pouvons prétendre renouer avec le cogito, à l'instar de Kant, mais il s'agit d'un autre cogito (Foucault, 1966a:334-335) qui est *différentiel, pluriel* (Deleuze, Guattari, 1980:162-163, 172), non plus *je pense* mais autre chose puisque:

Le Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés: je conçois, je juge, j'imagine⁷ [...]. Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée (Deleuze, 1972a: 180).

6 La suite du texte précise qu'il s'agit d'un "quadruple déplacement" de la question kantienne. Mais nous avons déjà noté que telle n'est pas notre lecture.

7 Dont on a vu le fonctionnement chez Sartre.

Nous n'allons donc pas renouer avec la conscience, dans la mesure où "représentation et savoir se modèlent entièrement sur les propositions de la conscience qui désignent les cas de solution" (Deleuze, 1972a:248,366), mais avec l'inconscient et ses "présentations". Nous ne tenons pas plus à l'identité préalable (Deleuze, 1972a:237) où l'objet vient se conformer au concept (Deleuze, 1972a:247), en un jeu théologique (théologie représentative⁸), ce jeu du redoublement de l'originaire (Mattéi, 1989:660-661) et du dérivé, de l'original et de sa suite⁹, du fondement-modèle et des copies (Deleuze, 1972a:341):

Le vice de la théorie de la représentation du point de vue de la connaissance avait été d'établir entre le clair et distinct une proportion directe au mépris du rapport inverse qui lie ces deux valeurs logiques; toute l'image de la pensée s'en trouvait compromise (Deleuze, 1972a:325).

Il nous semble plutôt qu'au sujet pensant et identique (principe d'identité pour le concept en général: Deleuze, 1972a:341) doit se substituer un cogito pluriel ou "avorté" (Ricoeur in Deleuze, 1972a:146), le cauchemar de la pensée représentative, le je fêlé.

Il n'est pas sûr en ce sens que la pensée, telle qu'elle constitue le dynamisme propre du système philosophique, puisse être rapportée comme dans le cogito cartésien, à un sujet substantiel achevé, bien constitué: la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire (Deleuze, 1972a:156).

Loin de renvoyer au Cogito comme proposition de la conscience, les impératifs s'adressent au Je fêlé comme à l'inconscient de la pensée. Car le Je a le droit d'un inconscient sans lequel il ne penserait pas (Deleuze, 1972a:258,251,257).

Nous avons montré déjà comment Kant avait opéré cette fêlure radicale du cogito (Deleuze, 1972a:116sq,353, 220sq) et ce, malgré une ambiguïté essentielle à savoir

8 Critiquée par Hegel selon la lecture qu'en fait Lebrun (Lebrun, 1972:349sq).

9 Dialectique sélective chez Platon: Deleuze, 1969b:292sq.

qu'il soit demeuré à l'intérieur de la *Représentation* (Deleuze, 1972a:117,178, 221,231), mais nullement parce qu'il aurait pris son point d'appui sur les sciences de la nature¹⁰. Nous l'avons suffisamment montré, Kant a opéré une reprise et une neutralisation de l'ontologie classique; nous rejoignons ici encore la problématique althussérienne de la re-prise, "le "renversement" d'une problématique conserve la structure même de cette problématique" (Althusser, 1965c:95).

C'est tout un que de "renverser", [...], de "changer de terrain", et de "changer les termes du problème": c'est une seule et même transformation, qui affecte la structure propre de la théorie fondamentale, à partir de laquelle tout le problème est posé dans les termes et dans le champ de la nouvelle théorie. Changer de base théorique, c'est donc *changer de problématique* théorique, [...] la théorie d'une science à un moment donné de son histoire n'est que la *matrice théorique du type de questions* que la science pose à son objet [...] (Althusser, 1965c: 122; Normand, 1976:157).

C'est en ce sens *problématique* que s'ouvre la question aporétique d'une dynamique structurale, et du formalisme qu'on retrouve dans le structuralisme (Petitot, 1985: 280sq), la recherche des conditions de représentation, non plus dans les structures formelles de la subjectivité comme chez Kant, mais dans ce qui enracine la représentation dans l'objet (Foucault, 1966a:257), le travail, la vie et le langage. Foucault souligne adéquatement la double différence qui sépare ces transcendants empiriques des transcendants kantien: du côté de l'objet et *a posteriori*. Ces transcendants ont leur histoire, celle des grandes figures qui dominent l'histoire et constituent des configurations épistémiques (Foucault, 1969a:168sq), le caractère pluriel de ces figures formelles, et non plus comme chez Kant, "en dernière instance", *l'unité du Je pense* pour fonder la connaissance. Analyse transcendantale certes, mais englobant toute l'expérience multiple, ce que Deleuze a pu appeler une "schize" (Deleuze, Guattari, 1972:286-287). Kant alors? Sa valeur axiologique demeure l'horizon d'une

10 Nous nous détacherons de Foucault sur cette question dans la mesure où la *dialectique transcendantale* nous paraît avoir son autonomie problématique. Les sciences de la Nature servent de balises comme pour éviter un basculement. Telle nous semble la pensée problématique du penseur de Koenigsberg.

philosophie du "problématique". C'est, nous semble-t-il, ce qui a autorisé, symétriquement au déplacement de la métaphysique en tant que topologiquement constituée dans les abysses de la raison, le déplacement, le décentrement où se joue le langage de la Mort du référentiel-Homme, pour que s'établisse le langage comme champ en une nouvelle transcendance sans sujet, mieux, où se situe et s'articule le sujet. En ce sens, Kant est à la source de notre modernité¹¹, là où naît l'interrogation sur les modes d'être (Foucault, 1966a:352), "figure exemplaire de l'être humain en tant que double sujet-objet" (Dreyfus, Rabinow, 1984:346). Il ne s'agira plus de *La Représentation* en ce que dorénavant elle "fait problème", elle devient opaque, mais du problème de sa constitution. En fait, Kant constitue le premier l'ouverture à ce qui était l'enfermement du Cogito, par la prise en charge théorique de l'imaginaire - à la suite de Pascal, Spinoza, Rousseau - qu'il formalise, et qui demeure le trou béant laissé dans *l'analytique*, et qui est comme le motif de la dialectique; voilà ce qui travaille l'unité de la raison comme "métaphysique naturelle", "illusion transcendantale", et qui conditionne le refus contre l'onto-théologie, de l'usage transcendant des catégories, bref toute une mise en garde qui oblige à des réglages sémantiques¹². L'homme dorénavant n'est plus auteur de représentations, mais comme le dira Foucault, il est pris dans son épaisseur, ce qui constitue une véritable opposition à la lumière cartésienne: non plus *sujet de*, mais *sujet dans* l'espace de la représentation, dans l'espace de la raison que Kant dit explicitement arpenter, parcourir dans la figure unique d'une finitude¹³ dont il restera à la modernité à défaire l'image pour de la nouveauté.

Nous autres qui sommes nouveaux, sans nom, difficiles à

11 Thèse accordée, bien que sur un autre plan, par R.Thom: 1985:12-13.

12 Toute cette question sera remise en place dans la *Critique de la faculté de juger*, dans l'Introduction et l'Analytique du Beau. Mais elle hante la question de la liberté dans la *Critique de la raison pratique* alors qu'elle prend son sens avec l'analyse de la troisième antinomie de la *raison pure* dont on sait qu'elle est, avec les autres antinomies, le motif véritable du Criticisme. Aussi, Dreyfus, Rabinow, 1984:48.

13 Ce pourquoi aussi la représentation est son lieu. (Dreyfus, Rabinow, 1984:49sq).

comprendre, nous autres prémisses d'un avenir encore incertain, nous avons besoin pour un nouveau but d'un moyen également nouveau, c'est-à-dire d'une nouvelle santé, plus vigoureuse, plus maligne, plus tenace [...] comment pouvoir encore nous contenter de l'*homme actuel* (Nietzsche, 1967:278-279).

1.2 *L'inconscient problématique*

Le champ transcendantal exige dorénavant tout le contraire de la complaisance dans la stabilité d'une position achevée, celle, par exemple, que Sartre assume jusque dans ses derniers textes. C'est là, sans doute, le problème d'identité qui traverse, de Nietzsche à nous, toute la philosophie, là où se joue, d'une part, la prédétermination de l'Homme comme *présence à soi* et, d'autre part, un sujet tributaire, "disrupteur" de la présence à soi, un animal, comme le dira Lacan, qui parle la langue dans laquelle il baigne. Le langage institue en quelque sorte une absence et une distance, une altérité qu'on n'entendra pas comme une manifestation du type *malin génie*. La distance est l'écart entre ce que le sujet parlant énonce et ce qu'il est en tant que sujet énonciateur (Greimas, 1970:66-67, 75, 163, 189sq; 1966:187-191; Petitot, 1985:218sq), l'écart où Freud a pu fonder sa théorie du lapsus (Freud, 1971), Althusser, le symptomal (Althusser, 1976:24sq). Mais il s'agit d'une absence aussi dans la mesure où la parole divise. Parler, dira Lacan, c'est s'insérer en un lieu sur le mode paradoxal d'en être tout à la fois exclu et présent à titre de représenté, comme une véritable case vide, mais non vierge.

Les symboles enveloppent en effet la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer "par l'os et par la chair", qu'ils apportent à sa naissance [...] le dessin de sa destinée, qu'ils donnent les mots qui le feront fidèle ou renégat, la loi des actes qui le suivront jusque-là même où il n'est pas encore [...]

Servitude et grandeur où s'anéantirait le vivant, si le désir ne préservait sa part dans les interférences et les battements que font converger sur lui les cycles du langage [...] (Lacan, 1966:279).

L'insertion dans le langage façonne donc un être de représentation, qui est effet du

Signifiant¹⁴: un tenant lieu qui me figure dans le symbolique (ainsi le nom propre), et ne se constitue que par ses relations aux autres signifiants:

c'est dans le *nom du père*, qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi (Lacan,1966:281).

Alors, l'identité se constitue dans ce par quoi un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. Dans la topique lacanienne, l'autre implique un décentrement du sujet (Derrida,1972c: 122-126;Althusser,1976: 26sq;Martel,1984:55sq,198-199) et *a fortiori* si l'on prend en compte ceci que:

Le moi de l'homme moderne a pris sa forme [...] dans

14 Sur la question du Signifiant, à savoir si le signifiant est premier ou second par rapport au désir, Deleuze,Guattari,1972:384s. Le Signifiant constitue un ordre d'espace (Lacan,1966:50) où se définit la loi, s'inscrit le sujet; on parlera d'une logique "topologique" (Deleuze,1973:305) en ce qu'elle institue des places.

"Bref, les places dans un espace purement structural sont premières par rapport aux choses et aux êtres qui viennent les occuper [...]. Le structuralisme n'est pas séparable d'une philosophie transcendante nouvelle, où les lieux l'emportent sur ce qui les remplit... "Le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin [...]"(Lacan,1966:30) On ne peut mieux dire que la psychologie empirique se trouve non seulement fondée, mais déterminée par une topologie transcendante [...]"(Deleuze,1973:305-306).

Lacan parlera en effet de chaînes signifiantes, chaînes des marques différentielles, marques qui n'ont de sens que par des relations: "Les jeux ont besoin de la case vide, sans quoi rien n'avancerait ni ne fonctionnerait. L'objet=x ne se distingue pas de sa place, mais il appartient à cette place de se déplacer tout le temps, comme à la case vide de sauter sans cesse [...]" (Deleuze,1973:324).

Aussi, le sujet, en tant que représenté par un signifiant ne peut-il pas être dit maîtriser le *sens*, fût-ce par un débordement intentionnel du "pré-réflexif". Le cogito est plutôt crucifié, laissant ressusciter sur son cadavre (a) ce qui occupe la fonction transcendante, le désir.

a) "La liberté de l'homme s'inscrit toute dans le triangle constituant de la renonciation qu'il impose au désir de l'autre par la présence de la mort pour la jouissance des fruits de son servage, du sacrifice consenti de sa vie pour les raisons qui donnent à la vie humaine sa mesure,- et du renoncement suicide du vaincu frustrant de sa victoire le maître qu'il abandonne à son inhumaine solitude...

Aussi, quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui était avant les jeux sériels de parole, et ce qui est primordial à la naissance des symboles, nous le trouvons dans la mort, d'où son existence prend tout ce qu'elle a de sens" (Lacan,1966:320).

l'impasse dialectique de la belle âme qui ne reconnaît pas la raison même de son être dans le désordre qu'elle dénonce dans le monde (Lacan, 1966:281).

Il s'agira alors d'une fausse reconnaissance impliquée sans doute dans le clivage initial et initiateur du sujet, une identité constituée en une permanente désappropriation de soi.

Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je parle. Et il n'y a ici aucun inconvénient à faire intervenir le terme de pensée. Car Freud désigne de ce terme les éléments en jeu dans l'inconscient [...]

Il n'en reste pas moins que le *cogito* philosophique est au foyer de ce mirage qui rend l'homme moderne si sûr d'être soi dans ses incertitudes sur lui-même [...] (Lacan, 1966:517).

1.3 Le différentiel transcendantal

Blessures narcissiques, les décentrements opérés depuis Copernic-Galilée en passant par Kant, Marx, Darwin, Freud, Nietzsche constituent pour l'homme une véritable expérience de déréliction, ce qui est un thème pascalien par excellence, déréliction à laquelle il manque peut-être l'idéal régulateur que Kant proposait pour combler l'espace vide devant la raison, la vérité de son existence:

Car c'est une vérité d'expérience pour l'analyste, qu'il se pose pour le sujet la question de son existence [...]:

"Que suis-je là?", concernant son sexe et sa contingence dans l'être, à savoir qu'il est homme ou femme d'une part, d'autre part qu'il pourrait n'être pas, les deux conjuguant leur mystère, et le nouant dans les symboles de la procréation et de la Mort. Que la question de son existence baigne le sujet, le supporte, l'envahisse, voire le déchire de toutes parts, c'est ce dont les tensions, les suspens, les fantasmes que l'analyste rencontre, lui témoignent [...] c'est au titre d'éléments du discours particulier, où cette question dans l'Autre s'articule. Car c'est parce que ces phénomènes s'ordonnent dans les figures de ce discours qu'ils ont fixité de symptômes, qu'ils sont lisibles et se résolvent quand ils sont déchiffrés (Lacan, 1966:549).

Il faut rappeler que l'unité du Sujet est une fiction fabriquée, et plus encore, que le moi est le lieu des identifications imaginaires (Lacan, 1966:70-71, 183-184, 551-554); il est en quelque sorte décalé par rapport au phénomène d'identification primaire (Lacan, 1966:318-319, 544, 690-691) à l'Autre à qui s'adresse "la demande", et où se fixent pour le sujet les signifiants du désir¹⁵, et dans le même mouvement, une *perte* traçant la place des objets du désir, perte essentielle dans la mesure paradoxale où l'objet est "toujours déjà" perdu. C'est en quelque sorte cette perte qui constitue le sujet dont l'identité est toujours figurée, une forme de mise en valeur dans un processus d'identification (Lacan, 1966:278, 556, 867-873, 812-813, 849). Toutefois si le sujet est originairement clivé, l'identité demeure puisqu'elle repose dans la position symbolique du père qui est représentation de la loi: le père, nous dit Lacan, s'est toujours identifié pour pouvoir être symbolique (Fossaert, 1983:73sq)¹⁶.

S'il faut "scrapper" le sujet cartésien, pourfendre l'identification, ce qui est la position de Deleuze, c'est au moins parce que l'identification a comme caractéristique l'ambivalence. C'est dire qu'elle promet ce qui paraît une dimension plus radicale, l'*affectation*. L'ambivalence exprime le dédoublement constitutif de *l'affect*, le désir (Veyne, 1979:218-219; Deleuze, Guattari, 1972:33, 207, 345; 1980:162-163).

L'affect est plus qu'un dehors qu'on attend comme dedans, mais un dedans qui s'affecte au dehors, ce qui dissocie tout en se maintenant au cours de cette dissociation. L'affect déplace le sujet, diffère le sujet comme le montre le statut de la répétition chez Deleuze. La répétition est différentielle, différence sans négation (Deleuze, 1972a:2), ce qui fait basculer le signifiant, la loi, puisque "sous le travail général des lois subsiste toujours le jeu des singularités": le "pour soi de la répétition, l'imaginaire" (Deleuze, 1972a:103; Petitot, 1985:65sq):

15 Sur ce, l'opposition de Deleuze puisque nous nous situerions encore dans la Représentation (Deleuze, Guattari, 1972:319sq).

16 C'est là tout le problème de l'interpellation chez Althusser (Karsz, 1974:199sq; 1989; Deleuze, Guattari, 1980:162-163).

L'inconscient est par nature différentiel et itératif, sériel, problématique et questionnant (Deleuze, 1972a:143,148).

Il ignore le non parce qu'il vit du (n)-être des problèmes et des questions, mais non pas du n-être du négatif qui affecte seulement la conscience et ses représentations. Il ignore la mort [...] (Deleuze, 1972a:150).

Si l'identité deleuzienne est répétition (Collin, 1971:184, 197sq), c'est que Deleuze transforme à la manière nietzschéenne le statut de la répétition: la répétition *différentielle*. Voilà pourquoi il n'y a "pas deux grains de poussière absolument identiques [...] une différence peut être interne et cependant non conceptuelle" (Deleuze, 1972a:38)¹⁷. L'affect est répétition, production de la différence, affirmation de "la divergence" et du "décentrement" (Deleuze, 1972a:356)¹⁸:

Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe mais comme second principe, comme principe *devenu*; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la nature d'une révolution copernicienne qui ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique. Avec l'éternel retour, Nietzsche ne voulait pas dire autre chose [...]. Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir" (Deleuze, 1972a:59).

Le devenir-affect produit une altération radicale du Sujet, un rejet de l'identité ou plutôt une retraite de l'identité toujours-déjà différée (principe différentiel). Ainsi, l'identité deleuzienne ne peut être dite réellement clivée puisque nous ne sommes plus sous le régime du *signifiant*¹⁹, *a fortiori* sous le régime de la *présence*. Le corollaire de la réactualisation de la

17 "Pensée contre les lois de la pensée, la répétition dans l'éternel retour est la plus haute pensée" (Deleuze, 1972a:313).

18 "...Décentrement, disparité, divergence, autant d'objets d'affirmation qui brisent le cadre de la Représentation conceptuelle" (Deleuze, 1972a:369).

19 Faire "subir au Même une conversion qui le rapporte au différent, en même temps que les choses et les êtres qui se distinguent dans la différence subissent de façon correspondante une distinction radicale de leur identité" (Deleuze, 1972a:91; Deleuze, Guattari, 1972:336sq).

"révolution copernicienne" consiste en un "nouvel agencement", un principe de subjectivation, là où nous devons parler de procès de subjectivation :

Seule l'étude transcendantale peut découvrir que l'intensité reste impliquée en elle-même et continue d'envelopper la différence, au moment où elle se réfléchit dans l'étendue et la qualité qu'elle crée, et qui ne l'impliquent à leur tour que secondairement, juste ce qu'il faut pour "l'expliquer" (Deleuze, 1972a:309).

Le principe transcendantal ne régit aucun domaine, mais donne le domaine à régir au principe empirique²⁰; il rend compte de la soumission du domaine au principe (Deleuze, 1972a:310).

Bref, le paradoxe comme logique des intensités (Petitot, 1985:65sq,290) est analogue à l'ontologie (Deleuze) comme une impossible plénitude initiale²¹, en même temps que "lieu", ce lieu même où va se poser pour le sujet la question de l'existence de son existence et d'où surgit la symbolisation qui règle le déplacement des objets.

Mais si l'on méconnaît l'excentricité radicale de soi à lui-même à quoi l'homme est affronté, autrement dit la vérité découverte par Freud, on faillira sur l'ordre et les voies de la médiation [...]

L'hétéronomie radicale dont la découverte de Freud a montré dans l'homme la béance, ne peut plus être recouverte sans faire de tout ce qui s'y emploie une malhonnêteté foncière (Lacan, 1966:524,525-526).

Il y aurait une hétérogénéité radicale de soi à soi, une béance découverte, incontournable et jamais recouverte, cet au-delà, comme le dira Lacan, "où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance", désir de complétude; voilà pour cette finitude où se joue l'infini

20 Nouvelle ontologie, "l'existence paradoxale d'un quelque chose qui, à la fois, ne peut pas être senti (du point de vue de l'exercice empirique) et ne peut être que senti (du point de vue de l'exercice transcendant) [...] la différence dans l'intensité [...]" (Deleuze, 1972a:304-305).

21 "Là où fut ça, il me faut advenir" (Lacan, 1966:524).

de son désir et l'impossibilité de clore, à défaut l'obligation d'enclorre²² la relation à autrui sur une simple *relation duelle* de reconnaissance sur deux axes, l'infini déploiement du désir sur le symbolique, désir imaginaire.

Il y avait [...] une première différence entre l'imaginaire et le symbolique: le rôle différenciateur du symbolique, par opposition au rôle assimilateur réfléchissant, dédoublant et redoublant de l'imaginaire. Mais la seconde frontière apparaît mieux ici: contre le caractère duel de l'imagination, le tiers qui intervient essentiellement dans le système symbolique, qui distribue les séries, les déplace relativement, les fait communiquer, tout en empêchant l'une de se rabattre imaginairement sur l'autre (Deleuze, 1973:323).

L'inconscient, irréductible comme le langage, fonctionne en des jeux complexes, des jeux de désir, bien qu'on puisse parler d'une articulation structurale (Lévi-Strauss, 1958a:224 in Deleuze, 1973:317); il ne s'agira nullement du primordial, ni de l'instinctuel (Lacan, 1966:522), bien qu'il puisse s'agir de cela aussi (Fossaert), mais de l'inconscient "consistant uniquement dans les lois structurales qu'il impose aux représentations comme aux désirs" (Deleuze, 1973:317). Il y a certes une irréductibilité comme constante affirmée de la relation à l'Autre, mais dont le désir trace dans le discours la parole qui structure. Voilà qui est suffisant à contester tout psychologisme ainsi que tout ontologisme qui chercheraient à fixer une *nature* (éthologie) tout autant qu'une anti-nature (existentialisme). Le propos lacanien a découvert en quelque sorte la genèse de la structuration à jamais impossible, un *procès de signifiante* à jamais ouvert: "le sens singulier du discours de l'inconscient du sujet humain: le sens qui surgit dans le "jeu" et par le "jeu" de la chaîne signifiante dont le discours de l'inconscient est composé" (Althusser, 1976:27n6 bis).

22 Manière de lire le *Huis-Clos* de Sartre, un huis-clos à l'heure de l'inconscient où le *dehors*, objet du désir de Garcin ouvre sur l'abîme, là où le désir est plus grand que celui de Garcin, là où il doit refermer la porte et qui sait, peut-être, Sartre ne le dit pas, tout recommencer pour toujours, puisque comme le dira l'auteur des *Mots*, l'homme est impossible.

1.3.1 La topologie lacanienne

Nous ne trouverons pas chez Lacan comme dans l'ensemble de l'*épistémè* structurale de discours de ou sur l'être, mais un discours de l'Autre. Cependant, si l'on peut parler de topologie du désir, du sujet, du sujet du désir, il sera ainsi peut-être possible de parler d'ontologie de l'Autre, de cet Autre qui institue la réalité, la "place" pour des sujets. Mais nous parlerons aussi de *déplacement*, comme l'exige une topologie différentielle (Lacan, 1966:365sq); par conséquent, Lacan le dit bien, le désir n'est pas de l'Homme, mais en l'Homme cela même qui est son *altérité irréductible* et dont la sexualité n'est que l'expression. Bref, il semble qu'on puisse dire, rejoignant ici encore Lévi-Strauss, que l'inconscient est *loi* où se joue la naissance du désir, non pas la fixité d'un lieu, mais un lieu déterminé comme espace relationnel: "Le déplacement, et plus généralement toutes les formes d'échange, ne forme pas un caractère ajouté du dehors, mais la propriété fondamentale qui permet de définir la structure comme ordre des places sous la variation des rapports" (Deleuze, 1973:324).

Il ne s'agira pas du refoulé, de l'oublié, bien que ce soit cela aussi, mais d'abord et structurellement parlant, de la possibilité d'ébranler l'anthropologie parce que la loi institue le désir dans l'"absence" de toute détermination suffisante, non pas *nihil privativum* mais une négation constitutive qui est le lieu même de l'Homme, la pure positivité du désir, là où, à l'inverse de Sartre, il trouve son impossibilité. Constituer le sujet, c'est opérer une véritable subversion du sujet, non pas sa mort:

Le *sujet* est précisément l'instance qui suit la place vide: comme dit Lacan, il est moins sujet qu'assujetti [...]. Son agilité est sans pareil, ou devrait l'être. Aussi le sujet est-il essentiellement intersubjectif [...]. Le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en place, sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles (Deleuze, 1973:331).

Et voilà que s'épuise le cogito (Canguilhem), épuisement qui est plus qu'une

désubstantialisation apparente qui peut servir, comme chez Sartre, à en sauver l'essentiel; mais précisément parce qu'on n'en retient que *la position*, il s'épuise comme transparence:

C'est en ce sens que Foucault parle de "dispersion"; et Lévi-Strauss ne peut définir une instance subjective que comme dépendante des conditions d'Objet sous lesquelles des systèmes de vérité deviennent convertibles et, donc "simultanément recevables pour plusieurs sujets" (Deleuze, 1973:331; Lévi-Strauss, 1964:19).

La dénégation dont parle Lacan (Hyppolite, 1966:879sq) est exemplaire, en ce qui touche tant le *Sens* que l'épuisement du cogito à le récupérer "pour-soi". La dénégation consiste en effet à présenter sur le mode de ce qui n'est pas, ce qui est, ce qui implique que le sujet, comme chez Sartre, refuse toute objectivation (Hyppolite, 1966:881), alors que la vérité de celui-ci, à l'inverse de Sartre toutefois, réside dans ce qui le déborde. Aussi,

on ne trouve dans l'analyse aucun "non" à partir de l'inconscient, mais la reconnaissance de l'inconscient du côté du Moi montre que le Moi est toujours méconnaissance; même dans la connaissance, on trouve toujours du côté du moi, dans une formule négative, la marque de la possibilité de détenir l'inconscient tout en le refusant (Hyppolite, 1966:887).

Ce qui, poursuit Hyppolite et sans employer le mot, est une ouverture au *symptomal*. D'ailleurs, dans le même sens, le sujet Freud, comme le sujet Marx se voient pris dans un réseau qui les déborde et qui autorise - ce que déjà Kant, à son époque, évoquait - qu'on puisse les lire autrement qu'ils ne se sont lus eux-mêmes. Il faut rappeler à ce sujet que le vieux penseur de Königsberg n'était pas naïf quant à la liberté qu'on lui a attribuée, ni quant à la position qu'il occupait dans l'époque²³.

23 "L'esprit humain est de telle sorte qu'il lui faut du temps pour que les raisons qui doivent l'éclairer acquièrent de la force et fassent leur chemin. Et lorsque l'on conteste les préjugés, rien d'étonnant si les efforts, au début, sont encore contestés au nom de ces mêmes préjugés. Car il est nécessaire d'effacer d'abord les empreintes et la vieille habitude. Je pourrais citer différents cas où ce n'est pas l'auteur de l'amélioration qui lui a fait faire son chemin, mais ceux qui, plus tard, après bien des oppositions, lui ont à nouveau frayé la voie" (Kant in Lebrun, 1970:20).

C'est en ce sens, la *lecture symptomale* - pour reprendre l'expression d'Althusser et que Lacan reprend - retravaille les concepts freudiens. A l'instar de Marx, Freud est resté prisonnier de son époque (Lacan,1966:178)²⁴, bien que sa recherche constitue, pour parler encore comme Althusser, la conquête d'un autre continent: après l'histoire chez Marx, l'inconscient chez Freud, une reconversion sur le terrain que le juif viennois a indiqué, constituant ainsi un primat du signifiant sur le désir, à l'opposé de la thèse panthéistique du désir chez Deleuze²⁵, primat du symbolique sur l'imaginaire. Alors le sujet est pris, clôturé dans le circuit de la chaîne signifiante qui instaure le sujet de l'inconscient:

Accorder cette priorité au signifiant sur le sujet, c'est, pour nous, tenir compte de l'expérience que Freud nous a ouverte, que le signifiant joue et gagne [...] avant que le sujet s'en avise [...] (Lacan,1966:840)

Le registre du signifiant s'institue de ce qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. C'est la structure, rêve, lapsus et mot d'esprit [Freud,1971], de toutes les affirmations de l'inconscient. Et c'est aussi celle qui explique la division originaire du sujet" (Lacan,1966:840).

Voilà ce qui constitue l'altérité du Sujet à lui-même, une altérité originaire parce que le clivage est "au départ"; et contre le psychologisme, il faut admettre que, dans des mots qui ne sont pas sans rappeler ceux de Foucault à la fin de sa magistrale *Histoire de la folie* (Foucault,1972): la psychologie ne découvrira jamais la vérité de la folie, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie (Foucault,1972: 544). Ne

D'ailleurs Kant qui nous assurait se placer sur les traces de Wolf (Kant,1971:26B) ne cédait en rien à sortir du dogmatisme de son maître, dogmatisme imputable "à la façon dogmatique de penser de son temps" (Kant,1971:26B). Sur la conception que se fait Kant des conditions historiques, sur le fait que le sujet se trouve pris dans un réseau, Kant,1971:43,74, 405-406;1974:88,102,158;1968:37-38,46.

- 24 Sur le principe de "lire" Freud chez Lacan et la crise de la primauté du Signifiant (Oedipe), Deleuze,Guattari,1972:62,n1.
- 25 Qui y voit un retour de la Représentation, dénégation du désir (Deleuze,Guattari,1972a:63-64) et bien que l'auteur soutienne que Lacan a présenté autre chose.

pas confondre, comme disait Nietzsche, la cause et l'effet, et ici, "loin donc que la folie soit le fait contingent des fragilités de son organisme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte en son essence" (Lacan,1966:176).

1.3.2 *Les jeux de l'Autre*

Alors, qu'est-ce qui se joue sur la scène (*Représentation*) psychanalytique pour le *Sujet*, et en quel *Sens*? Il ne s'agira pas d'un jeu de conscience (prendre conscience...) où "l'anamnèse" configurerait pour un sujet l'essentiel de son noeud, mais plutôt d'une autre scène où va se jouer pour quelqu'un d'autre (l'analyste) la possibilité de reprendre ce jeu, où est possible l'"assomption par le sujet de son histoire, en tant qu'elle est constituée par la parole adressée à l'autre" (Lacan,1966:257). Cela pourra sembler constituer un contrepied à la thèse deleuzienne selon laquelle, le sens est ce qui, comme événement (Deleuze,1969:175-176;Petitot, 1983a:155), survient aux choses à la frontière de la proposition; mais c'est aussi lui donner une confirmation, car la proposition ne survient elle-même que si elle est reconnue, entendue, voire soutenue, bref, elle est exigence d'intersubjectivité. La case reste "vide" et

c'est précisément parce que de même que l'objet en général = x kantien est le principe formel de l'identité des objets de l'expérience possible, elle est le principe formel de la métonymie des éléments symboliques, qu'elle est "accompagnée par", corrélée à cette instance "éminemment symbolique" qu'est le sujet (p. 330). Ce sujet, sujet d'un "inconscient structural", "fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles" est disséminé (p.331). C'est une intersubjectivité" (Petitot,1985:70)²⁶.

Lacan précisera d'ailleurs que seule la parole confère un *sens* aux fonctions de l'individu mais dans le champ de la réalité transindividuelle du sujet: "[...] L'allocution du sujet y comporte un allocutaire, autrement dit que le locuteur s'y

constitue comme intersubjectivité" (Lacan, 1966:258). Si en effet tout est discours, celui-ci se soutient d'une intersubjectivité que reconnaît d'ailleurs Lévi-Strauss et qui fait que la mort même peut être symbolique, avant d'être réelle (Lévi-Strauss, 1958a: chap.IX-XII).

[...] Un individu conscient d'être l'objet d'un maléfice est intimement persuadé, par les plus solennelles traditions de son groupe, qu'il est condamné; à chaque occasion et par toutes ses conduites, le corps social suggère la mort à la malheureuse victime, qui ne prétend plus échapper à ce qu'elle considère comme son inéluctable destin [...] l'envoûté cède à l'action combinée de l'intense terreur qu'il ressent, du retrait subit et total des multiples systèmes de références fournis par la connivence du groupe, enfin à leur inversion décisive qui, de vivant sujet de droits et d'obligations le proclame mort, objet de craintes, de rites et d'interdits. *L'intégrité physique ne résiste pas à la dissolution de la personnalité sociale* (Lévi-Strauss, 1958a:183-184. C'est moi qui souligne.).

L'intersubjectivité ici reconnue est plurielle (Deleuze, 1972a: 382), et le langage est le lieu où se joue ce jeu d'inter-relations, ce qui ne veut pas dire que le langage épuise la réalité, ce que reconnaît Deleuze, puisque "si le sens n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime, il est pourtant l'attribut des états de choses et non de la proposition" (Deleuze, 1969:85), bien que seul le langage fasse advenir le sens à ce dont il est l'attribut. Le langage n'est sans doute pas la condition suffisante mais "nécessaire" de cette *production de sens*, bien que ce soit sans doute la plus manifeste, peut-être même la plus universelle: malgré en effet que le langage ne soit pas l'unique condition, il est toutefois difficile de penser la production de sens autrement (Greimas, 1970:122). Alors la question est: faut-il maintenir l'autonomie ou la spécificité de la *production humaine* du sens? Si la réponse ne fait pas de doute, il nous semble que c'est à deux conditions, celles-là mêmes que Lévi-Strauss n'a cessé de mettre à l'agenda de sa pratique: le refus de l'anthropomorphisme et celui de l'anthropocentrisme. Ces deux avatars seront d'autant plus regrettables qu'ils ont tendance à maintenir des affirmations aussi péremptoires que "l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe" (Sartre, 1947:308). Le second qui est peut-être

une conséquence du premier - et dont on se rappellera que Kant par le recours au symbolisme naturel, a cherché à le neutraliser - est le noeud où se joint l'unité du *Sujet et de la Représentation*, le sens produit par l'homme (Greimas,1970:39sq; Deleuze, 1969:89-90) a tendance à masquer que ce sens n'est pas la re-production d'un sens originaire. Ce qui signifie pour le moins, et nous utiliserons un langage kantien, qu'il nous faut refuser de *borner* le sens à la *limite* de l'Homme, refuser l'intentionnalité en ce qu'elle peut avoir de valeur plénière. Il nous semble qu'il soit plus opportun d'indiquer l'ouverture vers l'*excentrement*, ce que déjà l'*anthropologie* kantienne a mis en jeu, là où le *sens*, d'un sens originaire qu'il était, ne se soutient dorénavant plus d'un centre comme chez Descartes ou même dans la phénoménologie, mais "en l'homme", dans la transcendantalité, dans sa différence, en ce lieu, comme le dira Lacan, où se tient cet animal désirant. Il ne s'agira pas seulement de reprendre ici la question de l'homme au seul titre de concept négatif comme le noumène kantien, mais à partir de l'éclatement de la dualité cartésienne homme-nature, de réitérer l'affirmation et la positivité du transcendantal comme cela qui en l'homme manifeste son *immanence* à la culture, là où se produit le *sens* comme le *non-sens* et par où il est enfin possible de voir l'espèce humaine en ce qu'elle a d'"apocalyptique" (Adorno, Horkheimer,1974b): "Ce qu'il y a de vrai dans l'anthropomorphisme, c'est que l'histoire naturelle ne s'attendait pour ainsi dire pas au joli coup qu'elle réussit en créant l'homme" (Adorno,Horkheimer,1974b:240).

C'est ce que l'immédiateté de notre expérience ne nous donne pas, une expérience toujours déjà constituée de *schèmes inconscients* (Bourdieu,1979; 1980a;Debray, 1981;Durand,1969;Lévi-Strauss,1958a;1962b;1973a) et *motivés*. Aussi la positivité de la position de l'homme dans l'ordre naturel, de l'identité propre du langage humain, sa spécificité, l'altérité aussi de ce qu'il ne saisit pas, voilà un attrait positif de la réflexion critique. Voilà la possibilité de penser le sens hors de l'exclusivité du langage humain, *a fortiori* en ce qu'il procéderait d'une conscience intentionnelle. Mais le sens humain ne constitue-t-il pas *le modèle* ou à l'inverse ne serait-il pas le reflet de l'idéologie d'un sens originaire qui viendrait poser son identité sur l'homme?

Il importe plutôt d'opter pour un modèle formel (que présente peut-être la topologie de Thom:1980a), mais qui renvoie à l'unité du vivant (Thom,1978; Jacobson,1974; Changeux,1983;1990; Jacob,1978; Danchin,1983), modèle qui constitue en quelque sorte une logique de l'univocité (Deleuze,1969:208sq; Deleuze,Guattari,1972:348sq)

L'univocité signifie l'identité de l'attribut noématique et de l'exprimé linguistique: événement et sens [...]. Pur dire et pur événement, l'univocité met en contact la surface intérieure du langage (insistance) avec la surface extérieure de l'être (extra-être). L'être univoque insiste dans le langage et survient aux choses; il mesure le rapport intérieur du langage avec le rapport extérieur de l'être [...]. Bref, l'univocité de l'être a trois déterminations: un seul événement pour tous; un seul et même aliquid pour ce qui se passe et ce qui se dit; un seul et même être pour l'impossible, le possible et le réel (Deleuze,Guattari,1972:211)²⁷.

Telle est la critique la plus sévère du modèle cartésien de l'identité, dont on pourrait dire qu'elle se renoue chez Hegel (Deleuze,Guattari,1972:285sq,1980:260sq) dans l'unité du Savoir absolu, dans la pensée du Sujet (individu, classe) qui demeure pourtant inopérante lorsqu'il s'agit de comprendre les abysses de l'histoire comme le "problème nazi" (Ayçoberry,1979:19-22). Il faudrait, nous semble-t-il, revenir à l'intuition géniale des fondateurs de l'*Ecole de Francfort*, à leur décrochage, au "scrapage" de la pensée cartésienne au départ même du texte initiateur, programmatique "*Théorie traditionnelle, théorie critique*" (Horkheimer,1978:42-43), et ce, pour voir comment seule une telle désarticulation du sujet (historique, social) autorisait de penser ce qui advenait, en cette si grande culture, où de si grands penseurs, Heidegger notamment, ont pu flirter avec le fascisme²⁸. Il fallait à tout le moins opposer un refus de l'immutabilité du rapport sujet-objet au profit d'un champ d'immanence où la conscience a perdu sa position. On ne peut plus dorénavant

27 Aussi, "l'énonciation ne fait qu'un avec le désir, par-dessus les lois..." Deleuze,Guattari,1975:76-77.

28 Certes, d'autres raisons que son anti-humanisme expliquent l'attrait chez le philosophe pour le nazisme, peut-être en ce que l'humanisme ne pense pas assez haut l'homme (Heidegger,1964). Sur cette question, malgré son caractère hautement abstrait, parfois confus, Adorno,Horkheimer,1974a.

penser dans l'univers sémantique des philosophies de la conscience (Adorno, Horkheimer, 1974a:23sq) où la dénégation fait effet de fausse conscience, d'auto-confirmation, bref, de maîtrise:

Au lieu de la conformation organique à l'autre, au lieu du comportement mimétique propre, la civilisation a tout d'abord, dans sa phase magique, posé le maniement organisé de la mimésis et, enfin, dans sa phase historique, elle a posé la praxis rationnelle, le travail. La mimésis non maîtrisée est proscrite [...] (Adorno, Horkheimer, 1974a:189-190).

A défaut et même par obligation de non cartésianisme, sujet et objet doivent être renvoyés à un champ producteur, en quelque sorte un nouveau transcendantalisme où le *Sujet* et le *Sens* se trouvent "produits", et hors représentation (Deleuze, Guattari, 1972:216), situés comme à côté dans l'inconscient et son pragmatisme:

Il n'y a pas non plus de matériel inconscient ni d'interprétation psychanalytique, mais seulement des usages, usages analytiques des synthèses de l'inconscient, qui ne se laissent pas plus définir par l'assignation d'un signifiant que par la détermination de signifiés. Comment ça marche est la seule question (Deleuze, Guattari, 1972:213).

CONCLUSION GÉNÉRALE

SUJET ET REPRÉSENTATION

La critique nietzschéenne, nous l'avons souvent répété, ruine l'identité:

Il n'est point nécessaire, précise-t-il, qu'il y ait un sujet et un objet pour que la représentation soit possible, mais sans doute faut-il que la représentation puisse croire à l'un et à l'autre. Bref: ce que la pensée saisit en tant que le réel, qu'il lui faut saisir, peut bien être le contraire de l'existant (Nietzsche,1967:304-305).

Voilà bien, nous semble-t-il, une position qui engage une véritable symptomatologie, comme l'indique la théorie des "quatre grandes erreurs" (Nietzsche,1974a:88)¹, et bouscule le "préjugé rationaliste" (Nietzsche,1974b:77), préjugé où se recourent l'unité, l'identité, la durée et la substance, et où s'affirme le fétichisme de la conscience (Nietzsche,1974b:78; 1974a:90-91) et ses succédanés comme le moi, la volonté, l'ego, et le sujet (Nietzsche,1974a:92-93). C'est à délivrer la différence, à ouvrir au règne du "problématique" contre le "*causalisme absolument*", que s'applique la critique nietzschéenne, rejoignant ainsi ce que le transcendantalisme de Kant a si profondément atteint, puisque pour la conscience malheureuse,

avec l'inconnu, c'est le danger, l'inquiétude, le souci qui apparaissent, le premier mouvement instinctif vise à *éliminer* ces pénibles dispositions. Premier principe: n'importe quelle explication vaut mieux que pas d'explication du tout [...] tout ce qui est nouveau, inouï, inconnu, est exclu en tant que cause (Nietzsche,1974a:92-93).

Symptomatologie, avons-nous dit. En fait, la théorie de l'erreur pourrait aussi être une ouverture à une épistémologie entendue comme "problématique". D'abord, elle invite à éviter la confusion de la cause et de l'effet en ouvrant à une théorie systémique, sorte de pensée holistique. Ainsi, ne pas envisager la maladie sous l'angle curatif quant aux symptômes, mais prendre la maladie comme effet symptomal². Mais ensuite, Nietzsche nous avertit quant au problème des fausses causalités, et qui plus est, si nous en restons aux "mirages" et aux "feux follets" de notre imaginaire, du danger d'hypostasier le régime de conscience et de la volonté:

1 Sur l'origine du texte, Nietzsche,1974c:455-456.

2 Ce qui pour l'époque n'est déjà pas mal. On trouvera des exemples dans le même texte: Nietzsche,1974a:89.

La première et la plus convaincante est *la volonté considérée comme cause*: la conception d'une conscience ("esprit") en tant que cause, et, ultérieurement, celle du Moi (du "sujet") en tant que cause, ne sont que créées après coup, une fois admis comme un fait établi, un fait d'*expérience*, [entendons le vécu] le caractère causal de la volonté (Nietzsche, 1974a:90).

Voilà toute une pensée de l'imaginaire (Nietzsche, 1974a:91-94; du pouvoir, 1974a:94-95) qui déplace le régime du Sujet vers une pensée du Désir, de la Mort, de la Loi (Lacan, 1966:319-320), bref qui ouvre à une sorte de "libération" (Nietzsche, 1974a: 96; 1970:39). Dorénavant, toute défaillance ne renvoie plus à du psychologisme par où l'on réintroduit Dieu, centrant l'homme, mais à une finitude nouvelle, l'inconscient, bref ainsi que l'écrira Blanchot, l'imaginaire comme ce à partir de quoi un *je* se constitue en un mouvement de désappropriation du *sens* (Blanchot, 1973)³. La question renvoie peut-être à ce que Lacan, encore énigmatique, appelait, non sans une certaine ironie, "une longue ascèse subjective [...] jamais interrompue", puisque ce lieu, nous n'avons jamais fini de le parcourir; telle est la *topologie du Sens*:

Aussi quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui était avant les jeux sériels de la parole, et ce qui est primordial à la naissance des symboles, nous le trouvons dans la mort, d'où son existence prend tout ce qu'elle a de sens [...]

Dire que ce sens mortel révèle dans la parole un centre extérieur au langage, est plus qu'une métaphore et manifeste une structure. Cette structure est différente de la spatialisation de la circonférence ou de la sphère où l'on se plaît à schématiser les limites du vivant et de son milieu: elle répond plutôt à ce groupe relationnel que la logique symbolique désigne topologiquement comme un anneau (Lacan, 1966:320).

C'est dire de surcroît que l'impensé ne charrie pas tant que ça ce dont il serait supposé être l'envers, la conscience. Mais voilà aussi ce qui rend nécessaire un changement de régime, le

3 "Il y aurait eu et il y a eu comme un savoir absolu, lequel, sans être, a toujours déjà disparu par le défaut d'un sujet, qu'il soit individuel ou universel, capable de porter ce savoir au présent" (Blanchot, 1973:156).

soupçon généralisé sur la Représentation, dans la mesure de l'irréductibilité de cette altérité multiple à tout régime signifiant, qu'il soit conscient ou inconscient ainsi que l'exprime la perspective structurale; qu'il soit homme ou Dieu, puisque structurellement parlant, c'est la même chose, comme l'ont montré depuis Kant les pensées du soupçon.

Il nous semble que le pluralisme est une pensée plus dangereuse et plus entraînante: on n'émiette pas sans renverser (Deleuze, 1972a:263).

Ainsi, l'inconscient n'est plus l'envers reluisant, le négatif du conscient, comme si la différence ne pouvait se soustraire au régime de l'identité:

Le négatif est donc bien l'ombre tournante du problématique sur l'ensemble des propositions que celui-ci subsume comme cas (Deleuze, 1972a:266).

Bref, le négatif est toujours dérivé et représenté, jamais originel ni présent; toujours le procès de la différence et de la différenciation est premier par rapport à celui du négatif et de l'opposition (Deleuze, 1972a:267)⁴.

Il nous semble que le transcendantalisme renouvelé oblige à réinstaller le problématique dans l'ordre de production (Deleuze, Guattari, 1972:406sq), c'est-à-dire à se *situer* dans l'espace de différenciation où se distribuent les écarts, les subjectivités (pré-personnelles), ce qui ne veut pas dire que nous ne soyons pas conscients. En effet,

dans leurs pratiques quotidiennes, les individus sont conscients, de manière relativement exacte et pragmatique, de ce qu'ils disent et font. Mais, et c'est là le présupposé de l'herméneutique du soupçon, leurs conduites peuvent avoir une autre signification, dont ils ne sont pas conscients (Dreyfus, Rabinow, 1984:261).

Dans le renouvellement du criticisme, il nous semble entendre un appel à la vigilance épistémologique: nous ne savons pas toujours, pour reprendre une métaphore cartésienne, sur

4 "Les commentateurs de Marx, qui insistent sur la différence fondamentale de Marx avec Hegel, rappellent à bon droit que la catégorie de différenciation au sein d'une multiplicité sociale (division de travail) se substitue, dans le *Capital* aux concepts hégéliens d'opposition, de contradiction et d'aliénation" (Deleuze, 1972a:267,268n1).

quel sol nous construisons, non plus que la qualité des règles qui nous permettent de calculer (l'architecte), et *a fortiori*, si les bonnes pommes *en apparence*, ne sont pas atteintes d'une insidieuse présence non visible. Les *lumières* sont souvent un obscurcissement (Castaneda, 1984:67-105,241-252), on y perd la vue, et on risque de sombrer dans un rêve. Telle est l'*illusion transcendante* du *Sujet* que Durkheim par exemple a su mettre à l'agenda de sa sociologie.

En fait, l'inconscient, et d'une façon générale les formes de l'impensé n'ont pas été la récompense offerte à son savoir positif de l'homme. L'homme et l'impensé sont, au niveau archéologique, des contemporains. L'homme n'a pas pu se dessiner comme une configuration dans l'épistémè, sans que la pensée ne découvre en même temps, à la fois en soi et hors de soi [...] un impensé qu'elle contient de bout en bout, mais où aussi bien elle se trouve prise (Foucault, 1966a:337)⁵.

Nous sommes loin maintenant de la pensée classique entendue comme point de rencontre de la représentation et de l'être (Foucault, 1966a:321), de cette illusion de la transparence, comme essaiera de le démontrer la *dialectique transcendante*, l'idéal de faire tableau:

Tant que ce langage-là a parlé dans la culture occidentale, il n'était pas possible que l'existence humaine fût mise en question pour elle-même [...]. Le passage du "je pense" au "je suis" s'accomplissait sous la lumière de l'évidence (Foucault, 1966a:322).

Il s'agit ici de l'Homme en cette figure absente du tableau de Vélasquez et non des sciences de l'homme, bref du cogito comme *lumière naturelle* où s'articule "l'une sur l'autre [...] la représentation et l'être", nullement, comme ce sera possible avec Kant - et plus encore à notre époque contre laquelle Sartre s'est battu - d'"une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito" (Foucault, 1966a:323). Il faut bien se rappeler à cet effet qu'à une époque fébrile en remaniements conceptuels, où le sujet a pris sa place dans la série des

5 En fait, on voit bien aussi que Kant a non seulement posé les jalons d'une anthropologie mais aussi ouvert à sa désarticulation. L'ouverture à l'homme est paradoxale. Il faut ajouter toutefois que la mise en place cartésienne (volume I, partie 1) ne pouvait pas ne pas prendre en compte cette "part de nuit" (Foucault, 1966a:337) pour en euphémiser la dimension, constituer le régime de conscience dont on a vu que Sartre a cherché à préserver l'essentiel.

décentremens successifs, la répétition de la révolution copernicienne, Sartre a repris d'emblée ce Cogito et ses illusions de transparence. Notre époque épuisera le cogito (Canguilhem, 1967) que la règle première des *Regulae* a posé, un cogito auquel Kant opposera dans l'ouverture du temps qui déchire, toute une topologie, un cogito vide (=x), un vide fondamental qui ne laisse au sujet qu'un rien, une "fiction grammaticale" comme le dira Valéry (1932; aussi, Genette, 1968:131). C'est bien

de là qu'il faut partir, de cette problématique du sujet imprésentable à lui-même et de cette éradication de tout substantialisme, [...] car du moment où le sujet se vide de toute substance, la forme pure en quoi désormais il consiste, si l'on peut dire, se réduit à n'être qu'une *fonction* d'unité ou de synthèse (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:43).

Certes Kant a parlé du sujet comme unité de fonction, de synthèse, mais il s'agit aussi et surtout d'un sujet problématique puisque d'abord extérieur (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978:44) sauf au niveau moral: s'il est libre, et nous avons insisté sur le déplacement, voire l'écartèlement opéré par le *als ob*, il n'est alors pas objet de connaissance; ce sont là les termes d'une alternative, celle de la troisième antinomie de laquelle Sartre n'a retenu que la *thèse* cherchant à réassurer de manière *précritique* le sujet cartésien. L'antinomie kantienne détache avec force du "sujet" deux plans, le réel et le symbolique dans la conjugaison de la "métaphysique naturelle" (Kant) comme imaginaire de l'homme, mais en une véritable reprise du cogito cartésien, de la liberté et de son évacuation ou, si l'on veut, une reprise de sa réalisation, mais sur un plan "symbolique", *comme si*. Le sujet est certes postulé, mais dans son inachèvement; il s'agira d'un sujet formel. Quant au sujet empirique, objet du savoir, il demeure soumis à l'ordre causal du "principe de raison déterminante", à la force et à la portée de l'imagination dont on sait, si l'on passe par-dessus la méthode d'exposition, qu'elle se donne d'emblée dans l'intuition⁶, dans l'unité même de la Raison. Cette

6 Ce qui rend possibles le temps et l'espace comme formes *a priori* de l'intuition (Kant parle à leur sujet d'exposition et non de déduction). On sait d'ailleurs que la genèse n'intéresse pas Kant, ce qui a pu laisser insatisfaites les âmes en mal de psychologisme, mais, et c'est là l'essentiel, dans sa démarche contre l'onto-théologie, Kant, combattant toute idée d'intuition intellectuelle, refuse toute forme d'innéisme. L'idée d'*acquis originnaire* suggère un constructivisme qui n'est pas sans évoquer, par l'importance donnée à l'espace, la topologie thomienne. A ce sujet, Thom, 1978; 1980a.

imagination qui joue dans la faculté de raison, constitue un véritable imaginaire qui oblige à penser *bornes et limites*, cet "océan vaste et orageux". La *raison pure* vacille.

Comment en effet ne pas voir l'exténuation du sujet par l'imagination, en un imaginaire qui se donne, contrairement au cartésianisme de Descartes et de Sartre, dans un ordre de véritable primauté ontologique et à laquelle l'épistémologie même de Kant a dû se soumettre, contre le scandale des mystagogues, de ceux qui par exemple prennent le concept pour la réalité. Voilà un aspect de la rupture avec le cartésianisme. Pas plus que Dieu n'existe parce que j'en ai l'"idée", je ne suis "libre" parce que je me vois tel. L'ignorance du déterminisme n'en est pas l'absence (Laborit). Voilà bien ce qui marque le sens critique et réfléchi de la solution aux antinomies tant *mathématiques* que *dynamiques*. Aussi y a-t-il impossibilité que le sujet s'auto-constitue comme chez Sartre, non plus qu'il ne s'infinetise, comme dans la pensée classique. On peut dire que l'impossibilité de clôturer un système, comme c'est le cas chez Kant, et comme le réaffirmera Foucault, au sens où le réel n'est pas totalement intégrable ou assimilable par le concept, au sens aussi où le désir est débordement (Deleuze) en ce qu'il est *production*, cette impossibilité va de pair avec le sujet transcendantal qui est donné (=x), mais jamais fondé. Nous savons de plus que l'ego cartésien s'accompagne d'une *mathesis*, alors que chez Kant le modèle mathématique de présentation (intuition par concept *a priori*) par construction de concept est impossible en philosophie. C'est en un sens un problème posé par Sartre dans *La Transcendance de l'ego*: fallait-il doubler la conscience pure d'une conscience transcendantale que l'on ne pourrait réduire? Sartre, on le sait, a répondu non. L'*Ego* est un "objet de conscience", nullement une propriété de la conscience, ce qui est, entre les lignes, une façon d'empêcher une ouverture à un déterminisme quelconque. L'ouverture du *champ transcendantal* implique au point de départ de l'horizon un point pré-personnel et c'est là que la conscience est individuée, bien qu'impersonnelle, condition paradoxale de la plus haute singularité. C'est la thèse de l'intentionnalité, de la conscience positionnelle d'objet, non positionnelle de soi. L'assurance du cogito s'opère (puisque'il s'agit bien d'une opération) par la position de l'irréductibilité du cogito pré-réflexif, de ses vitesses. Le soi de la conscience renvoie au sujet sans toutefois s'y confondre et cette impossible coïncidence, en quelque sorte l'échec ontologique, assure le

sujet contre quelque réduction que ce soit puisque, en dernière instance, il est arrachement (d'où la primauté ontologique du pour-soi), point infinitésimal. L'altérité chez Sartre est conçue comme ce par quoi les visées intentionnelles de l'ego se réfléchissent. Avec Sartre, comme le reconnaît Deleuze, on atteint le fondement même d'un dépassement de l'instance représentative, à condition que la conscience ne soit plus le centre de gravité autour duquel tourne le sens (Deleuze, 1969:121n6, 120n5).

En vérité, la donation de sens à partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans un champ transcendantal qui répondrait aux conditions que Sartre posait dans son article décisif de 1937: un champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique ou d'une identité subjective, le sujet au contraire étant toujours constitué (Deleuze, 1969:120).

Mais voilà, Sartre détermine ce champ comme celui "de" la conscience et s'il sort les représentations de la conscience, il ne sort pas la conscience du champ de la Représentation. Bref, Sartre est demeuré tributaire d'une conscience constituante, au fond d'une unité qu'il pose d'emblée comme déjà unifiée, rejoignant par là, et bien qu'il l'affaiblisse, la substantialité de la *res cogitans*. C'est pourquoi, et même s'il récuse la "forme de la personne et le point de vue de l'individuation", il en reste à des processus d'individuation où la conscience ne perd jamais ses droits, comme le montrent ses études sur Flaubert et Genet; les recherches biographiques constituent une véritable recherche de l'originaire, voire même l'individuation de l'originaire. A cette recherche, on pourrait opposer les fantastiques machines deleuziennes dans l'étude sur Kafka, la primauté immanente du collectif puisque "c'est toujours dans les conditions collectives, mais de minorité, dans les conditions de littérature et de politique "mineures"" (Deleuze, Guattari, 1975:154) que fonctionnent les agencements, tout étant de compénétration (relation) en intensité et où le sujet réel, "l'inconscient" (Deleuze, Guattari, 1972:394) - qui "est rousseauiste, étant l'homme-nature" (Deleuze, Guattari, 1972:133) - produit:

Un os, un crâne n'existent jamais seuls. L'ossuaire est une multiplicité [...] de pores, de points noirs [...]. De seins, de bébés et de barres [...] des formations de l'inconscient [...]

[...] Le problème de l'inconscient, à coup sûr, n'a rien à voir avec la génération, mais avec le peuplement, la population" (Deleuze, Guattari, 1980:42-43).

En fait, Deleuze affirme chercher

à déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d'une conscience, malgré la tentative de Sartre, on ne peut pas garder la conscience comme milieu tout en récusant la forme de la personne et le point de vue de l'individuation [...]. Les singularités sont les vrais événements [condition d'une topologie transcendantale] transcendants (Deleuze, 1969b:124-125).

Dans la pensée contemporaine, l'homme est apparu comme un être des lointains, en une ouverture non pas infinie mais indéfinie, à des expériences jamais totalement resaisissables, jamais totalement réductibles. Dans ce passage de la pensée à l'impensé, de l'ordre cartésien à un autre ordre, transcendantal, nous avons vu que le sujet, qui n'est plus sujet à se voir dans le terminus du régime de conscience, se voit déplacé et "exténué" par rapport à son ancien centre de gravité. Si l'homme peut être encore sujet de vérité, il encourt aussi d'être, comme le dira Lacan, sujet de méconnaissance, attelé qu'il est "sur le dos d'un tigre" (Freud). D'ailleurs, le problème essentiel dans les textes initiaux du criticisme n'est pas tant celui de la possibilité de connaissance que celui de la possibilité d'une méconnaissance fondamentale, ce que pourrait laisser croire une lecture trop collée aux premiers chapitres de la première *Critique*, obnubilant peut-être un problème de fond, l'*imaginaire*:

Sous cette forme, le cogito ne sera donc pas la soudaine découverte illuminante que toute pensée est pensée, mais l'interrogation toujours recommencée pour savoir comment la pensée habite hors d'ici, et pourtant au plus proche d'elle-même, comment elle peut *être* sous les espèces du non-pensant. Il ne ramène pas tout l'être des choses à la pensée sans ramifier l'être de la pensée jusque dans la nervure inerte de ce qui ne pense pas (Foucault, 1966a:335).

Il s'agira d'inconscient ou d'impensé dans la mesure où va se déplacer la fausse alternative entre dualisme et monisme, vers une dualité-multiplicité de l'être,

vers le dévoilement toujours à accomplir du même. Or un tel dévoilement ne va pas sans l'apparition simultanée du Double, et cet écart, infime mais invincible, qui réside dans le "et" du recul *et* du retour, de la pensée et de l'impensé, de l'empirique *et* du transcendantal, de ce qui est de l'ordre de la positivité séparée d'elle-même dans une distance qui lui est, en un sens, intérieure, mais en un autre la constitue, la répétition qui donne l'identique mais dans la forme de l'éloignement [...] (Foucault, 1966a:351).

Il nous semble que si *Les Mots et les choses* définit notre présent, si la fin de la métaphysique articule chez Kant l'apparition de l'homme (Foucault, 1966a:328), c'est dans la mesure où cette apparition est déjà en elle-même un "abîme", une dissolution. C'est là, pour nous, l'âge d'un cogito renouvelé, mais dans la seule mesure où il est ex-centré; il forme alors notre "*a priori* historique", non plus la subjectivité constituante, mais l'anonymat de la pensée (Deleuze). C'est la signification chez Foucault de la mort de l'homme, l'horizon des formalismes, là où se constituent un espace blanc et un sujet a-topique. Cet espace nouveau, tel est le "vide de l'homme disparu", pas un manque mais une contingence ultime, un "excès" par rapport à toute position (Petitot, 1983a:111). Voilà un déplacement copernicien s'il en est, l'impossibilité pour la raison d'être sa propre cause (n'est-ce pas Pascal qui disait: flattez un cercle et il devient vicieux?). Mais là se situe peut-être aussi notre métaphysique où tout est question du Même et de l'Autre (Collin, 1971:83sq), de l'autre dans le même et de la résistance à l'identité, de cette distance du sujet à soi; où il est aussi question de transgression, de *différence*.

Si, en effet, l'identité dorénavant se tient en retrait du Sujet, et avec précarité, dans un "entre" (relation: Greimas, Courtès, 1979:314), le rapport de ce sujet à l'altérité est toujours de transgression. Aussi, la mort de Dieu n'est-elle pas le constat historique, culturel et social de la fin de ce qui se présentait comme son emprise, pas plus d'ailleurs que notre libération par rapport à l'inexistence ou simplement, l'existence par croyance de ce Dieu; non plus Feuerbach, mais Nietzsche renouant avec Kant. La mort de Dieu, c'est la mort de la

théologie-Homme, de l'anthropomorphisme pré-critique et l'ouverture à l'impensé, là où limites et transgressions s'interpénètrent.

Nous ne sommes pas libres au point de nous abstenir entièrement de toute recherche [...] l'expérience ne satisfait jamais pleinement la raison; elle renvoie toujours plus loin la réponse à nos questions [...] (Kant, 1974:138-139).

La transgression est toujours renouvelée dans le "problématique", bien qu'occultée par le dogmatisme. Il ne s'agira pas d'une logique de l'opposition (Petitot, 1983a:112) non plus que de chercher à la référer à l'éthique comme si, de l'éthique érigée en Signifiant premier, dérivait, pour s'y opposer, l'Autre: règne de la représentation, il y a trop de théologie chez les anti-théistes⁷. La transgression n'efface pas les limites, au contraire, elle en dessine la démesure. Penser la différence, c'est "affirmer la limite pour lui ouvrir l'illimité". Le problématique chez Kant est cette transgression de la "raison pure":

Dans tous ses concepts et toutes les lois de l'entendement qui lui suffisent pour l'usage empirique, par conséquent à l'intérieur du monde sensible, la raison ne trouve pourtant pas de satisfaction propre; en effet, ces questions qui reviennent toujours indéfiniment lui ôtent tout espoir de solution achevée. Les idées transcendantales qui ont pour but cette solution sont de tels problèmes de la raison (Kant, 1974:141).

C'est ce que réaffirme la *Table du Rien* (Kant, 1971:249). *L'ens rationis* n'est pas du *non-être*, mais il n'est pas de l'*être* non plus. Il faut le situer à la rencontre de l'être et du non être, en excès comme le sens chez Deleuze, un perpétuel déplacement (Petitot, 1985:65sq), en tant qu'élément paradoxal bien que nécessaire (Kant) et surtout *problématique*⁸. Il en est ainsi de *l'ens imaginarium*, "simple forme de l'intuition sans substance" (Kant, 1971:249), mais qui se donne à l'imagination. Voilà nous semble-t-il une ouverture à penser sans contradiction, une ouverture à une parole *dédialectisée* et, au coeur même de ce qui est dit, le rappel que nous ne sommes pas tout, plutôt comme le dira Foucault, en creux. C'est là,

7 Preuve supplémentaire, peut-être que Kant ne résout pas son système dans la théologie.

8 Notre analyse de l'Idée de Dieu.

en ce vide, que la subjectivité philosophique s'effondre, et non la philosophie, que le sujet se fractionne; c'est là aussi que penser la différence oblige à un passage permanent à des niveaux différentiels (Petitot,1983a:132sq), ce qui entraîne un décrochage du sujet: la transversalité a remplacé la ligne du chemin de fer, le sujet n'est plus la locomotive.

N'est-ce pas Nietzsche plutôt que Hegel qui a le mieux pourfendu la *belle âme*, scrutant l'universalité des valeurs, cette théologie d'un humanisme tellement hautain que la singularité lui échappe? Le singulier chez lui n'est pas l'universel particularisé, mais une singularité sans référence à l'universel comme c'est le cas dans la dialectique hégélienne. Nietzsche nous présente une singularité pré-personnelle (Petitot,1983a: 121), anonyme, alors que, sous le signe du même, le sens commun comme la bêtise est une moyenne grégaire, de l'Un et du Multiple, bref l'universel personnalisé.

Nous l'avons largement montré, Kant est le premier à ébranler le *sujet*, constituant un sujet écartelé entre le théorique et le pratique, là où le négatif de tout ce qui se donne se retrouve dans la "sphère morale". L'introduction de la troisième *Critique* (Kant,1985c:849sq) réitère l'abîme ouvert dans la première *Critique* à la *troisième antinomie*, le sujet ne devient jamais substance, il est plutôt le *lieu de la différence*. Cet ébranlement de la substantialité du sujet a pour corrélat une mutation profonde qui n'est pas une récusation du transcendant, mais sa neutralisation, ce que nous avons appelé la reprise de l'ontologie. La modernité est née dans ce "craquement" (Birault), dans l'inadéquation de soi à soi, en une perpétuelle dérobade du sujet, ni en-soi, ni pour-soi, mais toujours Autre, en excès. Non plus une identité préservée, mais toujours déjà ex-posée, étranquée. Attention, toutefois, l'étrangeté n'est pas aliénation. Le sujet ici n'est pas la négativité dont l'assomption réalise enfin ce vers quoi il est porté, mais un déplacement (Petitot,1985:66;1978d) asymétrique, ce qui est tout le contraire de la revendication kierkegaardienne de l'inviolable subjectivité, l'optimum ontologique du pour-soi chez Sartre. La discontinuité propre aux topologies (Petitot,1983a:117;Boulez, 1963:95) ne relève pas non plus d'un pessimisme ontologique (Petitot,1985:156) mais d'une sorte de décalage ou d'inadéquation de toute position, ce pourquoi Deleuze dira que le structuralisme est topologique *et* relationnel (Deleuze,1973:305):

Le "et" de "topologique et relationnelle", voilà le défi qu'il s'agit de relever. *Constituer* l'objectivité structurale, c'est d'abord et avant tout lui donner un contenu précis. C'est pourquoi [...] "*le structuralisme n'est pas séparable d'une philosophie transcendantale nouvelle, où les lieux l'emportent sur ce qui les remplit*" (p.306)" (Petitot,1985:66).

D'une certaine façon, pour le sujet, et comme Kant l'a exprimé à travers le développement du criticisme, l'errance est première et incontournable. Le cogito deleuzien implique une étrangeté essentielle, son épars, un point de vue de fuite pour toute singularité, anonyme, une étrangeté qui est "exil sans patrie d'origine" et donc une opacité qui est première ne laissant que peu de place à la réflexion ou à la "mauvaise foi". Non pas un inachèvement que l'expérience ouvrirait à une assomption quelconque. Voilà ce que Foucault a pu appeler *la pensée du dehors* (Foucault,1966b).

Deleuze rappelait dans un séminaire à Paris VIII, en février 1985, que Godard est allé dans ce sens: "Ne plus décrire la vie des gens, mais seulement la vie qui les porte". Peut-être est-ce là ce qui nous rapproche de Heidegger pour qui l'errance est constitutive (Birault,1978:473,508), comme une sorte de raté de l'identité du *sujet*, la mesure même de son écart, et voilà que fait défaut toute possibilité de *représentation*.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, T., HORKHEIMER, M.(1974a), *La Dialectique de la raison*, trad. de l'allemand par Kaufholz, Paris, Gallimard.
- ADORNO, T., HORKHEIMER, M.(1974b), *L'Eclipse de la raison*, trad. de l'allemand par Debouzy, Paris, Payot.
- ALQUIE, F. (1956), *Descartes*, Paris, Hatier.
- ALQUIE, F. (1967), *Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, Centre de documentation universitaire.
- ALQUIE, F. (1968), *La Critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF.
- ALQUIE, F. (1974), *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin.
- ALQUIE, F. (1980), *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF.
- ALQUIE, F. (1982), *Etudes cartésiennes*, Paris, Vrin.
- ALQUIE, F. (1984), "Descartes" *Encyclopedia Universalis*, vol.V, Paris, EUF p. 241-249.
- ALQUIE, F. (1985), "Introduction aux écrits de 1789", in Kant, *Oeuvres philosophiques*, vol.2, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- ALQUIE, F. (1988), *Descartes - L'homme et l'oeuvre*, Paris, Hatier.
- ALTHUSSER, L. (1965a), *Pour Marx*, Paris, Maspéro.
- ALTHUSSER, L. et al. (1965b), *Lire le capital I*, Paris, Maspéro.
- ALTHUSSER, L. et al. (1965c), *Lire le capital II*, Paris, Maspéro.
- ALTHUSSER, L. (1973), *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspéro.
- ALTHUSSER, L. (1974), *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspéro.
- ALTHUSSER, L. (1976), *Positions*, Paris, Ed. Sociales.
- ANDERSON, Th. (1979), *The Foundation and structure of Sartre aethics*, Regents press of Kansas.
- ANNALES (1971), "Histoire et structure", mai-octobre, no 3-4, Paris, Armand Colin.
- ARIES, P. (1977), "A propos de La volonté de Savoir", *Arc*, no 70, 4e trimestre, Paris, p. 37-38.
- ASSOUN, L. (1989), "Crise du sujet et modernité philosophique: Marx, Nietzsche, Freud", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 91, Paris, PUF, p. 731-738.

- AUBENQUE, P. (1989), "Onto-logique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 1, Paris, PUF, p. 5-17.
- AUZIAS, Jean-Marie (1967), *Clefs pour le structuralisme*, 2e édition revue, Paris, Seghers.
- AYCOBERRY, P. (1979), *La Question nazie*, Paris, Seuil.
- BAAS, B et ZALOSZYC, A. (1988), *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Paris, Navarin/Osiris.
- BACHAND, D. et COSSETTE, C. (1976-77), *Paroles d'images: éco-sémiologie de l'image fonctionnelle statique*, guide bibliographique, no 0, Québec, Ecole des Arts visuels, Université Laval, (ronéotypé).
- BACHELARD, Gaston (1949a), *La Psychanalyse du feu*, Coll. "Idées", no 73, Paris, Gallimard.
- BACHELARD, Gaston (1949b), *Le Rationalisme appliqué*, Paris, Vrin.
- BACKES-CLEMENT, C. (1980), "Le Moi et l'histoire de la philosophie", "MOI" *Encyclopedia Universalis*, Vol.XI, Paris, EUF, p. 169-172.
- BALADIER, Ch. (1989), "Homme", *Encyclopedia Universalis*, Vol.XI, Paris, EUF, p. 577.
- BALIBAR, E et MACHEREY, R. (1989), "Dialectique", *Encyclopedia Universalis*, Vol.VII, Paris, EUF, p. 241-249.
- BANNOUR, W. (1989), "Le Nihilisme", *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol.I, 29, Paris, PUF, p. 207-213.
- BARTHELEMY-MADAULE, M. (1968), *Bergson adversaire de Kant*, Paris, PUF.
- BARTHES, R. (1957), *Mythologies*, Coll. "Points", no 10, Paris, Seuil.
- BASCH, V. (1896), *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, thèse, Paris, Felix Alcan.
- BASTIDE, R. (1950), *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF.
- BASTIDE, R. (1953), *Le "Château intérieur" de l'homme noir*, Paris, A. Colin.
- BASTIDE, R. (1962), *Sens et usages du terme de structure dans les sciences humaines et sociales*, Paris, Mouton.
- BATAILLE G. (1956), "Un Livre humain, un grand livre", *Critique*, fév., no 102, Paris, p. 99-112.
- BATAILLE G. (1965), "L'Enigme de l'inceste", in *L'Erotisme*, Paris, 10-18, nos 221-222, p. 213-242.
- BATESON, G. (1977), *Vers une écologie de l'esprit*, trad. de l'anglais par Drosso, Lot et Simion, vol.I, Paris, Seuil.

- BATESON, G. (1980), *Vers une écologie de l'esprit*, trad. de l'anglais par Drosso, Lot et Simion, vol.II, Paris, Seuil.
- BAUDRILLARD, J. (1976), *L'Echange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD, J. (1988), *Oublier Foucault*, Galilée éditeur, Paris.
- BEAUFRET, J. (1973), *Dialogue avec Heidegger*, vol. II, Paris, Minuit.
- BEAUVOIR, (de) S. (1949), "Les Structures élémentaires de la parenté", *Les Temps Modernes*, Paris, no 49, p. 943-949.
- BEAUVOIR, (de) S. (1988), *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard.
- BELAVAL, Y. (1970), *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard.
- BELAVAL, Y. (1975), *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin.
- BELAVAL, Y. (1976), *Etudes leibniziennes*, Paris, Gallimard.
- BELAVAL, Y. (1982), "Libres remarques sur le schématisme transcendantal" in *L'héritage de Kant: mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régner*, Paris, BAB, p. 27-42.
- BENOIST, J-M. (1980), *La Révolution structurale*, Paris, Denoël-Gonthier.
- BERNARD, M. (1989), "Esquisse d'une approche pragmatique de la philosophie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 120, Paris, PUF, p. 876-878.
- BIRAULT, H. (1978), *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard.
- BLANCHOT, M. (1958), "L'Homme au point zéro", *Nouvelle Revue Française*, Paris, avril, p. 683-694.
- BLANCHOT, M. (1986), *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana.
- BLONDEL, E. (1989), "La Question de la généalogie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 89, Paris, PUF, p. 715-720.
- BOMBARDIER, D. et SAINT-LAURENT,C. (1989), *Le Mal de l'âme*, Paris, R. Laffont.
- BORDRON, J. (1976), "La Fonction structurante" in collectif, *Structures élémentaires de la signification*, Paris, PUF.
- BORDRON, J. (1987), *Descartes, Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Paris, PUF.
- BOSCHETTI, A. (1985), *Sartre et les temps modernes*, Paris, Minuit.
- BOUDON, R. (1989), "Structure dans les sciences humaines", *Encyclopedia Universalis*, vol. XXI, Paris, EUF, p. 673-675.

- BOULEZ, P. (1963), *Penser la musique aujourd'hui*, Paris, Denoël-Gauthier.
- BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie des pratiques*, Genève, Droz.
- BOURDIEU, P. (1975), "L'Ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 5-6, Paris, nov.
- BOURDIEU, P. (1979), *La Distinction*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. (1980a), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. (1980b), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. et al. (1980c), *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton.
- BOURDIEU, P. (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, P. (1984), *Homo Academicus*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. (1987), *Choses dites*, Paris, Minuit.
- BOUTROUX, E. (1926), *La Philosophie de Kant*, Paris, Vrin.
- BRAUDEL, F. (1969), *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion.
- BRES, Y. (1989), "Genèse et signification de la psychologie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 121, Paris, PUF, p. 879-886.
- BROHM, J-M. (1989), "Philosophie du corps: quel corps?" *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 52, Paris, PUF, p. 397-404.
- BROYELLE, Cl. et J. (1982), *Les Illusions retrouvées*, Paris, Figures-Grasset.
- BRUN, J. (1989), "Les Ages de la philosophie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 84, Paris, PUF, p. 675-684.
- BRUNEL, G. (1983), "L'Animalité humaine, les hommes animaux ou les paradoxes de la sociobiologie", *Colloque sur les Représentations*, Montréal, Oct.
- BRUNSWIG, H. (1966), "Anthropologie", *Cahier de Philosophie*, (numéro spécial) no 1, Paris, janv.
- BRUNSWICK, L. (1951), *Ecrits philosophiques*, Paris, PUF.
- BULLA DE VILLERET, H. (1973), "Introduction à la sémantique générale de Korzybski", Paris, Le courrier du livre.
- BUNGE, M. (1968), "Les concepts de modèle", in *L'Age de la Science*, Paris, no 3, Juillet-Septembre, p. 165-180.
- BURGELIN, Cl. (1972), ""Lire" *L'idiot de la famille*", *Littérature*, no 6, mai, Paris, Larousse, p. 111-120.

- BURGUIERE, H. (1971), "Histoire et structure", *Annales*, Paris, A. Colin, Mai-Août, nos 3-4.
- BURNIER, M-A. (1982), *Le testament de Sartre*, Paris, Ed. O. Orban.
- CAMBEO, V. (1960), *L'Idée critique chez Kant; perspective d'après la théorie du schématisme*, Paris, PUF.
- CANGUILHEM, G. (1967), "Mort de l'homme ou épuisement du cogito", *Critique*, no 242, juillet, p.599-618.
- CARNOIS, B. (1973), *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris, Seuil.
- CASSIRER, E. (1954), *Kant's first Critique*, London, Georges Allen and Unwin, New-York, Humanities press.
- CASSIRER, E. (1967), *An essay on Man*, New Haven and London, Yale University Press.
- CASTANEDA, C. (1984), *L'Herbe du diable et la petite fumée*, trad. de l'anglais par M.Kahn et M. Ménant, Paris, Edition du Soleil Noir.
- CERTEAU, (De) Michel (1973), "Le Soleil noir du langage: Michel Foucault", in *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame éditeur, coll. "Repères", p. 115-132.
- CHABAL, R. (1964), *Vers une anthropologie philosophique*, Paris, PUF.
- CHANGEUX, J-P. (1972), "Le Cerveau et l'événement." *Communications*, no 18, Paris, Seuil, p. 37-47.
- CHANGEUX, J-P. (1982), "De la molécule au cerveau" *Le Débat*, mai, no 20, Paris, Gallimard, p. 92-122.
- CHANGEUX, J-P. (1983), *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard.
- CHANGEUX, J-P. et CONNES, A. (1990), *Matière à pensée*, Paris, O. Jacob.
- CHEMLA, R., PAHAUT, S. (1989), "Objets et artefacts, les sciences et la culture", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 135, Paris, PUF, p. 953-958.
- CHEVALIER, J. (1932), *Descartes*, Paris, Plon.
- CHEVALIER, J. (1962), *Descartes*, Paris, Plon.
- CHEVALIER, DESERAT ET HORDE (1975), "Les Idéologues: le sujet de l'histoire et l'étude des langues", "Philosophie", *Dialectiques*, Automne, no 12, Paris, p. 15-31.
- CHOMSKY, N. (1969), *Le Langage et la pensée*, no 148, Paris, Payot.
- CHOMSKY, N. (1975), *L'Archipel des bains de sang*, trad. de l'anglais par Faye, Paris, Seghers et Laffont, Collection "change".

- CHOMSKY, N. (1977), "Introduction à la théorie standard étendue" in *Langue. Théorie générale étendue*, trad. de l'anglais par Mitsou Ronat, Collectif mis en oeuvre par Mitsou Ronat, Paris, Hermann, p. 19-39.
- CHOMSKY, N. (1981), *Economie politique des droits de l'homme*, trad. de l'anglais par Authier, Bernard et Juge, Paris, Albin-Michel.
- CLASTRES, P. (1967), "De quoi rient les Indiens?", *Les Temps Modernes*, no 253, juin, Paris, p. 2170-2198.
- CLASTRES, P. (1974), *La Société contre l'état*, Paris, Minuit.
- CLEMENT, C. (1975), *Miroirs du sujet*, Paris, Union Générale d'Editions, Coll. "10/18", no 1004.
- CLEMENT, C. (1981), *Vies et légendes de Jacques Lacan*, Paris, Figures-Grasset.
- CLEMENT, C. (1985), *Lévi-Strauss ou la structure et le Malheur*, Paris, Le livre de poche.
- CLEMENT, C. (1990), "Contre, tout contre la psychanalyse", *Le Magazine littéraire*, no 282, *Sartre*, Paris, novembre, p 55-57.
- COHEN-SOLAL, H. (1985), *Sartre*, Paris, Gallimard.
- COLLIN, Fr. (1971), *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard.
- CONTAT, M. (1990), "Le Continent Sartre", propos recueillis par Fr. Ewald, *Le Magazine littéraire*, "*Sartre*", no 282, Paris, novembre, p. 20-25.
- CONTAT, M. et RYBALKA, M. (1970), *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard.
- COOPER, D. (1978), *Le langage de la folie*, trad. de l'anglais par N. Frey et B. de Fréminville, Paris, Seuil.
- COOREBYTER, (de) V. (1987), "'La Transcendance de l'ego", *Tijdschrift voor filosofie*, vol. 49, 3, sept. p. 467-470.
- COSTA DE BEAUREGARD, O. (1989), "Marges et limites de la science", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 137, Paris, PUF, p. 962-965.
- COURT, R. (1989), "La Faillite de la Représentation et l'esprit de la musique moderne", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 79, Paris, PUF, p. 635-642.
- COURTES, J. (1973), *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Paris, Mame.
- COURTES, J. (1976), in Greimas, A.J., Courtès, J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- COURTES, J. (1976a), *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Paris, Hachette.
- COURTES, J. (1986), in Greimas, A.J., Courtès, J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Hachette.

- CRABAY, A. (1988), *Michel Serres. La mutation du cogito*, Bruxelles, ed. Universitaires.
- CRESSWELL, R. (1989), "L'Ethnologie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 198, Paris, PUF, p. 1310-1316.
- CURTIS, J-L. (1973), "Sartre et le roman". *Les Critiques de notre temps et Sartre*, Paris, Garnier, p. 63-72.
- DAMISCH, H. (1980), "Le Moi et la déconstruction du sujet", "Moi", *Encyclopedia Universalis*, vol.XI, Paris, EUF, p. 172-175.
- DANCHIN, A. (1982), "Le Pilote fantôme", p.123-131. *Le Débat*, mai, no 20, Paris, Gallimard, p. 123-131.
- DANCHIN, A. (1983a), "Stabilisation fonctionnelle et épigénèse" in *L'Identité*, Séminaire dirigé par Lévi-Strauss, Paris, PUF.
- DANCHIN, A. (1983b), *L'Oeuf et la poule*, Paris, Fayard.
- DAVAL, R. (1951), *La Métaphysique de Kant*, Paris, PUF.
- DAVIS, CH. (1981), "La Sociobiologie: un débat", *Annales*, Paris, A. Colin, juillet-août.
- DEBRAY, R. (1981), *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard.
- DEBRU, Cl. (1977), *Analyse et représentation*, Paris, Vrin.
- DEBRU, Cl. (1980), "Le Concept d'organisme" in *Archives de Philosophie*, no 43, p. 481-514.
- DE CERTEAU, M. (1976), "Débat avec Régine Rotin", *Dialectiques*, Printemps, no 14, p. 42-62.
- DELAMARRE, A.J-L. (1985), "Les Ecrits de Kant", in *Oeuvres philosophiques II*, sous la direction de F. Alquié, Paris, Pléiade.
- DELBOS, V. (1918), *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, Plon-Nourrit.
- DELBOS, V. (1921), *La Philosophie française*, Paris, Plon.
- DELBOS, V. (1968), *Le Spinozisme, Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Paris, Vrin.
- DELEDALLE, G. (1989), "Pragmatisme", *Encyclopedia Universalis*, vol.XVIII, Paris, EUF, p. 860-863.
- DELEUZE, G. (1953), *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF.
- DELEUZE, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF.
- DELEUZE, G. (1963), *La Philosophie de Kant*, Paris, PUF.

- DELEUZE, G. (1965), *Nietzsche*, Paris, PUF.
- DELEUZE, G. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. (1969), *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. (1972a), *Différence et répétition*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. (1972b), *Un nouvel archiviste*, Montpellier, Fata Morgana éditeur, collection "Scholies".
- DELEUZE, G. (1973), "A quoi reconnaît-on le structuralisme?", *Histoire de la philosophie*, vol. 8, sous la direction de Fr. Châtelet, Paris, Hachette.
- DELEUZE, G. (1981), *Francis Bacon: logique de la sensation* (2 vol.), Paris, Ed. de la Différence.
- DELEUZE, G. (1986), *Foucault*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. (1989), "Qu'est-ce qu'un dispositif?", *Michel Foucault. Philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9-10-11, janv. 1988, Seuil, p. 185-195
- DELEUZE, G. (1990), *Pourparlers*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. et FOUCAULT, M. (1980), "Les Intellectuels et le pouvoir", *L'arc, Deleuze*, no 49, p. 3-10.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1972), *L'Anti-oedipe*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1975), *Kafka*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1976), *Rhizome*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1980a), *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1980b), "Sur capitalisme et schizophrénie", Entretien, *L'arc, "Deleuze"*, no 45, Paris, p. 47-55.
- DELEUZE, G. et PARNET, Cl. (1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion
- DERRIDA, J. (1967a), *De la grammatologie*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, J. (1967b), *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, J. (1972a), *La Dissémination*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, J. (1972b), *Marges*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, J. (1972c), *Positions*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, J. (1976), *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF.

- DERRIDA, J. (1981a), *Glas I*, Paris, Médiations.
- DERRIDA, J. (1981b), *Glas II*, Paris, Médiations.
- DERRIDA, J. (1985), *La Faculté de juger*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, J. (1987), *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, Galilée.
- DESANTI, D. (1975), *La Philosophie silencieuse*, Paris, Seuil.
- DESANTI, Jean T. (1976), *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- DESANTI, D. (1989), "La Rationalité aujourd'hui", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 93, Paris, PUF, p. 750-758.
- DESCAMPS, C. (1981), "Questions à Paul Veyne", "Entretiens avec *Le Monde*", *Le Monde*, vol.3, mars, Paris, Ed. Le Monde/La découverte.
- DESCARTES, R. (1953), *Oeuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Paris, Gallimard.
- DESCARTES, R. (1953a), *Lettres choisies*, OL, textes présentés par A. Bridoux, Paris, Gallimard.
- DESCARTES, R. (1953b), *Entretien avec Burman*, OL, textes présentés par A. Bridoux, Paris, Gallimard.
- DESCARTES, R. (1963), *Oeuvres philosophiques (1618-1637)*, Tome I, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1963a), *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et note de J. Brunschring, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1963b), *Le Traité de l'Homme*, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1963c), *Lettres*, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1963d), *Le Discours de la méthode et les Essais*, OPI, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1967), *Oeuvres philosophiques (1638-1642)*, Tome II, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1967a), *Lettres*, OPII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1967b), *Les Méditations*, OPII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1967c), *Les Méditations, objections et réponses*, OPII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.

- DESCARTES, R. (1967d), *Abrégé des six méditations*, OPII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1967e), *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, OPII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1973), *Oeuvres philosophiques (1643-1650)*, tome III, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1973a), *Lettres*, OPIII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1973b), *Les Principes de la philosophie*, OPIII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCARTES, R. (1973c), *Les Passions de l'âme*, OPIII, sous la direction de F. Alquié, Paris, Garnier.
- DESCOLA, Ph. (1989), "Pensée mythique et théories de l'identité dans le monde hamazonien", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 238, Paris, PUF, p. 1521-1524.
- DESVEAUX, E. (1989), "Les Pensées indigènes de l'Amérique du Nord", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 234, Paris, PUF, p. 1504-1507.
- DEVEREUX, G. (1980), *De l'angoisse à la méthode*, trad. de l'anglais par Sinaceur, Paris, Flammarion.
- DE WAELHENS, A. (1989), "La Réalité humaine", *Encyclopedia Universalis*, vol.XI, Paris, EUF, p. 578-587.
- DIDIERS, J. (1964), *La Question de l'homme et le fondement de la philosophie*.
- DOMENACH, J-M. (1965), "Pour en finir avec l'aliénation", *Esprit*, Paris, Décembre, p. 1058-1083.
- DOMMERGUES, P. (1977a), *L'Aliénation dans le roman américain contemporain*, vol.1, Paris, 10-18.
- DOMMERGUES, P. (1977b), *L'Aliénation dans le roman américain contemporain*, vol.2, Paris, 10-18.
- DOURNES J. (1969), "Modèle structural et réalité ethnographique", *L'Homme*, janv.-mars, Tome IX, I. p. 42-48.
- DOUBROVSKY, S. (1979), "Le Neuf de Coeur, Fragment d'une psycho-lecture de La Nausée", *Obliques, Sartre*, no 18-19, p. 67-73.
- DREYFUS, H., RABINOW, P. (1984), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. de l'anglais par Durand-Bogaert, Paris, Gallimard.
- DUCROT, O. (1968), *Le Structuralisme en linguistique in Qu'est-ce que le structuralisme?*, vol.I, sous la direction de Fr. Wahl, Paris, Seuil.

- DUCROT, O. (1971), "Langue et pensée formelle", *Langue française*, no 12, décembre, p. 3-12.
- DUCROT, O., TODOROV, T. (1972), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.
- DUFRENNE, M. (1953), *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF.
- DUFRENNE, M. (1959), *La Notion d'a priori*, Paris, PUF.
- DUMONT, F. (1981), *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF.
- DUPUY, J-P. (1989), "L'Autonomie du social", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 34, Paris, PUF, p. 254-265.
- DURAND, G. (1964), *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF.
- DURAND, G. (1969), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas.
- DURAND, G. (1971), "Symbolisation et structures de l'imaginaire", *Les études philosophiques*, no 3, juillet-septembre, p. 315-343.
- DURKHEIM, E. (1968), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, E. (1969), *Journal de Sociologie*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, E. (1977), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, E. (1981), *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914*, Paris, Vrin.
- ECO, U. (1970), "Sémiologie des messages visuels", *Communications*, no 15, Paris, Seuil, p. 11-52.
- ECO, U. (1972), *La Structure absente*, Paris, Mercure de France.
- ECO, U. (1976), *A theory of Semiotics*, Coll. "Critical social studies", Indiana University Press.
- ECO, U. (1978), "Pour une reformulation du concept de signe iconique". *Communications*, no 29, Paris, Seuil, p. 141-190.
- EDELMAN, B. (1984), *La Maison de Kant*, Paris, Payot.
- ENRIQUEZ, Fr. (1937), "Descartes et Galilée", *Revue de métaphysique et de morale*.
- ERIBON, D. (1988), *De près et de loin*, avec Claude Lévi-Strauss, Paris, O. Jacob.
- ERIBON, D. (1989), *Michel Foucault*, Paris, Flammarion.
- ESPRIT (1963), "La pensée sauvage et le structuralisme", exposés de Cuisenier, Ruwet, Gaboriau, Ricoeur, et, surtout "Discussions avec Lévi-Strauss", Paris, no spécial.

- ESPRIT (1967), "Le structuralisme et les sciences humaines", Articles de Bertherat, Gornil, Dufrenne, Ricoeur, Burgelin, Ladrière, Cusenier, Paris, no spécial.
- EXCOUSSEAU, J-L. (1985), "Objectivité et subjectivité dans les théories physiques", *Actes sémiotiques*, VII, 66. Paris.
- FAGES, J-B. (1968), *Comprendre le structuralisme*, Paris, Privat éditeur.
- FARIAS, V. (1987), *Heidegger et le nazisme*, trad. de l'espagnol et de l'allemand par Benaroch et Grasset, Paris, Verdier.
- FAVEZ-BOUTONIER, J. (1945), *L'Angoisse*, Paris, PUF.
- FAVEZ-BOUTONIER, J. (1972), *La Notion d'ambivalence*, Paris, Privat.
- FAYE, J-P. (1967), *Le Récit hunique*, Paris, Seuil.
- FAYE, J-P. (1967b), "Questionner Jakobson", in *Le récit hunique*, Paris, Seuil.
- FAYE, J-P. (1972), *Théorie du récit*, Paris, Hermann.
- FAYE, J-P. (1972), *Langages totalitaires. Critique de la raison, de l'économie narrative*, Paris, Hermann.
- FAYE, J-P. (1975), Interventions, présentations in *Change, De forme (I), Matériel II*, Colloque de Cerisy, 2-11 juillet 1973, Paris, p. 9-18.
- FAYE, J-P. (1977a), "Le Transformationisme et la critique", in *Langue. Théorie générative étendue*, sous la direction de Mitsou Ronat, Paris, Hermann.
- FAYE, J-P. (1977b), "Esquisse d'une voie pour le transformationnisme" in *Langue. Théorie générative "étendue"*. Collectif, mis en oeuvre par Mitsou Ronat, Paris, Hermann.
- FEDIDA, P. (1974), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse.
- FERRARI, J. (1971), *Kant, ou l'invention de l'homme*, Paris, Seghers.
- FERRY, L., RENAUT, A. (1988), *La Pensée 68*, Paris, Gallimard.
- FEYERABEND, P. (1979), *Contre la méthode*, trad. de l'anglais par B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Seuil.
- FEUERBACH, L. (1967), "Lettre de Feuerbach à Hegel", in Hegel, *Correspondances*, vol.III, trad. de l'allemand par Carrère, Paris, Gallimard, p. 211-214.
- FINK, E. (1974), *De la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Franck, Paris, Minuit.
- FINLAY-PELINSKY, M. (1983), "Scooped: the "crisis of representation": some historical and philosophical reminders", in *Actes du Colloque de Lyon*, Lyon.
- FONTANELLE, J. (1985), "Avant-propos", *Actes sémiotiques*, VII, 66, Paris.

- FOSSAERT, R. (1983), "L'Homme-en-société", in *Les structures idéologiques*, vol.6 de *La Société*, Paris, Seuil.
- FOUCAULT, M. (1963), *Préface à la transgression*, in *Critique*, no 195-196, Hommage à Georges Bataille, août-septembre, Paris, p. 751-770.
- FOUCAULT, M. (1964), "Le Langage de l'espace", *Critique*, Paris, no 203, avril.
- FOUCAULT, M. (1966a), *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1966b), "La Pensée du dehors", *Critique*, Paris, no 229, juin.
- FOUCAULT, M. (1967b), "Nietzsche, Marx, Freud", in *Cahiers de Royaumont, Philosophie no VI, "Nietzsche"*, Paris, Minuit, p. 183-200.
- FOUCAULT, M. (1968c), "Réponse à une question", in *Esprit*, no 371, Paris, mai.
- FOUCAULT, M. (1969a), *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1969b), "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la société française de philosophie*, 63e année, no 3, Paris, juillet-septembre.
- FOUCAULT, M. (1970), "Theatrum philosophicum", *Critique*, Paris, no 282, novembre, p. 885-908.
- FOUCAULT, M. (1971a), *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1971b), "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, collection "Epiméthée", p. 145-172.
- FOUCAULT, M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976a), *La Volonté de savoir*, T.I de *L'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976b), "Questions à Michel Foucault sur la géographie" Paris, *Hérodote*, 1er trimestre.
- FOUCAULT, M. (1976c), "Les Jeux du pouvoir", in *Politiques de la philosophie*, Paris, Maspéro, p. 71-85.
- FOUCAULT, M. (1976d), "Le Jeu de Michel Foucault", suivie de "N'avouons jamais", in *Ornicar?* no 10, éditeur Lyse, Paris, p. 62-105.
- FOUCAULT, M. (1976e), "Questions à Michel Foucault sur la géographie" in *Hérodote*, no 1, Paris, Maspéro, p. 71-85.
- FOUCAULT, M. (1977), "Vérité et pouvoir" in *L'Arc*, no 70, La crise dans la tête, Paris, p. 16-26.

- FOUCAULT, M. (1984), "Qu'est-ce que les lumières?", *Le Magazine littéraire*, no 207, Paris, mai.
- FOUCAULT, M. (1985), "La Vie: l'expérience et la science", *Revue de métaphysique et de morale*, no 90, Paris, Janv-Mars, p. 3-14.
- FOURQUET, F. (1974), *L'Idéal historique*, Paris, 10-18.
- FRANCK, M. (1989), "Sur le concept de discours chez Michel Foucault" in *Michel Foucault, philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9,10,11 janv.1988, Seuil, p. 125-136.
- FRANKFURT, H. (1987), "Les Désordres du rationalisme" in *Le discours et sa méthode*, 1987, actes du colloque en Sorbonne, sous la direction de N. Grimaldi, Paris, PUF.
- FREUD, S. (1926), *Sciences des rêves*, trad. de l'allemand par Meyerson, Paris, Alcan.
- FREUD, S. (1968), *Métapsychologie*, trad. de l'allemand par Laplanche et Pontalis, Paris, Payot.
- FREUD, S. (1971), "Le Déterminisme psychique", in *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, p. 31-45.
- GALISON, R. et COSTE, P. (1976), *Dictionnaire didactique des langues*, Paris, Hachette.
- GAUTHIER (de), J. (1930), *De Kant à Nietzsche*, Paris, Mercure de France.
- GENETTE, G. (1966), *Figures I*, Paris. Seuil.
- GENETTE, G. (1968), "Raison de la critique pure", in *Les Chemins actuels de la critique*, Centre culturel de Cerisy, sous la direction de G. Poulet, Paris, 10-18, p. 125-141.
- GENETTE, G. (1969), *Figures II*, Paris, Seuil.
- GENETTE, G. (1972), *Figures III*, Paris, Seuil.
- GIRARD, R. (1968), "A propos de Jean-Paul Sartre, Rupture et création littéraire" in *Les Chemins actuels de la critique*, Colloque de Cerisy, sous la direction de G. Poulet, 2-12 septembre 1966, Paris, 10-18.
- GILSON, E. (1913), *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan.
- GILSON, E. (1967), *Descartes: "Discours de la méthode"*, texte et commentaire, Paris, Vrin.
- GILSON, E. (1981), *L'Etre et l'essence*, Paris, Vrin.
- GILSON, E. (1986), *Humanisme et renaissance*, Paris, Vrin.
- GODELIER, M. (1971), "Mythe et histoire", *Annales*, no 3-4, mai-août, Paris, A. Colin.
- GODELIER, M. (1982), *La Production des Grands Hommes*, Paris, Fayard.

- GODELIER, M. (1984), *L'Idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- GOULYGA, A. (1985), *Kant*, trad. du russe par Vaysse, Paris, Aubier.
- GLUCKSMAN, A. (1967), "Un structuralisme ventriloque", *Les Temps Modernes*, no 250, Paris, mars, p. 1557-1598.
- GOLDMANN, L. (1966), "Structuralisme, marxisme, existentialisme", *L'Homme et la société*, no 2, Paris, p. 105-124.
- GOLDMANN, L. (1967), *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, Gallimard.
- GORZ, A. (1977), *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée.
- GOUX, J-J. (1989), "Catégories de l'échange: idéalité, symbolicité, réalité", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 31, Paris, PUF, p. 227-233.
- GRANEL, G., (1970), *L'Equivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard.
- GRANGER, G. (1957), "Événement et structure dans les sciences de l'homme", *Cahiers de l'I.S.E.A.* no 1, Paris, mai-déc., p. 25-43.
- GRANIER, J. (1989), "Philosophie et interprétation", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 7, Paris, PUF, p. 56-63.
- GREEN, A. (1963), "La Psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure", *Critique*, no 194, juillet, p. 649-662.
- GREIMAS, A.J. et COURTES, J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- GREIMAS, A.J. et COURTES, J. (1986), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Hachette.
- GREIMAS, A.J. (1966), *Sémantique structurale*, Paris, Larousse.
- GREIMAS, A.J. (1970), *Du sens*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, A.J. (1976), *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, A.J. (1983), *Du sens II*, Paris, Seuil.
- GREISCH, J. (1989), "Philosophie et mystique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 3, Paris, PUF, p. 26-34.
- GRIMALDI, N. (1987), "Sartre et la liberté cartésienne", *Revue de métaphysique et de morale*, vol.92, janv-mars, p. 67-88.
- GRIMALDI, N. (1987a), "La Morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", in *Le Discours et sa méthode*, Actes du colloque de la Sorbonne, 28-30 janvier 1987, sous la direction de N.Grimaldi, Paris, PUF, p. 303-319.

- GRIMALDI, N. (1988), *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin.
- GRONDIN, J. (1989), *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Paris, Vrin.
- GUATTARI, F. (1972), *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspéro.
- GUATTARI, F. et DELEUZE, G. (1972), *L'Anti-oedipe*, Paris, Minuit.
- GUATTARI, F. et DELEUZE, G. (1975), *Kafka*, Paris, Minuit.
- GUATTARI, F. et DELEUZE, G. (1976), *Rhizome*, Paris, Minuit.
- GUATTARI, F. et DELEUZE, G. (1980), *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.
- GUATTARI, F. (1981), *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée.
- GUEDEZ, A. (1972), *Foucault*, Editions universitaires, collection "Psychothèque", Paris.
- GUEROULT, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier.
- GUEROULT, M. (1968), *Spinoza I*, Paris, Aubier-Montaigne.
- GUERY, Fr. (1989), "Une "philosophie de la nature" aujourd'hui", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 59, Paris, PUF, p. 454-462.
- GUIART, J. (1989), "Etude générale de la pensée océanienne", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 241, Paris, PUF, p. 1532-1548.
- GUIBERT, B. (1981), "Liberté et économie selon Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*", *Les temps modernes*, Paris, décembre, p. 998-1039.
- GUILIO, C. et LEPSCHY, L. (1969), *La Linguistique structurale*, Paris, Payot.
- GUILLAUME, M. (1976), "Requiem pour la superstructure" in "Althusser", revue *Dialectiques*, Paris, Automne, nos 15-16, p. 99-104.
- GUILLERMIT, L. (1989), "Kant", *Encyclopedia Universalis*, vol. XIII, Paris, EUF, p. 260-267.
- GURVITCH G. (1955), "Le Concept de structure sociale", *Cahiers Internationaux de sociologie*, vol. XIX, Paris, p. 3-44.
- GURVITCH, G. (1960), "Structure sociale et multiplicité des temps", *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no 99, Paris, p. 36-53.
- GURVITCH, G. (1962), *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion.
- GUTWIRTH, R. (1973), *La Phénoménologie de J-P. Sartre: de l'être et le néant à la Critique de la raison dialectique*, Bruxelles, Edition sc. Erasme.
- HABERMAS, J. (1973), *La Technique et la science comme idéologie*, trad. de l'allemand par Ladmiral, Paris, Gallimard.

- HABERMAS, J. (1974), *Profils philosophiques et politiques*, trad. de l'allemand par Ladmiral et de Launay, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. (1976), *Connaissance et intérêts*, trad. de l'allemand par Ladmiral, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. (1984), "Remettre le mobile en mouvement", in Journal *Le Monde*, Paris 5-6 août.
- HABERMAS, J. (1987a), *Théorie de l'agir communicationnel*, vol.1, trad. de l'allemand par J-M. Ferry, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (1987b), *Théorie de l'agir communicationnel*, vol.2, trad. de l'allemand par J-L. Schlegel, Paris, Fayard.
- HAUDRICOURT, A. et CRANAI, G. (1955), "Linguistique et sociologie". *Cahiers Internationaux de sociologie*, vol. XIX, Paris, p. 114-120.
- HAMELIN, O. (1921), *Le système de Descartes*, Paris, Alcan.
- HAMELIN, O. (1925), *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan.
- HAMELIN, O. (1976), *Le système d'Aristote*, Paris, Vrin.
- HEGEL, G.W.F. (1939), *La phénoménologie de l'esprit I*, trad. de l'allemand par Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne.
- HEGEL, G.W.F. (1941), *La phénoménologie de l'esprit II*, trad. de l'allemand par Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne.
- HEGEL, G.W.F. (1970), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1953), *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de l'allemand par Waelhens-Biemel, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1961), *Questions I*, trad. de l'allemand par Corbin et Munier, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de l'allemand par Brockmeier, corrigée par L. Giroux, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1964), *Lettre sur l'humanisme*, trad. de l'allemand par Munier, Paris, Aubier.
- HEIDEGGER, M. (1968), *Questions II*, trad. de l'allemand par Axelos, Beaufret, Lamicaud, Fédier, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1971a), *Qu'est-ce qu'une chose?*, Trad. de l'allemand par Reboul et Taminiaux, Paris, Gallimard.

- HEIDEGGER, M. (1971b), *Nietzsche I*, trad. de l'allemand par Klossowski, Paris, Gallimard
- HEIDEGGER, M. (1971c), *Nietzsche II*, trad. de l'allemand par Klossowski, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Questions IV*, trad. de l'allemand par Beaufret, Fédier, Lauxerois et Roëls, Paris, Gallimard.
- HEIDSIECK, F. (1971), *L'Ontologie de Merleau-Ponry*, Paris, PUF.
- HEIDSIECK, F. (1982), "L'Etre (et le Néant) dans sa lettre", in *Recherches en philosophie du langage*, no 2, Paris, p. 131-139.
- HELBO, A. (1978), *L'Enjeu du discours: lecture de Sartre*, Paris-Bruxelles, PUF-Complexe.
- HENRIOT, J. (1989), "La Question du jeu", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 77, Paris, PUF, p. 622-630.
- HENRY, M. (1989), "Philosophie et subjectivité", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 6, Paris, PUF, p. 46-56.
- HESNARD, A.L.M. (1960), *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Paris, Payot.
- HOCHART, P. (1984), "Structuralisme et philosophie", *Encyclopedia Universalis*, vol. XVII, Paris, EUF, p. 280-285.
- HODARD, Ph. (1979), *Sartre: entre Marx et Freud*, Paris, Denoël.
- HOLENSTEIN, E. (1974), *Jakobson ou le structuralisme phénoménologique*, Paris, Seghers, collection "Philosophie".
- HOTTOIS, G. (1989), "Ethique et technique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, 18, Paris, PUF, p. 136-144.
- HOLTON, G. (1980), "Aspects thématiques de la pensée scientifique", *Le Débat*, septembre, no 4, Paris, Gallimard.
- HOLTON, G. (1981), *L'Imagination scientifique*, trad. de l'anglais par J-F. Roberts, Paris, Gallimard.
- HORKHEIMER, M., (1978), "Théorie traditionnelle, théorie critique" (1937) in Horkeimer, *Théorie traditionnelle, théorie critique*, trad. de l'allemand par Maillard et Muller, Paris, Payot, p. 15-90.
- HUSSERL, E. (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de l'allemand par P. Ricoeur, Paris, Gallimard.
- HUSSERL, E. (1969), *Méditations cartésiennes*, trad. de l'allemand par Peiffer et Lévinas, Paris, Vrin.

- HUSSERL, E. (1970a), *L'idée de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par A. Lowit, Paris, PUF.
- HUSSERL, E. (1970b), *Philosophie première*, vol.I-II, trad. de l'allemand par Kelkel, Paris, PUF.
- HUSSERL, E. (1976), *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de l'allemand par G. Granel, Paris, Gallimard.
- HUYGHE, R. (1989), "Espace et quantité, durée et qualité", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 72, Paris, PUF, p. 586-595.
- HVIDTFELT, NIELSEN, K. (1976), "De la production du sens: Heidegger et la sémiotique", *Semiotica*, 17:3, Paris, p. 191-210.
- HYPOLITE, J. (1946), *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaine.
- HYPOLITE, J. (1966), "Commentaire parlé sur la "Verneinung" de Freud", in Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil.
- HYPOLITE, J. (1971a), *Figures de la pensée philosophique*, vol.I, Paris, PUF.
- HYPOLITE, J. (1971b), *Figures de la pensée philosophique*, vol.II, Paris, PUF.
- JACOB, A. (1961), "Nature et histoire à la lumière de la linguistique", *Revue de métaphysique et de morale*, no 3, Juil-Sept., Paris, p. 253-264.
- JACOB, A. (1976), *Introduction à la philosophie du langage*, Paris, Gallimard.
- JACOB, A. (1989), "L'Éthique comme Anthro-po-logique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 30, Paris, PUF, p. 213-223.
- JACQUES, F. (1989a), "Référence et Différence: la situation originare de la signification", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 62, Paris, PUF, p. 402-512.
- JACQUES, F. (1989b), "Pragmatique", *Encyclopedia Universalis*, vol.XVIII, Paris, EUF, p. 824-827.
- JACOB, A. (1969), *Points de vue sur le langage*, textes choisis et présentés par A. Jacob, Paris, Klincksieck.
- JACOB, A. (1990), *Anthropologie du langage*, Liège-Bruxelles, P. Mardaga éditeur.
- JACOB, F. (1978), *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard.
- JAKOBSON, R. (1963), *Essais de linguistique générale*, vol.1, Paris, Minuit.
- JAKOBSON, R. (1966), "A la recherche de l'essence du langage", trad. de l'anglais par J. Havet, in *Problèmes du langage*, Collectif, Paris, Gallimard.
- JAKOBSON, R. (1973), *Essais de linguistique générale*, vol.2, Paris, Minuit.

- JAKOBSON, R. (1974), "Vie et langage" in *Dialectiques*, no 7, Paris, Hiver.
- JAKOBSON, R. (1976), *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit.
- JAKOBSON, R. (1984), *Une vie dans le langage*, trad. de l'anglais par P. Boyer, Paris, Minuit.
- JANICAUD, D. (1989), "Rationalité, puissance et pouvoir", in *Michel Foucault, philosophe, rencontre internationale*, Paris, 9,10,11 janvier 1988, Paris, Seuil, p. 331-353.
- JEANSON, F. (1951), *La Phénoménologie*, Paris, Tequi.
- JEANSON, F. (1962), *L'Action culturelle dans la cité*, Paris, Seuil.
- JEANSON, F. (1963a), *La Foi d'un incroyant*, Paris, Tequi.
- JEANSON, F. (1963b), *Lignes de départ*, Paris, Seuil.
- JEANSON, F. (1965), *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil.
- JEANSON, F. (1974a), *Sartre*, Paris, Ecrivains de toujours.
- JEANSON, F. (1974b), *Sartre dans sa vie*, Paris, Sevi.
- JULIEN, Cl. (1986), "Frapper les sanctuaires", *Le Monde Diplomatique*, Paris, février.
- JULIEN, Cl. (1990), "Culture: de la fascination au mépris", *Les grandes conférences*, document du Musée de la civilisation, Québec.
- KANT, E. (1950), *Opus Postumum*, trad. de l'allemand par Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1952), *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. de l'allemand par Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1959), *Réponse à Eberhard*, trad. de l'allemand par Kempf, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1968), *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, trad. de l'allemand par Guillermit, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1970), *Logique*, trad. de l'allemand par Guillermit, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1971), *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF.
- KANT, E. (1972), *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. de l'allemand par Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1973), *Le Conflit des facultés*, trad. de l'allemand par Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1974), *Prolégomènes*, trad. de l'allemand par Gibelin, Paris, Vrin.

- KANT, E. (1974a), *Critique de la faculté de juger*, trad. de l'allemand par Philonenko, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1978), *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, trad. de l'allemand par Philonenko, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1979), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de l'allemand par Foucault, Paris, Vrin.
- KANT, E. (1980a), *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par Barni, revue et corrigée par Delamarre et Marty, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1985a), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. de l'allemand par Rivelaygue, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1985b), *La Critique de la raison pratique*, trad. de l'allemand par Ferry et Wismann, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1985c), *La Critique de la faculté de juger*, trad. de l'allemand par Delamarre, Ladmiral, Launay, Vaysse, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1985d), *Lettres à Reinhold et Marcus Herz*, trad. de l'allemand par Rivelaygue, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1986a), *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, trad. de l'allemand par A. Renaut, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1986b), *Métaphysique des moeurs*, trad. de l'allemand par J. Masson et O. Masson, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1986c), *Lettre à Tieftrunk*, 11 déc. 1797, trad. de l'allemand par Rivelaygue, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1986d), *Lettre à Tieftrunk*, 5 avril 1798, trad. de l'allemand par Rivelaygue, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- KANT, E. (1986e), *Opus Postumum*, trad. de l'allemand par Marty, Paris, PUF.
- KARSZ, S. (1974), *Théorie et politique: Louis Althusser*, Paris, Fayard.
- KARSZ, S. (1989), "Althusser", *Encyclopedia Universalis*, vol.I, Paris, EUF, p. 1042-1043.
- KNEE, P. (1985), "La Psychanalyse sans inconscient" Québec, *Laval théologique et philosophique*, 41, 2, juin.
- KOJEVE, A. (1973), *Kant*, Paris, Gallimard.
- KOJEVE, A. (1975), *Essai d'histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. 1-3, Paris, Gallimard.

- KORTIAN, G. (1985), "Droit de la philosophie", in *La Faculté de juger*, Collectif, Colloque de Cerisy, Paris, Minuit.
- KOYRE, A. (1939), *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann.
- KOYRE, A. (1951), *Descartes after three hundred years*, Buffalo University Press.
- KOYRE, A. (1971), *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard.
- KREMER-MARIETTI, A. (1974), *Foucault*, Seghers éditeur, collection "Philosophie", Paris.
- KRISTEVA, J. (1970), "La Mutation sémiotique", *Annales*, Paris, Armand-Colin, Nov.-Déc.
- KRISTEVA, J. (1974), *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil.
- KRISTEVA, J. (1983), "Le Sujet en procès: le langage péotique", in *L'Identité*, Séminaire dirigé par Cl. Lévi-Strauss, Paris, PUF.
- KRUGER, G. (1961), *Critique et morale chez Kant*, trad. de l'allemand par M. Régnier, préface d'Eric Weil, Paris, Beauchesne.
- LABORIT, H. (1974), *La Nouvelle grille*, Paris, Laffont.
- LABORIT, H. (1968), *Biologie et structure*. Coll. "Idées", no 156, Paris, Gallimard.
- LABORIT, H. et JEANSON, FR. (1978), *Discours sans méthode*, Paris, Stock.
- LACOUÉ-LABARTHE, PH. et NANCY, J-L. (1978), *L'Absolu littéraire*, Paris, Seuil.
- LACAN, J. (1961), "Maurice Merleau-Ponty", *Temps Modernes*, no 184-185, Paris, p. 245-254.
- LACAN, J. (1966), *Ecrits*, Paris, Seuil.
- LADMIRAL, J-R. (1989), "Critique et métacritique: de Koenigsberg à Francfort?", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 87, Paris, PUF, p. 700-707.
- LADRIERE, J. (1989), "Représentation et connaissance", *Encyclopedia Universalis*, vol.XIX, Paris, EUF, p. 822-824.
- LAING, R.D. (1970), *Knots*, Middlesex-Victoria, Penguin Books.
- LAING, R.D. et COOPER, D. (1971), *Raison et violence*, trad. de l'anglais par J-P. Cottureau, Paris, Payot.
- LALANDE, A. (1976), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- LANTE, P. (1967), "Le Temps des sociologues et la sociologie du temps", *L'Homme et la société*, no 3, Paris, p. 3-33.

- LANTERI-LAURA, G. (1967), "Histoire et structure dans la connaissance de l'homme", *Annales*, juillet-août, no 4, Paris, A. Colin.
- LAPIERRE, J-W. (1989), "Le National et l'international", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 278, Paris, PUF, p. 1710-1714.
- LAPLANTINE, Fr. (1989), "L'Archaïque et l'évolué", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 218, Paris, PUF, p. 1422-1427.
- LAPORTE, J. (1953), *La Raison de Descartes*, Paris, PUF.
- LAPORTE, J. (1988), *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- LARUELLE, Fr. (1976), *Machines textuelles*, Paris, Seuil.
- LARUELLE, Fr. (1989a), "La Méthode transcendantale", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 86, Paris, PUF, p. 693-700.
- LARUELLE, Fr. (1989b), "Marges et limites de la métaphysique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 9, Paris, PUF, p. 71-80.
- LARUELLE, Fr. (1989c), "Référence et différence: la situation originaire de la signification", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 62, Paris, PUF, p. 492-512.
- LEACH, E. (1964), "Terstar et les aborigènes ou "La Pensée Sauvage". *Annales*, Nov.-Déc., no 69, Paris, p. 1100-1115.
- LEACH, E. (1966), *Critique de l'anthropologie*, trad. de l'anglais par Spender, Paris, PUF.
- LEACH, E. (1970), *Lévi-Strauss*, Paris, Seghers, no 3, Coll. "Les Maîtres Modernes" .
- LEACH, E. (1974), *Claude Lévi-Strauss*, trad. de l'anglais par Lolas, New-York, Viking press.
- LEACH, E. (1980), *L'Unité de l'homme*, trad. de l'anglais par Lolas, Paris, Gallimard.
- LEACH, E. (1984), "Entretiens avec le monde", *Le Monde*, no 4, Paris, Ed. La découverte/Le Monde, p. 223-229.
- LEBRUN, G. (1970), *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin.
- LEBRUN, G. (1972), *La Patience du concept*, Paris, Gallimard.
- LEBRUN, G. (1989), "Note sur la phénoménologie", in Collectif, *Michel Foucault, Philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9-10-11 janvier 1988, Seuil.
- LECOURT, D. (1978), Sur l'archéologie et le savoir (à propos de Michel Foucault), in *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspéro, collection "Théorie", Paris, p. 98-133.
- LECOURT, D. (1981), *L'Ordre et les jeux*, Paris, Grasset.

- LEFEBVRE, H. (1966), "Cl. Lévi-Strauss et nouvel éléatisme", *L'homme et la société*, Paris, no 1, p. 21-31, no 2, p. 81-103.
- LEFEBVRE, H. (1971), *L'Idéologie structuraliste*, Paris, Anthropos.
- LEFEVRE, R. (1957), *L'Humanisme de Descartes*, Paris, PUF.
- LEFEVRE, R. (1958), *Le Criticisme de Descartes*, Paris, PUF.
- LEFEVRE, R. (1960), *La Bataille du cogito*, Paris, PUF.
- LEFEVRE, R. (1967), *René Descartes; textes choisis et présentés*, Paris, Bordas.
- LEFEVRE, R. (1972), *La Métaphysique de Descartes*, Paris, PUF.
- LEFEVRE, R. (1978), *La Structure du cartésianisme*, Publication de l'Université de Lille III.
- LEFORT, CL. (1952), "Société "sans histoire" et historicité", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XII, Paris, p. 91-114.
- LEFORT, CL. (1961), "L'Idée d'être brut et d'esprit sauvage", *Les Temps Modernes*, no spécial 184-185, Paris, p. 255-286.
- LEFORT, CL. (1978), *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard.
- LENCLUD, G. (1989), "Anthropologie et histoire", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 275, Paris, PUF, p. 1693-1701.
- LENOBLE, R. (1969), *Esquisse d'histoire de l'idée de nature*, Paris, Yale University press.
- LEVINAS, E. (1971), *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1974), *Autrement qu'être; ou, Au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1975), *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana.
- LEVINAS, E. (1978), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin.
- LEVINAS, E. (1982a), *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard.
- LEVINAS, E. (1982b), *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana.
- LEVINAS, E. (1982c), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- LEVINAS, E. (1982d), "La Ruine de la représentation", in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- LEVINAS, E. (1983), *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF.
- LEVINAS, E. (1984a), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin.

- LEVINAS, E. (1984b), *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides.
- LEVINAS, E. (1987a), *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana.
- LEVINAS, E. (1987b), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- LEVINAS, E. (1989), "Philosophie et transcendance", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 5, Paris, PUF, p. 38-46.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1950), "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" in Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1952), *Race et histoire*, Paris, Unesco.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1953), "Panorama de l'ethnologie", *Diogenes*, vol.2, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1958a), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1958b), "Un monde, des sociétés", New York, *Way Forum*, Mars.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1960), "Les trois sources de la réflexion ethnologique", *Revue de l'enseignement supérieur*, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1961a), "La Crise moderne de l'anthropologie", *Le Courrier de l'Unesco*, no II, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1961b), "Le Métier d'ethnologue", *Les Annales*, Juillet, Nouvelle série, no 129, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1962a), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1962b), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1964), *Mythologiques I, Le Cru et le cuit*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1967a), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1967b), *Mythologiques II, Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1968), *Mythologiques III, L'Origine des manières de table*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1971a), "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", par Georges Kukudjian in *Le Magazine littéraire*, no 58, nov., p. 22-29.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1971b), *Mythologiques IV, L'Homme nu*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1971c), "Le temps du mythe", *Annales*, "Histoire et structure", 26e année, nos 3-4, Paris, mai-août.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1973a), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

- LEVI-STRAUSS, Cl. (1973b), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1976), "Préface" à Jakobson, R., *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1979a), *La Voie des masques*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1979b), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1981), "De la possibilité mythique à l'existence sociale", *Le Débat*, no 10, mars, repris dans 1983a, *Le Regard éloigné*.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1983a), *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1983b), "Histoire et ethnologie", *Annales*, nov.-déc., no 6, Paris, A. Colin.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1983c), *L'Identité*, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1984), *Paroles données*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1985), *La Potière jalouse*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1985b), *Libération*, 17 oct., Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1988), *De près et de loin*, avec Didier Eribon, Paris, O. Jacob.
- LEVY, B. (1984), *Le Nom de l'homme: dialogue avec Sartre*, Paris, Verdier.
- LIPIETZ, A. (1973), "D'Althusser à Mao", *Temps modernes*, no 328, Paris, novembre, p. 749-787.
- LOI, M. (1989), "La "Mathésis Universalis" aujourd'hui", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 130, Paris, PUF, p. 931-934.
- LOUETTE, J-F. (1990), "La Boîte du style", *Le Magazine littéraire*, "Sartre", no 282, Paris, nov., p. 45-48.
- LUKACS, G. (1960), *Histoire et conscience de classe*, trad. du hongrois par K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit.
- LUKACS, G. (1961), *Existentialisme ou Marxisme*, trad. du hongrois par E. Kelemen, Paris, Nagel.
- LYOTARD, J-F. (1973), *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Union Générale d'Éditions, no 812, Coll. "10/18".
- LYOTARD, J-F. (1979), *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- LYOTARD, J-F. (1983), *Le Différend*, Paris, Minuit.

- LYOTARD, J-F. (1985), "Judicieux dans le différend" in *La Faculté de juger*, collectif, Paris, Minuit, p. 195-236.
- LYOTARD, J-F. (1989), "Argumentation et présentation: la crise des fondements". *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, Paris, PUF, p. 738-750.
- MAGAZINE LITTÉRAIRE, (1975), *Un dossier, un entretien: Michel Foucault*, no 101, Paris, juin.
- MAGNY, C-E. (1973), "'L'Être et le Néant" et la littérature", *Les Critiques de notre temps et Sartre*, Paris, Garnier, p. 145-149.
- MAGLIONI, J. (1989), "L'Actualité de la philosophie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 128, Paris, PUF, p. 916-925.
- MARIN, L. (1971), "Signe et représentation au XVIIIe siècle", *Revue d'esthétique*, Paris, no 4, p. 402-436.
- MARIN, L. (1989), "Représentation narrative", *Encyclopedia Universalis*, vol.XIX, Paris, EUF, p. 824-827.
- MARION, J-L. (1975), *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin.
- MARION, J-L. (1982), "Logique et Cogito cartésien", *Phizéro*, 10, nos 2-3, Montréal, Déc., p. 3-17.
- MARION, J-L. (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF.
- MARION, J-L. (1987), "La Situation métaphysique du *Discours de la Méthode* in *Le Discours et sa méthode 1987*, actes du colloque en Sorbonne, 28-29-30 janvier 1987, sous la direction de N. Grimaldi, Paris, PUF.
- MARION, J-L. (1987b), "Heidegger et Descartes", *Revue de métaphysique et de morale*, no 92.
- MARION, J-L. (1989), "Théo-logique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 2, Paris, PUF, p. 17-26.
- MARTEL, D. (1984), *L'Anthropologie d'Althusser*, Ottawa, Ed. Univ. d'Ottawa.
- MARTY, Fr. (1980), *La Naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, B.H.P..
- MARX, K. (1965), "Préface à la première édition du *Capital*" Londres, 25 juillet 1867 in Marx, *Oeuvres, Economie I*, trad. de l'allemand par J. Ray, revue par Rubel, M., Paris, Gallimard, collection "Pléiade", p. 546-551.
- MARX, K. (1977), *Contribution à la Critique de l'économie politique*, trad. de l'allemand par Hussen Bodia, Paris, Editions Sociales.
- MATTEI, J-F. (1989), "La Fondation de la philosophie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 82, Paris, PUF, p. 659-667.

- MAUSS, M. (1980), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- MAY, J.A. (1970), *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*, Toronto, Toronto University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960), "Préface" à Hesnard", in Hesnard, A.L.M., *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Paris, Payot.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960a), *Signes*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1961), "L'Oeil et l'Esprit", Paris, *Les temps modernes*, no spécial 184-185., p. 193 à 227.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964), *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968), *Résumés de cours*, Collège de France, 1952-1960, Paris, Gallimard.
- MEYER, M. (1989), "Le Questionnement et la philosophie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 85, Paris, PUF, p. 684-693.
- MICHAUX, H. (1967), *Connaissance par les gouffres*, Paris, Gallimard.
- MILNER, J-C. (1989), "Linguistique et psychanalyse", *Encyclopedia Universalis*, vol. XIII, Paris, EUF, p. 858-862.
- MILLER, J-A. (1985), *Entretien sur Le Séminaire*, avec Fr. Ansermet, Paris, Navarin.
- MILLS, W. (1983), *L'Imagination sociologique*, trad. de l'anglais par P. Clinquant, Paris, Maspéro.
- MONTARINI, M. et FISTETTI, F.(1976) "Transition révolutionnaire et dialectique matérialiste", "in *Althusser*", revue *Dialectique*, Automne, nos 15-16, p. 73-80.
- MORALI, Cl. (1984), *Qui est moi aujourd'hui?*, Préface de E. Lévinas, Paris, Fayard.
- MORAZE, Ch. (1968), "L'Histoire et l'unité des sciences", *Annales*, mars-avril, no 2, Paris, A. Colin.
- MORAZE, Ch. (1975a), "Mythes et sciences", *Annales*, sept.-oct., no 5, Paris, A. Colin.
- MORAZE, Ch. (1975b), "Les Mythes, les sciences et l'invention sociale", *Annales*, sept.-oct., no 5, Paris, A. Colin.
- MOREAU, J. (1982), "La Critique kantienne et le renouveau de la métaphysique" in *L'héritage de Kant: Mélanges offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, BAB, p. 43-62.
- MORIN, E. (1956), *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, Paris, Ed. de Minuit.

- MORIN, E. (1974), "La Nature de la société", *Communications*, no 22, Paris, Seuil, p. 3-33.
- MORIN, E. (1979), *Le Paradigme perdu : la nature humaine*. Paris, Seuil.
- MORIN, E. (1980), "Réponse à René Thom, sur un rappel à l'ordre", *Débat*, novembre, no 6, Paris, Gallimard.
- MOUNIN, G. (1959), "Communication linguistique humaine et communication non linguistique animale", Paris, *Les Temps Modernes*, no 170, mai.
- MURALT (De), A. (1958), *La Conscience transcendante dans le criticisme kantien*, Paris, Aubier.
- NADEAU, R. (1989), "La Nature des théories scientifiques", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 68, Paris, PUF, p. 557-566.
- NANCY, J-L. (1985), "Dies Irae" in *La Faculté de juger*, Colloque de Cerisy, Paris, Minuit.
- NEBENZAHL, M. (1989), "L'Ab-solution de l'art", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 74, Paris, PUF, p. 598-610.
- NEMO, Ph. (1975), *L'Homme structural*, Paris, Figures-Grasset.
- NIETZSCHE, F. (1967), *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Klossowski, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1968a), *Humain, trop humain*, Vol.I et II, trad. de l'allemand par Rovini, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1970), *Par delà le bien et le mal*, trad. de l'allemand par Bianquis, Paris, 10-18.
- NIETZSCHE, F. (1974a), "Les Quatre erreurs" in *Le Crépuscule des Idoles*, trad. de l'allemand par Hémerly, Paris, Gallimard, p. 88-96.
- NIETZSCHE, F. (1974b), "La Raison dans la philosophie" in *Le Crépuscule des Idoles*, trad. de l'allemand par Hémerly, Paris, Gallimard, p. 75-80.
- NIETZSCHE, F. (1974c), *Le Crépuscule des Idoles*, trad. de l'allemand par Hémerly, Paris, Gallimard.
- NORMAND, Cl. (1975), "Philosophie des linguistes et théorie du sujet" in "Philosophie", revue *Dialectiques*, Automne 1975, no 12, p. 33-40.
- NORMAND, Cl. (1976), "Pour une certitude inquiète" in "Althusser", revue *Dialectiques*, Paris, Automne 1976, nos 15-16, p. 156-160.
- NORMAND, Cl. (1976), *Métaphore et concept*, Paris, PUF.
- ORTIGUES, E. (1962), *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier.

- ORTIGUES, E. (1963), "Nature et Culture chez Lévi-Strauss", *Critique*, no 189 Paris, Fév.
- LOUDART, J-P. (1971), "L'Effet de réel", *Cahiers du Cinéma*, no 228, mars-avril.
- OUELLET, P. (1977), "La Scène énonciative" in *Études Littéraires*, Québec, PUL, Vol.10, no 3, Déc.
- PARAIN-VIAL, J. (1969), "Les Mots et les choses", in *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Edouard Privat, Paris, p. 176-195.
- PATON, H-J. (1965), *Kant's metaphysic of experience*, 2 vol., London, Allen and Unwin.
- PAVEL, TH. (1988), *Le Mirage linguistique*, Paris, Minuit.
- PAYOT, D. (1982), *Le Philosophe et l'architecte*, Paris, Aubier.
- PERROT, J-C. (1981), "La Trilogie de F. Braudel", *Annales*, no 1, janv.-fév., Paris, A. Colin.
- PERROT, J-C. (1981), "Le Présent et la durée dans l'oeuvre de F. Braudel", *Annales*, no1, jan.-fév., Paris, A. Colin.
- PETITOT, J. (1977), "Topologie du carré sémiotique", *Études littéraires*, Québec, Université Laval.
- PETITOT, J. (1978a), "Psychanalyse et phénoménologie", *Ornicar?*, Paris, *Analytica*, 10.
- PETITOT, J. (1978b), "Catastrophes", *Encyclopédia Universalis*, vol.III, Paris, EUF.
- PETITOT, J. (1978c), "Sur le modèle historique de Thom-Pomian", *Mathématiques et sciences humaines*, 64, Paris, 43-70.
- PETITOT, J. (1978d), "E(N) trave", *Analytica*, Paris, vol. 10.
- PETITOT, J. (1979), "Vers un schématisme de la structure", CSP, Paris, p. 233-249.
- PETITOT, J. (1981a), "Psychanalyse et logique: playdoyer pour l'impossible" Le lien social, Paris, Confrontation, Dystique, p. 171-234.
- PETITOT, J. (1981b), "Analysis situs": Position transcendantale d'un schématisme de la structure, I, *Les Fins de l'homme*, Colloque de Cerisy, Paris, Galilée, p. 603-619.
- PETITOT, J. (1981c), "Passé sémiotique et schématisme de la structure" *Bulletin du groupe de recherches sémio-linguistiques*, 17, mars, p. 63-80.
- PETITOT, J. (1982), "A propos de la querelle du déterminisme: de la théorie des catastrophes à la *Critique de la faculté de juger*", Paris, *Traverses*, 24, p. 134-151.
- PETITOT, J. (1983a), "Identité et catastrophes" in *L'Identité* séminaire dirigé par Cl. Lévi-Strauss, Paris, PUF.

- PETITOT, J. (1983b), "Théorie des catastrophes et structures sémio-narrative", *Actes sémiotiques*, Paris, vol.V, p. 47-48.
- PETITOT, J. (1985), *Morphogenèse du sens I*, Paris, PUF.
- PETITOT, J. (1985b), "Sens et savoir: une question d'ontologie", *Protée*, Chicoutimi, printemps.
- PETITOT, J. (1986), "Morphogenèse du sens II", *Cahiers du Centre d'analyse et de mathématique sociales*, CNRS, Paris.
- PETITOT, J. (1987), "Schématisme et interprétation, ou la logique transcendantale comme ontologie herméneutique" in *L'Interprétation, Cahiers Confrontation*, Paris, no 17.
- PETITOT, J. (1987a), "Sur le réalisme ontologique des universaux sémio-linguistiques" in *Sémiotique en jeu*, A partir et autour de l'oeuvre d'A.J. Greimas, Actes de la Décade tenue au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 4 au 14 août 1983, Paris, Amsterdam, Hadès-Benjamins.
- PETITOT, J. (1988a), "Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe", *L'Homme*, XXVIII, 106, Paris.
- PETITOT, J. (1988b), "Structuralisme et phénoménologie: La théorie des catastrophes et la part maudite de la raison" in *Logos et Théorie des Catastrophes*, à partir de l'oeuvre de René Thom, colloque de Cerisy, Genève, Patino.
- PHILONENKO, A. (1968), *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin.
- PHILONENKO, A. (1981), "Liberté et mauvaise foi chez Sartre", *Revue de métaphysique et de morale*, no 86, p. 145-163.
- PHILONENKO, A. (1982a), "Kant et la philosophie biologique", in *L'héritage de Kant: mélanges offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, BAB, p. 63-79.
- PHILONENKO, A. (1969), *L'Oeuvre de Kant*, vol.I, Paris, Vrin.
- PHILONENKO, A. (1972), *L'Oeuvre de Kant*, vol.II, Paris, Vrin.
- PHILONENKO, A. (1974), Introduction à la *Critique de la faculté de juger*, traduction Philonenko, Paris, Vrin.
- PHILONENKO, A. (1981), "Liberté et mauvaise foi chez Sartre", *Revue de métaphysique et de morale*, no 86, p. 145-163.
- PHILONENKO, A. (1982b), "Lecture du schématisme transcendantal" in *Etudes kantienne*, Paris, Vrin.
- PHILONENKO, A. (1987), "Sartre et la logique transcendantale classique", *Revue de métaphysique et de morale*, no 4, Paris.

- PIAGET, J-C. (1965), "Les Conflits de l'analyse et de la dialectique" *Annales*, no 3, Paris, p. 547-557.
- PIAGET, J. (1966), "Le Problème des mécanismes communs dans les Sciences Humaines", *L'Homme et la Société*, no 2, Paris, p. 3-23.
- PIAGET, J. (1968a), *Le Structuralisme*, Paris, PUF.
- PIAGET, J. (1968b), *Un structuralisme sans structures*, in *Le structuralisme*, Paris, PUF, collection "Que sais-je?", p. 108-115.
- PIAGET, J. (1970), *Epistémologie des sciences de l'homme*, Paris, Gallimard, no 260, collection "Idées".
- PINTO, E. (1974), "'La Névrose objective" chez Sartre", *Temps modernes*, no 339, Paris, octobre, p. 35-76.
- POIRIER, J. (1989), "Les Logiques de la raison et les systèmes traditionnels de valeurs", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 222, Paris, PUF, p. 1439-1445.
- POMIAN, K. (1975), "L'Histoire de la science et l'histoire de l'histoire", *Annales*, sept-oct., no 5, Paris, A. Colin.
- POMIAN, K. (1984), *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard.
- POMIAN, K. (1988), "La Philosophie de René Thom" in *Logos et Théorie des Catastrophes*, à partir de l'oeuvre de René Thom, colloque de Cerisy, Genève, Patino.
- POSTER, M. (1989), "Foucault, le présent et l'histoire" in *Michel Foucault, philosophe*, rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988, Paris, Seuil, p. 354-371.
- POULANTZAS, N. (1980), "Gramsci: entre Sartre et Althusser" in Poulantzas, Repères, Paris, Maspéro, p. 33-109.
- PRESSEAULT, J. (1970), *L'Etre-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*, Paris-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin.
- PRIGOGINE, I. (1980), "Réponse à René Thom: Loi, histoire... et désertions", *Le Débat*, novembre 1980, no 6, Paris, Gallimard.
- PRINI, P. (1989), "Psychiatrie et philosophie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 124, Paris, PUF, p. 897-901.
- RANCIERE, J. (1973), "Mode d'emploi pour lire le capital", *Les Temps Modernes*, no 328, novembre, p. 788-807.
- RAULET, A., ASSOUN, P.L. (1978), *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot.
- RENEVILLE (DE), J-R. (1989), "L'Un et le multiple", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 11, Paris, PUF, p. 86-96.

- REY, A. (1971), "Le Signe aveugle", *L'Arc*, no 24. Paris, Gallimard.
- REY, A. (1978), *Théorie du signe et du sens*, Paris, Klincksieck.
- REY, J.M. (1971), *L'Enjeu des signes, lecture de Nietzsche*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1950), "Introduction aux *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de l'allemand par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, p. XI-XXXIX.
- RICOEUR, P. (1965), *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1989a), "Narrativité, phénoménologie et herméneutique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 8, Paris, PUF, p. 63-71.
- RICOEUR, P. (1989b), "Langage, philosophies du", *Encyclopedia Universalis*, vol.XIII, Paris, EUF, p. 434-444.
- ROBINET, A. (1978), *Le Langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck.
- ROMANOWSKI, S. (1974), *L'Illusion chez Descartes*, Paris, Klincksieck.
- ROPARTZ, P. (1989), "L'Animalité", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 51, Paris, PUF, p. 389-397.
- RORTY, R. (1967), *The linguistic turn; recent essays in philosophical method*, Chicago University Press.
- RORTY, R. (1979), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press.
- RORTY, R. (1982), *Conséquences of pragmatism: essays*, Minneapolis, University of Minisota Press.
- ROUSSET, B. (1967), *La Doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin.
- RUPRECHT, H-G. (1987), "Ecueils de parcours: la modalisation de la connaissance chez E. Husserl et A.J. Greimas, in *Sémiotique en jeu*, A partir et autour de l'oeuvre d'A.J. Greimas, Actes de la Décade tenue au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 4 au 14 août 1983, Paris, Amsterdam, Hadès-Benjamins, p. 65-81.
- RUYER, R. (1962), "Perception, croyance, monde symbolique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, janv.-mars, no I, p. 1-24.
- SAFOUAN, M. (1968), *Le Structuralisme en psychanalyse*, in *Qu'est-ce que le structuralisme?*, vol.4, sous la direction de Fr. Wahl, Paris, Seuil.
- SAHLINS, M. (1976), *Age de pierre, âge d'abondance*, trad. de l'anglais par T. Jolas, Paris, Gallimard.
- SAHLINS, M. (1980a), *Critique de la sociobiologie*, trad. de l'anglais par J-F. Roberts, Paris, Gallimard.

- SAHLINS, M. (1980b), *Au coeur des sociétés*, trad. de l'anglais par A. Fainzang, Paris, Gallimard.
- SAINT-SEVRIN, B. (1989), "L'âme et l'action", *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol.I, 13, Paris, PUF, p. 103-108.
- SARTRE, J-P. (1943), *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1947), *Situations I*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1948), *Situations II*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1949) , *Situations III*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1952), *Saint-Genet. Comédien et martyr*, in Genet, J. *Oeuvres complètes*, vol.I, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, vol.I, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1964), *Situations IV*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1964b), *Les Mots*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1965a), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann.
- SARTRE, J-P. (1965b), "Préface" à Jeanson, F., *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil.
- SARTRE, J-P. (1965c), *Situations VII*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1966), *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1969), *L'Imagination*, Paris, PUF.
- SARTRE, J-P., (1970a), "Détermination et liberté", in Contat, M., Rybalka, M., *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1970b), *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.
- SARTRE, J-P. (1970c), "Prière d'insérer" à *L'Imaginaire* in Contat et Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard, p. 77-79.
- SARTRE, J-P. (1970d), "Jean-Paul Sartre reproche à Georges Lukacs de ne pas être marxiste" Interview par Fr. Erval, in Contat, M., Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, p. 208-211.
- SARTRE, J-P. (1971a), *L'Idiot de la famille*, vol.I, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1971b), *L'Idiot de la famille*, vol.II, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1972a), *L'Idiot de la famille*, vol.III, Paris, Gallimard.

- SARTRE, J-P. (1972b), *Situations VIII*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1972c), *La Transcendance de l'ego*, Paris, Recherches philosophiques, Vrin.
- SARTRE, J-P. (1972d), *Playdoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1972e), *Situations IX*, Paris Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1975), *Situations VI*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1976), *Situations X*, Paris Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1977), *Sartre*. Un film réalisé par A. Astruc et M. Contat, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. et SICARD, M. (1979), *Obliques*, "numéro spécial", 18-19, Paris, Edition Borderie.
- SARTRE, J-P. (1981), *Oeuvres romanesques*, Paris, Gallimard, collection "Pléiade".
- SARTRE, J-P. (1983), *Cahiers pour une Morale*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, J-P. (1985), *Critique de la raison dialectique*, vol.II, (inachevé), Paris, Gallimard.
- SAUSSURE (De), F. (1973), *Cours de linguistique générale*, (édition critique de Tullio de Mauro), Paris, Payot, collection "Payothèque".
- SCHEURER, P. (1979), *Révolutions de la science et permanence du réel*, Paris, PUF.
- SCHUTZ, A. (1959), "Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl" in *Husserl*, Colloque du Royaumont, 23-30 avril 1957, Cahier III, Paris, Minuit.
- SCHUTZ, H. (1970), *Reflections in the problem of relevance*, Yale University Press.
- SCILICET, (1976), "Discours philosophique et discours analytique", no 6/7, Paris, Seuil, p. 257-294.
- SERRES, M. (1969), *Hermès I, La Communication*, Paris, Minuit.
- SERRES, M. (1972), *Hermès II, L'Interférence*, Paris, Minuit.
- SERRES, M. (1974), *Hermès III, La Traduction*, Paris, Minuit.
- SERRES, M. (1975), "Le Retour Eternel", *Annales*, sept-oct, Paris, A. Colin.
- SERVIERE, M. (1989), "Le Discours polygraphique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I., 119, Paris, PUF, p. 872-875.
- SFEZ, L. (1981), *Critique de la décision*, Paris, Seuil.

- SFEZ, L. (1988), *Critique de la communication*, Paris, Seuil.
- SICHERE, B. (1983), *Le Moment lacanien*, Paris, Figures-Grasset.
- SIEGEL, L. (1988), *La Clandestine*, Paris, Maren Sell.
- SIEGEL, J. (1990), "La Mort du sujet : origines d'un thème" in *Le débat*, Paris, Gallimard, janv.-fév., no 58, p. 160-169.
- SIMONIS, Y. (1967), "Le Silence du Structuralisme - Le silence de la religion", *Projet*, no 19, nov., p. 1117-1120.
- SIMONIS, Y. (1980), *Claude Lévi-Strauss ou "La passion de l'inceste"*, Paris, Flammarion.
- SIMONT, J. (1987), "La Problématique de "l'idée régulatrice" de Kant chez Sartre", in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Ed. Université de Bruxelles, p. 131-153.
- SMITH, P. et SPERBER, D. (1971), "Mythologiques de Georges Dumézil", *Annales*, nos 3-4, mai-août, Paris, A. Colin.
- SOJCHER, J. (1972), *Nietzsche, La question et le sens.*, Paris, Aubier-Montaigne.
- SPERBER, D. (1974), *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- SPERBER, D. (1982), *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- SPITZER, L. (1980), *Etudes de style*, trad. de l'allemand par E. Kaufholz, A. Coulon et M. Foucault, Paris, Gallimard.
- STAROBINSKY, J. (1957), *J-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Plon.
- STAROBINSKY, J. (1980), "Léo Spitzer et la lecture stylistique" in Léo Spitzer, 1980, *Etudes de style*, traduction E. Kaufholz, A. Coulon et M. Foucault, Paris, Gallimard.
- STCRICK, R. (1984), "Structuralisme", *Encyclopedia Universalis*, vol. XXI, Paris, EUF, p. 277-280.
- STOCKINGER, P. (1985), "Prolégomènes à une théorie de l'action", *Actes sémiotiques*, VII, 62, Paris, p. 5-30.
- STRASSER, S. (1974), *Phénoménologie et sciences de l'homme*, trad. de l'allemand par A.L. Kelkel, Préface de P. Ricoeur, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Béatrice.
- STRAWSON, P-F. (1966), *The bounds of sense, An essay on Kant's critique of pure reason*, London, Methuen.
- SUHL, B. (1971), *Sartre. Un philosophe critique littéraire*, trad. de l'anglais par J-P. Cottereau, Paris, Ed. universitaires.
- THEVENAS, P. (1952), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Université Laval, photocopie.

- THEVENAS, P. (1966), *De Husserl à Merleau-Ponty : Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnières.
- THOM, R. (1968), "Topologie et signification", *L'âge de la science*, no 4, Paris, oct-déc.
- THOM, R. (1972), *Stabilité structurelle et morphogénèse; essai d'une théorie générale des modèles*, Reading, Mass. W.A. Benjamin.
- THOM, R. (1973), "*Sur la typologie des langues naturelles: essai d'interprétations psycholinguistiques*", Paris, Union générale d'édition.
- THOM, R. (1974), *Modèles mathématiques de la morphogénèse*. Paris, Union générale d'édition.
- THOM, R. (1978), "De quoi faut-il s'étonner" in *Morphogénèse et imaginaire*, Cahiers de recherches sur l'imaginaire, Edition Lettres Modernes, Paris, p. 7-91.
- THOM, R. (1979), "La Genèse de l'espace représentatif selon Piaget", in *Théories du langage, Théories de l'apprentissage*, Colloque de Royaumont, 10-13 oct. 1975, Paris, Seuil, p. 503-509.
- THOM, R. (1980a), "Artéfacts et structures infravivantes", *Débat*, no 3, juil.-août, Paris, Gallimard.
- THOM, R. (1980b), "Halte au hasard, silence au bruit", *Débat*, juillet-août, no 3, Paris, Gallimard.
- THOM, R. (1980c), "L'Espace et les signes", *Sémiotica*, 29 3/4, Paris.
- THOM, R. (1984), "Entretiens", *Le Monde*, "idées contemporaines", Paris, La découverte/Le Monde.
- THOM, R. (1985), "Préface" à Petitot, J., 1985, *Morphogènes du sens*, Paris, PUF, p. 11-15.
- THOMAS, J-J. (1984), "Descartes: langue, signe et relecture chomskyenne". Paris, *Sémiotica*, 51 1/3.
- TODOROV, Tz. (1978), *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, Collection "Poétique".
- TORT, P. (1984), "Sociobiologie et idées fausses", Paris, Journal *Le Monde*, 21-22 octobre 1984.
- TROTIGNON, P. (1968), *La Philosophie allemande depuis Nietzsche*, Paris, A. Colin.
- TROUBETZKOY, N, (1933), "La Phonologie actuelle" in *Psychologie du langage*, Paris.
- VALERY, P. (1932), *L'Idée fixe*, Paris, Gallimard
- VALERY, P. (1938), *Variété IV*, Paris, Gallimard.

- VAUCLAY, P. (1989), "Dérive philosophique et parcours rhizomatique", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, 118, Paris, PUF, p. 870-872.
- VEDRINE, H. (1987), "Comment mettre Roquentin au travail: Bachelard et Sartre sur l'imaginaire", Presses de l'Université d'Ottawa, vol. 57, janv-mars, p. 109-119.
- VERNEAUX, R. (1936), *Les Sources cartésiennes et kantiennees de l'idéalisme français*, Paris, Beauchesne.
- VERNEAUX, R. (1967), *Le Vocabulaire de Kant*, Paris, Aubier, Montaigne.
- VERSTRAETEN, P. (1963), "Lévi-Strauss ou la tentation du Néant", *Les Temps Modernes*, no 206, juil., p. 66-109 et no 207 et 208, août-sept.
- VERSTRAETEN, P. (1972), *Violence et éthique*, Paris, Gallimard.
- VERSTRAETEN, P. (1976), *Introduction historique à la philosophie*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles.
- VERSTRAETEN, P. (1979), *Analyse critique: notes du cours des professeurs P. Verstraeten*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles.
- VEYNE, P. (1979), "Foucault révolutionne l'histoire" in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.
- VEYNE, P. (1971), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.
- VEYNE, P. (1981), "Questions à P. Veyne" in *Entretien avec le Monde*, vol.3, Paris, Ed. Le Monde, Mars.
- VICTOR NIELSEN, A. (1978), "Adorno: Le travail artistique de la Raison", *Esprit, mai*, *Changer la culture et le politique*, p. 122-134.
- VIET, M. (1965), *Les Méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Paris, Mouton.
- VIRILIO, P. (1976), *Essai sur l'insécurité du territoire*, Paris, Stock.
- VIRILIO, P. (1977), *L'espace critique. Vitesse et politique: essai de dromologie*, Paris, Galilée.
- VIRILIO, P. (1980), *Le nouvel ordre gendarmique*, Paris, Galilée.
- VIRILIO, P. (1984), *L'Horizon négatif: essai de dromoscopie*, Paris, Galilée.
- VLEESCHAUWER (De), H-J. (1937), *La Déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Anvers-Paris-La Haye, S-L. N..
- VUILLEMIN, J. (1954), *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF.
- VUILLEMIN, J. (1955), *Physique et métaphysique kantiennees*, Paris, PUF.

- WAHL, F. (1968), *Y a-t-il une épistèmè structuraliste? ou d'une philosophie en deça du structuralisme*: Michel Foucault, p. 305-390 in *Qu'est-ce que le structuralisme*, ouvrage collectif, Paris, Seuil.
- WAHL, F. (1973), *Philosophie*, in *Qu'est-ce que le structuralisme*, vol.5, sous la direction de Fr. Wahl, Paris, Seuil.
- WAHL, F. (1989), "Hors ou dans la philosophie?" in *Michel Foucault. Philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9-10-11 janvier 1988, Seuil, p. 85-101.
- WEBER, F. (1989), "L'autonomisation de la sociologie par rapport à la philosophie", *Encyclopédie philosophique universelle*, vol I, 122, Paris, PUF, p. 886-892.
- WEIL, E. (1950), *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin
- WEIL, E. (1961), "Préface" à Krüger, *Critique et morale chez Kant*, trad. de l'allemand par M. Régnier, Paris, Beauchesne.
- WEIL, E. (1962), *La Philosophie politique de Kant*, Paris, PUF.
- WEIL, E. (1970), *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin.
- WEIL, E. (1982), *Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne.
- WEIL, E. (1987), *Violence et langage*, Paris, Cahiers Eric Weil.
- WILSON, E. (1979), *L'Humaine nature*, trad. de l'anglais par Bouchot, Paris, Stock.
- ZOBERMAN, P. (1984), "Le Langage des passions", Paris, *Semiotica*, 51 1/3.