

Kant, ou les Lumières de la valeur

Critique matérialiste et sociale de la *Critique de la raison pure*

Benoît Bohy-Bunel

Sommaire

Préfaces

Introduction

Esthétique transcendantale

Logique transcendantale

Introduction générale du projet :

Le matérialisme historique de Marx est un vaste programme de recherche, qui demande encore à être développé. Cette méthode critique affirme que les produits de la conscience traduisent une réalité historique et sociale déterminée, et dénonce l'idéologie qui postule l'autonomie des idées « pures ».

Ici, le mot « matérialisme » renvoie à la matière des corps des subjectivités agissantes, telles qu'elles sont aussi insérées dans des ordres socio-techniques déterminés, et telles qu'elles développent de ce fait des conceptions déterminées. Par matière, il ne faut pas entendre « l'économie », car l'économie est déjà une idéologie, mais une idéologie matériellement produite.

Le matérialisme qui sera ici développé est indissociable de la théorie critique du fétichisme de la marchandise : Marx indique, dès le chapitre 1 du *Capital*, que les marchandises accumulées dans la société capitaliste sont des véritables fétiches, dont la valeur masque les rapports sociaux existants. La substance de cette valeur serait le travail abstrait, lequel renvoie à un standard de productivité moyen ; mais les individus occulteraient cette source de la valeur, et confondraient cette dernière avec sa pure apparence immédiate. La marchandise est à la fois une chose matérielle, une valeur d'usage, et une chose idéelle, une valeur ; dans une société fétichiste, ces deux déterminations finissent par se confondre : la matérialité est idéalisée, et l'idéalité se matérialise. On parlera d'*abstraction réelle*, à la base de la dépossession à l'œuvre dans les rapports sociaux capitalistes. La méthode matérialiste, dans ce contexte, critique radicalement le matérialisme grossier, économiciste, qui reste empêtré dans la matérialité immédiate des choses, et qui est tout autant un idéalisme grossier, qui ne voit que des idéalités chosifiées. Cette méthode matérialiste est un retour à la matérialité des corps subjectifs vivants, tels qui sont pris dans une série de dissociations inséparables de cette abstraction réelle.

La critique matérialiste et sociale de la critique de la raison pure réinsère Kant dans son contexte historique : Kant sera le grand penseur européen des Lumières bourgeoises. En tant que tel, il développe toute l'idéologie de la domination bourgeoise. Comme penseur allemand, il doit aussi articuler, de par sa position, les exigences nationalistes d'une nation allemande en devenir, en quête de son « sol » ontologique propre, avec le cosmopolitisme induit par l'extension du marché. La forme-nation contiendra en germe toutes les contradictions internes à la forme-marchandise, car l'une et l'autre restent, dans ce contexte, les deux faces d'une même pièce.

Kant pense aussi, dans ce « monument » de la philosophie occidentale, la manière dont pourrait être fondée la science moderne, en particulier la physique moderne. Ici s'annonce un paradigme, qui traverse toute la société marchande : le paradigme de la spatialisation du temps. Ce paradigme devient nécessaire, non pas simplement du point de vue des sciences de la nature, mais aussi du point de vue de la société qui doit comptabiliser les temps de travail, en vue de valoriser les produits du travail. Car spatialisation du temps signifie bien : segmentation, homogénéisation, et quantification du temps. La mécanique physique devient alors une vision du monde générale, qui développe toutes ses aberrations dans le monde social ; la machine qui, dans l'usine, plus tard, cristallisera ces théories de la nature, produira une synthèse entre le physique et le social, qui était déjà en germe dans le projet mécanique moderne, dès Galilée et Newton.

Il s'agira de voir dans quelle mesure la théorie kantienne de la connaissance, ou sa tentative de dégager les structures d'une « nature » en général, émerge à partir d'un contexte historique et social très déterminé, et peut être élucidée par lui.

Au niveau de la méthode, nous nous appuierons régulièrement sur les travaux de Sohn-Rethel, un marxien qui tenta de montrer que les catégories kantienne ne pouvaient qu'émerger dans un contexte marchand. Mais il voulut trop, peut-être, penser l'émergence de ces catégories au sein de l'antiquité, et n'aperçut pas la radicale spécificité de la modernité. Sur ce point, nous nous dissociions de lui.

La critique lukàcsienne de Kant, telle qu'on la retrouve en 1923 (« La réification et la conscience du prolétariat ») sera également reprise, et approfondie. En particulier, cette idée selon laquelle l'inaccessibilité de la chose en soi renverrait à l'incapacité de la société bourgeoise à saisir le contenu de ses formes (valeur d'usage, travail vivant).

Mais l'originalité méthodologique que nous développerons sera la suivante : pour nous opposer à la temporalité spatialisée kantienne (ou newtonienne), nous aurons pour perspective de référence la durée intime bergsonienne, hétérogène et continue (multiplicité qualitative). Et nous considérerons que cette durée non-spatialisable, intime, qui se laisse être dans l'immanence de son développement, est d'abord la durée des sujets agissant, oeuvrant, de façon collective et fédérée. La durée spatialisée serait la durée propre à un sujet réflexif, contemplatif, passif, qui pense cette durée, mais qui ne l'éprouve pas en agissant en elle. Ainsi, une synthèse entre la durée bergsonienne et le sujet de la praxis lukàcsien sera le moyen de déterminer une

ontologie de l'activité, qui devra s'opposer à l'ontologie du travail productif, divisant, assignant et destructeur.

Cette ontologie de l'activité ne peut néanmoins définir quelque activité « archaïque », qui aurait été « préservée », au sein de quelque âge d'or antique fantasmé. Mais on définira une activité émancipée, néanmoins, régulièrement, en laquelle le savoir et le savoir-faire, la « tête et les bras », ne sont pas séparés, et en laquelle cette durée intime, bergsonienne, est pleinement accessible : cette activité émancipée est le strict contraire du « travail » au sens capitaliste, et même de l'esclavage précapitaliste, et elle désigne d'abord un horizon post-capitaliste au sens strict. Elle peut être aussi, très ponctuellement, l'activité ludique de l'enfant, ou l'activité créative de l'adulte, qui parvient à s'extraire des injonctions productivistes et unidimensionnelles de la société de la valorisation, et qui, déjà aujourd'hui, désigne, dans un avenir souhaitable, des formes de synthèses sociales plus émancipatrices, dans la mesure où cette activité est une forme de résistance. Quoi qu'il en soit, aucun système social, jusqu'à aujourd'hui, n'aura rendu possible l'épanouissement durable de cette activité émancipée, et il sera inutile d'aller chercher dans l'histoire des « exemples » d'un paradis perdu. Cela étant, la gestion et l'encadrement, dans la société capitaliste, est telle qu'elle rend encore plus impossible cette intégration souhaitable de la praxis, si bien qu'une axiologie définissant une activité plus incarnée devient, aujourd'hui, encore plus nécessaire.

Nous décrivons des développements de la société capitaliste qui sont parfois postérieurs aux écrits de Kant. Et pourtant, nous jugerons que Kant exprimait déjà, idéologiquement, de tels développements. C'est qu'on doit concevoir aussi Kant comme la prise de conscience de soi de toute la société bourgeoise, prise de conscience qui embrasse toute la modernité, et qui devient même, très souvent, de ce fait, programmatique. Une telle lecture critique de Kant est aussi celle que Lukàcs développa.

Cette critique sociale de Kant se propose de produire une lecture suivie, paragraphe par paragraphe, de sa grande œuvre, la *Critique de la raison pure*, pour n'omettre aucun détail : Kant étant un système, sa critique se doit d'être, également, systématique.

Préface de la première édition

1) La « raison humaine » : une fixation idéologique

« La raison humaine » aurait pour « destinée singulière » d'être « accablée de questions », imposées par sa « nature même », mais auxquelles « elle ne peut répondre », dans la mesure où elles dépassent son pouvoir.

Telle sera la première proposition de la *Critique de la raison pure*.

Déjà sont posées ici certaines présuppositions de la philosophie transcendantale :

- Il y aurait quelque « raison humaine » « en général », transhistorique, dont on supposerait donc qu'elle « devrait » être possédée par chaque individu humain.
- Cette raison serait soumise à des conditions indépassables, voire à une « destinée », à un devenir téléologiquement déterminé ; cette destinée est aussi une limite, puisqu'elle est définie négativement comme incapacité à résoudre des questions.
- Une contradiction s'impose : la raison se pose à elle-même certaines questions, en créant donc une attente, un désir, tout en sachant que toute réponse, toute satisfaction, est impossible. Elle crée les conditions de son impuissance.

Le postulat de départ est contestable : il existerait selon Kant une « raison humaine » « en général », qui aurait une « nature », et qui serait soumise à quelque « destinée » universelle et implacable. Cela ne va pas nécessairement de soi. La raison comme « faculté » *a priori* qu'auraient « dévoilée » ou « dégagée » les « Lumières » pourrait tout aussi bien n'être qu'une construction historiquement déterminée, spécifiquement moderne. En effet, l'émergence d'un droit formel bourgeois en Europe à cette époque, l'homogénéisation étatique qui s'impose, le développement d'une rationalité instrumentale se matérialisant dans un projet social déterminé, rendent aussi nécessaires la systématisation d'une gestion « rationnelle » bourgeoise, d'une homogénéisation des savoirs corrélative, et d'une restructuration catégorielle et catégorique de l'existant conçu et produit : si bien qu'une telle « raison » pourrait aussi répondre, idéologiquement, à une exigence sociale très moderne, et n'être en rien une structure « universellement humaine ».

« Raison humaine » sera une *unité excluante*, même si elle s'ignore comme telle :

- *Le moderne* s'arroge toute l'humanité possible ; il rétroprojette certes sa « raison » hypostasiée sur une réalité antique fantasmée (*logos* grec antique, catégories d'Aristote, etc.), mais c'est pour mieux fonder, précisément, la dimension apparemment transhistorique, et donc indépassable de cette « raison », et donc pour mieux consolider l'idéologie qu'il développe. Autrement dit, c'est lorsqu'il défend le caractère « universel » de cette raison que sa position réfute le mieux cette universalité : car c'est précisément au nom d'une idéologie très moderne qu'il postule dogmatiquement une telle « universalité », « universalité » postulée qui est donc on ne peut plus particulière, contingente, et dépassable, en fait comme en droit.
- C'est aussi *le bourgeois* qui s'arroge toute l'humanité possible, puisqu'il exprime ici au mieux un projet de gestion et d'encadrement du « tout social » ; la « raison humaine » est d'abord la raison bourgeoise ; la mécanique newtonienne que Kant « fonde », par exemple, ne tarde pas à se matérialiser, comme théorie quantitative de la nature, spatialisant le temps, dans le projet machiniste/productiviste qui s'ensuit. Mais c'est le bourgeois qui mobilise ce « savoir », là où le non-bourgeois n'est jamais que soumis à ces ordres socio-techniques et théorico-pratiques.
- C'est *l'homme masculin* qui s'arroge de même toute humanité possible, assignant « le féminin » à l'intuitif et au sensible, à travers une gestion encadrante d'un travail domestique déterminé de façon patriarcale.
- C'est *l'individu logique*, « sain d'esprit », qui s'arroge toute l'humanité possible, assignant « l'intuitif », le « créatif » ou le « fou » à l'infériorité, voire à la non-humanité.
- C'est *l'occidental*, dont le projet social de domination, classiste, validiste, patriarcal et *colonial*, se précise à l'âge moderne, qui s'arroge finalement toute l'humanité possible. Sa « science », qui finit par s'insérer parfaitement dans ce projet, postule qu'elle s'appuie sur quelque « raison humaine » « universelle », précisément pour mieux assigner à la non-humanité celles et ceux dont l'activité et l'être doivent être soumis à un contrôle gestionnaire total.

Dans cette perspective, c'est donc bien, structurellement, le masculin occidental moderne, bourgeois, logique et « valide », qui présente ici « sa » « faculté » contingente et particulière,

en affirmant idéologiquement son « universalité » et sa « nécessité » (et ce pour mieux établir sa « légitimité »).

Les « questions » qu'il se pose à lui-même, et que sa « raison » ne peut résoudre, sont donc des questions également contingentes, particulières, relatives à une situation historiquement déterminée de domination sociale et d'exclusion.

Autrement dit, le problème critique que pose Kant d'emblée est lui-même contingent, particulier, historiquement situé.

Néanmoins, ce particulier situé, pour rendre plus conforme aux « faits » son universalité revendiquée (pour dissimuler la genèse contingente et autoritaire de sa raison), s'appuie sur la transmission autoritaire de telles « questions » et de tels « problèmes » aux individus « à rationaliser » qui sont d'abord exclus par lui (femmes, fous, non-bourgeois, non-occidentaux). Autrement dit, l'idéologie, comme émission particulière et contingente, en se diffusant toujours plus largement, tend à gommer cette particularité et cette contingence, ce qui rendra toujours plus malaisée sa critique. En outre, en rétrojetant ses structures sur une réalité antique, elle tend toujours plus également à ne rendre lisible une telle « antiquité » que selon ses critères contingents, si bien qu'il paraîtra toujours plus qu'elle n'exclut plus non plus les non-modernes, dans le même temps où elle aura rendu pleinement inaccessibles les évaluations spécifiques et singulières de ces non-modernes.

Une critique matérialiste de la critique de la raison pure commence donc par nier l'existence d'une « nature », d'une « universalité », pour définir la contingence historique particulière, moderne, de cette nature et de cet universel. La raison pure est essentiellement une unité excluante qui ne reconnaît pas, comme produit idéologique, sa dimension excluante, et rappeler ce fait élémentaire engage une dynamique de démystification déterminée. La critique de la critique de la raison pure réfute le « la » de « la » « raison pure » induite par le projet critique kantien : car « la » « raison pure », soit « la » « raison pure » « en général » est d'abord une construction idéologique moderne, et le fait de présupposer qu'elle existerait en tant que telle *comme fait*, et non seulement dans l'apparence idéologique, pour ensuite la « critiquer » (et pour finalement la « purifier », la rendre « viable » et « efficiente »), c'est présupposer, au sens strict, qu'une fiction devrait tenir lieu de « réalité ».

Pourtant, les choses doivent être encore un peu complexifiées. Car la dynamique d'universalisation fallacieuse et d'assignation est dialectique. La domination idéologique moderne, qui naturalise ses catégories, ne « construit » certes pas de toutes pièces ses « problèmes » et « facultés » correspondants. Elle extorque au contraire aux individus qu'elle exclut et assigne leurs dispositions sensibles et pragmatiques propres (développées dans le labeur et l'astreinte), pour en extraire la dimension seulement « formelle », « logicienne », « théorique », dimension qu'elle qualifie alors de « pure ». Cette pureté de la faculté devient bien la disposition du pouvoir assignant, mais elle ne s'impose que sur la base de l'extraction d'une *plus-value existentielle* aux individus qui se soumettent à lui. De même, la dimension qualitative et concrète, intégrée, des dispositions pré-modernes, se voit analytiquement divisée, puis restructurée, si bien qu'une continuité peut s'affirmer, au moins hypothétiquement, sur fond de rupture stricte. C'est donc sur la base d'une extorsion des dispositions intégrées propres aux individus qu'elle exclut, puis de leur séparation formelle, que la « raison pure » se développe. En ce sens, en négatif, elle possède une universalité brisée, paradoxale mais agissante, ce qui implique que les individus assignés ne doivent pas viser l'abolition pure et simple de la « faculté », mais plutôt sa réappropriation, puisqu'elle est devenue, sous sa forme « pure » et « théorique », précisément le résultat idéologique de leur dépossession.

Par exemple, la géométrie « pure » est aussi une façon d'extorquer au travailleur « manuel » son savoir-faire intégré, pour isoler sa dimension théorique, en déposédant l'individu agissant, et ce afin de gérer séparément sa production. La critique radicale de cette rationalité « pure » ou « en général » n'est donc pas que l'affirmation de sa particularité située, mais aussi la revendication d'une réappropriation, qui tend finalement vers l'affirmation nécessaire d'une universalité intégrée, non plus abstraite et illusoire, mais concrète et réalisée.

Finalement, pour revenir au problème critique kantien en tant que tel, c'est peut-être parce que cette raison « pure » « en général » occulte le fait que son universalité est idéologique ou brisée, soit le fait que son affirmation est une extorsion autoritaire, une exclusion et une assignation, qu'elle se pose certaines questions qu'elle sera incapable de résoudre. Ses limites, soit la chose en soi et la clôture du système comme système (qui renvoient toutes deux au problème unique de la totalisation du savoir), sont peut-être aussi posées par le fait qu'elle repose constamment sur la négation de son contenu qualitatif propre, lequel renvoie aux vécus sensibles et intellectuels singuliers des individus qu'elle exclut.

La raison pure comme raison *purement idéologique*, historiquement située, ignorant son fond contingent et particulier, non consciente d'elle-même, reconnaît donc son impuissance,

en superficie, soit son incapacité à résoudre ses propres questions, précisément parce que cette inconscience possède de telles déterminations et structures sociales dynamiques.

2) Le projet d'une critique de la raison pure

La démarche kantienne :

La raison, partant de principes qui ont cours dans l'expérience, s'éloigne néanmoins toujours plus de cette expérience, jusqu'à ce qu'elle se serve de principes dépassant les limites de toute expérience possible.

De ce fait, elle devient obscure et contradictoire, selon ses propres critères, dans le même temps où elle semble s'appuyer sur quelque « sens commun ».

La raison luttera ici contre elle-même : elle exige la réponse à des questions qui ne peuvent être résolues sans contradiction. Le terrain de tels combats s'appelle *la Métaphysique*.

Face à une telle situation, trois voies se succèdent d'abord : le dogmatisme, qui tranche de façon illégitime des questions insolubles, et dépasse le champ de toute expérience possible, ouvre un chemin métaphysique déterminé. Puis le scepticisme combat un tel despotisme, par réaction, même si l'antique dogmatique parvient à trouver des ripostes. Mais au sein d'une telle disposition inextricable, c'est l'indifférentisme qui s'affirme finalement, de façon relativement pernicieuse : car on ne saurait être indifférent, nous dit Kant, face à des recherches qui concernent intimement la « nature humaine ».

Néanmoins, un tel indifférentisme qui refuse de se laisser berner par la métaphysique dogmatique, est aussi une incitation à développer une position plus « mature », soit la position critique : la raison pure n'affirmera plus dogmatiquement, ni ne se contentera de nier stérilement, mais il s'agira d'entreprendre sa critique.

La critique de la raison pure établit un tribunal de la raison, et détermine ainsi les sources, l'étendue et les limites de la métaphysique. Il faudra déterminer les dispositions d'une faculté (sources), ses capacités positives (étendue), mais aussi ses incapacités, négativement (limites). La raison sera une puissance de développement, ou d'extension, qui a le droit d'occuper un certain territoire (car elle en a la capacité), mais qui n'a pas le droit de dépasser les limites de ce territoire (car elle n'en a pas le pouvoir). La puissance déterminée et limitée de

la raison doit devenir consciente d'elle-même, pour que cette raison sache comment la métaphysique a le droit de se développer à son tour.

Après cela, chaque problème métaphysique trouve sa résolution propre, d'autant plus systématiquement que la raison posséderait une unité stricte, selon certains principes.

Commentaires critiques :

La démarche paraît d'abord anti-autoritaire : la métaphysique dogmatique est rejetée.

Mais elle sera aussi plus constructive, plus positive que le scepticisme.

L'expérience devient la pierre de touche du pouvoir de penser, et elle limite l'étendue de la raison, ses prétentions et ses ambitions.

Mais limiter un territoire, c'est aussi le déterminer positivement. Toute négation est détermination positive. La raison s'emparant de son pouvoir propre devient aussi plus effective.

Néanmoins, l'expérience ici est essentiellement contemplative. Ce qui limite la raison n'est pas l'expérience du corps agissant dans le monde, pour le transformer, mais c'est l'expérience d'un sujet pensant qui fait face au monde et l'appréhende « passivement » (même la dite « spontanéité » de l'intellect relève de cette passivité, puisqu'elle demeure contemplation). Ainsi, le critère du connaître effectif renvoie déjà à un certain mode d'être au monde qui ne va pas de soi. Le « sujet » constitue un « centre » *en repos*, réceptif et pensant, qui n'agit pas matériellement. Ce sujet n'existe ainsi que selon certaines conditions historiques et sociales : il faut ici que l'organisation sociale ait séparé au préalable « la tête et les bras », de telle sorte qu'un sujet « purement pensant », spécialisé dans la « pensée », puisse développer un travail intellectuel relativement autonome et indépendant.

Ces conditions semblent surgir, certes, dès l'apparition d'une mathématique « pure », dans la Grèce antique (Thalès, Euclide). Le travailleur manuel, ici, connaît déjà une sorte de dépossession. Mais les conditions juridiques de cette dépossession ne se développent néanmoins qu'à l'ère moderne, dès les XVIème-XVIIème siècle, si bien que le sujet contemplatif, pensant, ne peut affirmer son « primat » universel-abstrait que dans une telle situation socio-historique.

Le cogito cartésien exprime l'émergence d'un libéralisme économique, qui rend nécessaire la constitution d'une sphère « savante » fonctionnelle et séparée, et ne pouvait surgir

avant l'ère moderne, dans la mesure où la « pure contemplation » ne devient une attitude isolée spécifiquement et socialement qu'à l'ère moderne, en tant qu'attitude indispensable à la gestion technique de l'existant.

Ainsi, la contemplation platonicienne ne sera pas comparable au sujet contemplatif moderne, qui devient un centre en repos. Car son point de départ, précisément, est le processus des individus en mouvement, là où c'est l'objet idéalisé qui reste le centre en repos. La contemplation platonicienne est *refuge* auprès de l'objet idéal en repos, et non fixation d'un sujet centré constituant l'être-au-monde. Car la tête et les bras ici, socialement, ne sont pas encore structurellement et systématiquement séparés, selon des exigences fonctionnelles socialement déterminées. La philosophie ou la pensée pure reste un « en dehors », socialement parlant, d'un point de vue platonicien, là où le travail intellectuel, à l'ère moderne, devient une exigence fonctionnelle constitutive du lien social.

Dès lors, ce qui limite la raison pure, selon Kant, sera bien une nouvelle modalité de l'expérience, très moderne et très située. Le sujet, devenu centre en repos, qui est limité par cette expérience, est bien le sujet qui se contente de saisir dans la seule contemplation l'objet en mouvement, de telle sorte que cette contemplation sera assez fixe et déterminée pour que l'objet soit structuré en retour par des principes eux-mêmes fixes et invariables. Le sujet pur connaissant moderne doit se connaître lui-même comme fixe et invariable, afin de déterminer cette expérience qui limitera sa connaissance, tout en lui conférant une étendue, un territoire déterminé. De la sorte, c'est bien aussi les subjectivités agissantes, en mouvement, qui ne « pensent » pas « purement » le monde, mais qui le transforment matériellement, qu'il s'agira aussi d'encadrer et de structurer : leurs activités mécaniquement déterminées pourront être formellement gérées par le sujet « pur » « connaissant » en repos, défini comme centre fixe et invariable. Les connaissances pragmatiques, intégrées, de ces subjectivités agissantes (travail « manuel ») ne fourniront pas la pierre de touche du connaître, mais définiront un connaître, ou simple « savoir-faire », dégradé. D'autant plus que la pensée issue de l'expérience simplement contemplative les dépossèdera aussi de leurs propres savoirs intégrés, à travers un projet de gestion autoritaire.

Parce que la « pierre de touche » du connaître « effectif », chez Kant, renvoie à une expérience très particulière et très spécifique (contemplation pure du sujet comme centre en repos gestionnaire et autoritaire, à l'ère moderne), alors l'autolimitation de ce connaître, à travers la démarche d'une « critique de la raison pure », est elle-même particulière et située, non concrètement universelle. L'expérience qui limite le connaître kantien est une unité

excluante : elle exclut l'expérience des sujets actifs transformant concrètement le monde, et n'inclut que l'expérience du connaître passif gestionnaire.

Ainsi, le moment dogmatique est une façon, pour la raison pure, d'assumer pleinement cette dimension autoritaire : elle ne s'encombre pas ici de « preuves empiriques » (qu'elle ne peut fournir), mais admet qu'elle s'impose autoritairement aux individus agissants. La structure sociale despotique correspondante enveloppe un projet de domination explicite.

Le moment sceptique est l'autocritique du pouvoir contemplatif qui dépossède les individus agissants. Sous la pression des luttes qui s'opposent à ce pouvoir, le gestionnaire « purement intellectuel » admet sa propre impuissance, sur son propre terrain. Mais les évaluations négatives qu'il produit ici ne sont pas une façon d'émanciper le tout social. Au contraire, l'impuissance reconnue de la « pure contemplation », ou de la simple expérience passive, ne fait que dévoiler cyniquement et explicitement l'illégitimité du pouvoir intellectuel gestionnaire, sans l'abolir pour autant. L'autocritique de ce pouvoir, ici, est une concession, certes, mais une concession qui doit permettre avant tout sa perpétuation à nouveaux frais.

L'indifférentisme, enfin, ne fait qu'approfondir ce cynisme. La métaphysique n'a plus à se justifier du tout, elle n'a même plus à exister. Sur le terrain des sciences positives se développe déjà une dépossession sociale opérante, sans qu'elles ne doivent plus recourir à la moindre « preuve » définitive, ou au moindre « fondement », tant l'obnubilation est désormais avérée.

La critique de la raison pure arrive logiquement à la fin de ce processus : le gestionnaire intellectuel, spécialisé dans le pouvoir séparé de la pensée et dans la pensée séparée du pouvoir, s'inquiète de l'insuffisance du scepticisme et de l'indifférentisme. Les sujets agissants dépossédés ne pourront se satisfaire indéfiniment du simple cynisme autocritique de ce pouvoir, et il s'agirait d'anticiper leurs révoltes futures possibles. L'expérience de la contemplation, ou la contemplation de l'expérience, admet donc ses propres limitations, sur son terrain propre, et finit par développer une autocritique non plus simplement négative, mais positive, non plus cynique, mais pédagogique et apparemment « univoque ».

Préface de la seconde édition

1) Logique, pratique, et pragmatique

La logique, comme propédeutique des sciences, ne s'intéresse qu'à la forme des connaissances, et non à l'objet en tant que tel. Cette limite fait aussi sa puissance propre : sur son propre terrain formel, elle progresse indéfiniment. La situation de la logique est paradigmatique du point de vue de la critique de la raison : c'est lorsqu'elle connaît l'extension limitée de son territoire seulement formel, et qu'elle ne prétend pas pénétrer l'objet, que la logique est effective et propose des savoirs positifs.

On peut dire aussi que la logique, depuis l'antiquité, est déjà une forme de dépossession du savoir intégré, pratico-théorique, du travailleur manuel. Les formes qu'elle isole sont issues d'une expérience de transformation effective du monde (activité productive), telle qu'elle est désormais « gérée » par des théoriciens spécialisés qui l'encadrent. La forme logique, ici, dérive de la séparation fonctionnelle de la tête et des bras, séparation qui deviendra d'autant plus nécessaire au sein de la modernité capitaliste. La « limite » d'une science comme la logique est aussi (ce que ne dit pas Kant) liée à sa relation à l'extorsion d'une plus-value existentielle, qui sera liée à la gestion fonctionnelle de la division sociale du travail. La science formelle, ou « pure », qui ne se préoccupe plus des « objets », est aussi la science du gestionnaire intellectuel d'une production d'objets qui devront être toujours plus standardisés, et ramenés à l'homogénéité quantitative, de telle sorte que les producteurs manuels seront aussi toujours plus dépossédés de leur savoir-faire intégré.

Le « pratique » kantien, ici, accolé au devoir moral, n'est jamais que le pratique qui s'adresse au sujet contemplatif, spécialisé dans le pouvoir séparé de la pensée. Il exclut le pragmatique du faire-œuvre et du labeur, et n'est donc pas la négation de la séparation fonctionnelle de la tête et des bras, mais sa confirmation.

La « pureté » morale, d'ailleurs, pensée par Kant, renvoie à une façon d'isoler l'action conforme au devoir de l'agir pragmatique, pour isoler une sphère de l'agir qui pourra tomber sous la coupe de la raison pure spécialisée du gestionnaire bourgeois. De façon cynique, ce gestionnaire, qui assigne les individus à des « genres », « races », « invalidités », pour les exploiter, désobéit à sa propre morale formelle (qui nous oblige à considérer toute personne non

seulement comme moyen, mais aussi et d'abord comme fin), si bien que la pureté pratique qu'il fonde ressemble à une injonction qui s'impose à celles et ceux qui ne la « pensent » pas, mais qui sont soumis par l'intellect prédiquant, et qui ne s'impose plus strictement aux gestionnaires.

2) Mathématique et physique

Mathématique et physique déterminent les objets de la connaissance, la première de façon entièrement pure, la seconde de façon partiellement pure.

La mathématique, avec Thalès par exemple, entrerait dans le domaine de la science, selon Kant, au moment où elle construit la figure géométrique à partir de ce qu'elle se représente, ou de ce qu'elle conceptualise *a priori*. Le penser paraît ici accompagner la construction, certes, mais ce n'est pas en un sens pragmatique. La production de la figure est production schématique, séparée de l'acte de transformer le monde matériellement. Le « travailleur » intellectuel, ou le mathématicien, construit simplement par concept, en idée, certaines figures analogiquement reliées au monde réel, qu'il s'agit de transformer, dans la division du travail social. Comme le précisa souvent Sohn-Rethel¹, les premières formes de monnaie frappée apparaissent à Milet, vers les VII^{ème}-VI^{ème} siècles avant JC, au même moment où la mathématique « pure » se constitue en tant que telle. En effet, la structure monétaire implique déjà une séparation de la tête et des bras, de la gestion et de l'effectuation de la production sociale, si bien que le théorisant spécialisé, qui tend à s'isoler, devra constituer certaines « formes abstraites », conceptuelles, structurant et encadrant le donné sensible en évolution. La mathématique est aussi une dépossession du travailleur manuel, qui voit son propre savoir-faire divisé, morcelé, séparé de lui-même. La « construction » conceptuelle de la figure géométrique qu'évoque Kant s'oppose donc ici à la construction pragmatique du monde au sein de la division des activités productives, et elle repose bien sur l'extorsion d'une plus-value existentielle, dérivant de la séparation du travail manuel et du travail intellectuel.

Néanmoins, les exigences sociales de cette mathématique ne se confirment pratiquement qu'à l'âge moderne. L'application de cette mathématique à la mécanique engage une gestion technique du social inédite dans sa systématisme. La dimension formelle et pure de la mathématique ne montre sa « vertu » productive propre que dès lors qu'elle peut venir

¹ Cf. Sohn-Rethel, *Travail intellectuel et travail manuel*

conditionner, via certaines médiations sociales, la réalité productive, et la transformation matérielle du monde, qui est effectuée par ceux qui ne se contentent pas de « concevoir » ces formes pures (travail manuel). Sohn-Rethel n'aperçoit pas assez cette rupture : la mathématique pure dont parle Kant est déjà une mathématique très moderne, qui socialement parlant n'a plus vraiment de rapport avec les premières formes mathématiques. L'émergence d'une valeur économique autonome, à l'âge moderne, définit la pureté des sciences spécialisées, sans qu'on puisse déjà l'apercevoir dans les structures proto-marchandes antiques. Car le travail social, dans l'antiquité, ne joue pas encore un rôle de valorisation (il n'existe pas comme tel), si bien que les proto-sciences antiques, de même, n'ont pas encore la dimension formelle « pure » qui convient à la gestion technique « pure » du tout social. Kant au fond rétroprojette les catégories formelles scientifiques « pures » de la modernité (mathématique « pure ») sur une réalité antique, de façon quelque peu anachronique. Mais on pourrait aussi reprocher à Sohn-Rethel d'opérer cette rétroprojection de façon anachronique, en insistant plus sur la continuité qui unit cette antiquité et cette modernité, que sur la rupture qui les oppose structurellement. Néanmoins, sa remarque selon laquelle le processus des sciences formelles est lié à la séparation sociale de « la tête et des bras » reste porteuse, et permet tout du moins de supposer qu'une « vocation » sociale du travail intellectuel se réalise bel et bien au sein de la modernité capitaliste.

De fait, la construction de la figure géométrique par le concept, comme exigence sociale fonctionnelle, ne surgit réellement que dès lors que le travail manuel est juridiquement et systématiquement dépossédé de sa capacité à gérer et organiser sa production, c'est-à-dire à l'ère moderne. L'esclavage ou le servage n'induisent pas encore la systématisme de cette exigence théorique « pure », ni cette dépossession, puisque les synthèses sociales, ici, ne sont pas encore théoriques ou rationnelles, mais théocratiques : dans cette situation, le laborieux manuel se soumet politiquement, mais possède encore un savoir-faire relativement intégré. Si la géométrie antique, formellement, construit la figure par le concept, l'organisation sociale n'induit pas encore une séparation nette entre cette construction théorique et la construction pragmatique qui transforme effectivement le monde matériel. Les « lois de la raison », de ce fait, ne peuvent être déterminées spécifiquement et séparément, avant l'âge moderne, puisque les exigences sociales relatives à cette légalité n'ont pas encore surgi.

La physique, reconnaît Kant, en revanche, n'émerge comme science qu'à l'âge moderne. Et précisément, la mathématique formelle, de ce fait, pourrait-on dire (contre Kant), n'émerge aussi comme science spéciale, « pure », qu'en même temps que cette physique, dans

la mesure où c'est lorsqu'elle trouve les applications mécaniques adaptées à sa construction par le concept, qu'elle fixe sa vocation fonctionnelle et sociale « formelle ».

Bacon ouvre une certaine voie (en rompant avec l'absence d'empirisme de la scolastique médiévale), mais c'est Galilée qui opère, selon Kant, une révolution dans la façon de connaître la nature, ses lois et ses agencements. Galilée fit rouler ses sphères sur un plan incliné, avec un degré d'accélération dû à la pesanteur déterminé selon sa volonté. Il put saisir de ce fait une certaine légalité naturelle, déterminée selon des rapports mathématiques, quantitatifs. Kant loue une telle raison galiléenne, qui aurait su produire elle-même, selon ses propres plans, et selon ses propres principes, suivant des lois immuables, ce qu'elle doit voir, connaître, appréhender, et qui obligerait la nature à répondre à des questions qu'elle a elle-même construites et déterminées. Le sujet contemplatif n'est plus purement « réceptif » face à la nature, mais la conditionne, isole ses propriétés via l'expérimentation ciblée, afin qu'elle délivre, ainsi soumise à l'interrogation, ses relations quantitatives.

Le sujet contemplatif qui expérimente, néanmoins, n'est pas le travailleur manuel qui transforme le monde en vue de la reproduction sociale. Ses expérimentations sont elles-mêmes, en amont, théoriquement déterminées. Elles sont la matérialisation de théories mathématiques et de légalités « pures », si bien que c'est le théorique qui affirme ici son primat, et non le pragmatique. La passivité contemplative n'est pas abolie de ce fait, mais elle est bien plutôt redoublée : jusque dans l'effectuation de l'expérience, le théorique intervient à chaque étape, comme pour structurer formellement la pratique contemplative. De même que la construction par le concept de la figure géométrique se distingue de la construction pragmatique effectuée par le travailleur manuel, de même l'expérimentation physique théorisée en amont se distingue du savoir-faire pragmatique des individus qui transforment matériellement le monde naturel et humain en vue de la reproduction sociale. L'expérimentateur-physicien moderne établit par le fait l'extorsion d'une plus-value existentielle.

A un niveau supérieur, lorsque la mécanique physique, établie par de grands physiciens modernes comme Galilée ou Newton, trouvera ses applications propres dans la mécanique industrielle, une telle dépossession viendra se cristalliser dans la machine industrielle matérialisant ces théories pures de la nature. L'expérimentation scientifique montre ici son vrai visage : elle isole un savoir qui est d'abord savoir-faire intégré, dans la praxis intégrée, pour ensuite déposséder ce savoir-faire manuel/intellectuel, et pour finalement gérer séparément, objectivement, le travail ainsi assigné à des ordres théoriques.

La science ou théorie « pure » n'est donc « pure » que temporairement, transitoirement. L'intellect pur impose à l'expérience ses propres évaluations, ce qui indique déjà une extraction fallacieuse (le savoir-faire devient savoir « pur »). Et c'est seulement ainsi, en tant que « pur » (ou « purifié »), qu'il peut devenir un outil de gestion productive déterminé (il dégage sa pureté pour être d'autant plus efficace dans l'application gestionnaire « non pure » de ses formes).

3) Métaphysique, révolution kantienne

La métaphysique n'est pas encore une science. Elle se pose à elle-même des questions insolubles, relatives à la nature dernière du moi, du monde et de Dieu, et lorsqu'elle veut répondre à ces questions, elle contredit ses propres principes, et dépasse illégitimement le champ de toute expérience possible.

Pourtant, la raison, dans le même temps où elle est impuissante lorsqu'elle est métaphysique, semble affirmer le primat de ce « savoir », qui viendrait synthétiser toutes ses connaissances : dans le même temps où elle aperçoit ici le savoir qui importerait le plus, elle ne peut que reconnaître l'impossibilité et l'inefficacité de ce savoir. Le désespoir de la raison pure s'ensuit logiquement.

Kant questionne alors à nouveau la méthode qui a permis à la mathématique et à la physique de se constituer en « sciences » positives et cohérentes, non contradictoires et efficaces. La mathématique et la physique deviennent sciences lorsque le sujet connaissant ne cherche plus à se régler sur l'objet, mais lorsqu'il construit lui-même l'objet par le concept, avec ses propres principes, c'est-à-dire : lorsqu'il considère que ce sont les objets qui doivent se régler sur notre connaissance, et non le contraire. En effet, dans de telles conditions, une connaissance a priori, donc universelle et nécessaire, est possible, puisque les principes a priori de la raison ont pu régler l'expérience de l'objet, de façon structurelle et systématique.

Il s'agit, à la manière du géocentrisme de Copernic, de changer de perspective, en ce qui concerne la théorie de la connaissance : c'est le sujet, avec son intuition propre et son entendement propre, qui structure l'expérience du phénomène en vue de le connaître, si bien que cette connaissance de l'objet peut s'appuyer sur des bases fermes, a priori, universelles et nécessaires. Déterminer la nature fixe et les principes déterminés de cette intuition et de cet

entendement permettrait de déterminer l'acte de connaître en lui-même, ainsi que la manière dont l'objet peut être connu, expérimenté.

Nous avons indiqué d'emblée que le sujet connaissant, contemplatif, kantien, est un centre en repos, structurellement passif, comparativement aux subjectivités agissantes qui transforment le monde matériellement. Pourtant, la comparaison avec Copernic semble réfuter ce repos, puisque Copernic prend pour système de référence une terre dynamique, en mouvement. Mais c'est précisément en déterminant l'invariabilité, l'immutabilité en quelque sorte, du mouvement de rotation de la terre, que Copernic peut déterminer les lois invariables du ciel. De même, si le sujet connaissant kantien, qui se meut dans l'espace et dans le temps, est lui-même pris dans une dynamique, c'est bien pourtant l'invariabilité en repos, fixe, des principes intuitifs et intellectuels par lesquels il connaît le monde, qu'il s'agit de saisir. Il n'est pas plus « agissant », matériellement, sous prétexte qu'on lui reconnaîtrait une « dynamique ». Car cette dynamique exclut le passage linéaire du temps social et productif, et doit être ramenée à l'invariabilité de lois rationnelles universelles et nécessaires, immuables et transhistoriques.

Le sujet bourgeois gestionnaire, spécialisé dans le travail intellectuel, devra donc revenir à sa propre perspective, pour l'universaliser idéologiquement, la rétroprojeter sur un passé pré-moderne, et pour finalement déterminer le fait que toute « humanité pensante » possible sera soumise à certaines lois et logiques du connaître immanquables et invariables. De la sorte, il gomme sa fonction sociale d'encadrement (puisque ces dispositions seraient propres à « tous les individus » et non à certains travailleurs spécialisés), mais aussi la dépossession qu'elle confirme et consolide.

Le sujet transcendantal kantien, comme sujet contemplatif fixe et en repos, détermine les « principes » et « lois » de sa fixité propre, pour mieux déterminer les propriétés formelles et fonctionnelles du travail intellectuel émergent qu'il développe.

Le « désintéressement » de la recherche n'est donc qu'apparent, même s'il trompe le chercheur lui-même (qui s'ignore comme idéologue). Il ne s'agit pas de saisir quelque « nature » humaine pour faire progresser le « connaître comme connaître » « en général », mais de déterminer plus précisément et plus rigoureusement un outil de domination et d'expropriation existentielle qui tend à devenir indispensable du point de vue de la gestion du tout social.

La scientificité de la mathématique et de la physique, valeurs très modernes, repose effectivement sur le changement de perspective évoqué par Kant : le savant produit par le

concept ou l'expérimentation (cristallisant sa théorie) le phénomène qu'il s'agit de connaître. Mais ici, ce n'est pas quelque « nature en général » de la raison ou du connaître « humain » qui se dévoile à elle-même, mais plutôt la vocation inédite du théorique, qui devra structurer la matière productive sociale de façon fonctionnelle et séparée.

Les savants, de leur côté, certes, se veulent plus « détachés » que cela : ils n'ont aucune intention *consciente* de dépossession sociale ou d'assignation négative. Mais ces intérêts gestionnaires s'expriment dans leurs théorisations malgré eux, dans leur dos, sans qu'ils aient la moindre prise sur cette situation. L'extorsion d'une plus-value existentielle, ils l'opèrent *sans le savoir*.

Ainsi, la méthode très moderne que Kant veut appliquer dans le domaine métaphysique, pour faire entrer cette dernière dans le champ scientifique (ou pour l'empêcher de violer indéfiniment le scientifique), est une méthode qui apparaît à l'ère moderne lorsque le sujet connaissant « pur » s'autonomise et s'autodétermine lui-même plus clairement, en vue de répondre à des exigences sociales gestionnaires émergentes. Si cette méthode kantienne aboutit à un « résultat » concluant, ce sont toutes les sciences formelles spécialisées qui seraient renforcées de ce fait, et établies dans leurs fondements. Car la raison dernière de ces sciences se situe sur un terrain métaphysique. Ainsi, le projet kantien inconscient est de rassembler l'ensemble des intentions scientifiques formelles, peut-être pour homogénéiser et consolider leurs dispositions encadrantes et structurantes, assignantes et dépossédantes, socialement parlant. Kant parle le langage du gestionnaire bourgeois soucieux de synthétiser les outils théoriques du contrôle social, afin de contourner l'écueil relatif à leur éparpillement et à leur dispersion, écueil qui pourrait bien impliquer le non-contrôle bourgeois, finalement, à un niveau systématique et général.

4) Limiter les prétentions de la raison

La démarche kantienne :

Ainsi, la règle qui s'impose au sujet connaissant s'étant fixé comme centre, selon Kant, est la suivante : le pouvoir intellectuel peut certes posséder des principes a priori, mais il ne peut les appliquer à ce qui dépasse le champ de l'expérience possible. Il ne peut les appliquer aux choses en soi, qui ne se rencontrent jamais dans l'expérience.

Pourtant, pour achever la série des phénomènes, la raison exige qu'on accède à l'inconditionné. Mais ce dernier ne se rencontre nulle part dans l'expérience. La critique de la raison pure devra donc essentiellement limiter la métaphysique, en interdisant l'accès à une « connaissance » de l'en soi ou de l'inconditionnée, et elle devra donc limiter les prétentions de la raison. Néanmoins, les principes de la raison, s'ils ne peuvent plus être constitutifs du connaître, pourront néanmoins réguler ce connaître, comme synthèses totales au moins pensables et possibles. Mais c'est de façon problématique, et non dogmatique, que cette régulation, de fait, sera envisageable. En outre, ce qui limite le connaître enrichit, sur un autre plan, le pratique (au sens moral) : l'inconditionné qui échappe au sujet connaissant peut devenir un postulat pratique qui oriente l'agir moral.

La critique de la raison pure est donc d'abord négative : elle limite les prétentions de la raison et de la métaphysique. Mais puisqu'elle permet aussi à cette raison de ne plus être dans l'illusion relative à l'extension de son savoir, elle lui permet aussi positivement de clarifier et de consolider sa dimension régulatrice.

La liberté de l'âme, par exemple, ne peut être connue dogmatiquement, car elle relève de l'inconditionné, qui ne se rencontre nulle part dans l'expérience. Néanmoins, lorsque cette connaissance est interdite par le tribunal de la raison pure, il devient enfin possible de penser au moins pratiquement cette liberté, et sans contradiction. Car ce qui n'est pas connaissable dogmatiquement peut néanmoins devenir pensable, déterminable, au moins de façon régulatrice, ou problématique.

Mieux, les « objets » de la raison pure, qui désignent l'inconditionné, soit Dieu, la liberté, l'immortalité, une fois qu'on a reconnu qu'ils n'étaient pas connaissables dogmatiquement, peuvent devenir enfin des postulats moraux susceptibles d'orienter la pratique. Si l'on pense qu'ils sont connaissables en tant que tels, ils ne peuvent jouer ce rôle pratique positif, car alors la moralité devient crainte, édification, extase, ou superstition (elle disparaît comme morale « pure » et « désintéressée »).

« *Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance* ». Cette formule de Kant résume une telle dimension « positive » de la critique de la raison pure.

Commentaires critiques :

La critique de la raison pure, qui a pour vocation inconsciente et secrète la synthèse des savoirs formels spécialisés, en vue d'une gestion théorique contrôlée et homogène, interdit « logiquement » à la « raison pure » d'appliquer ses principes à ce qui dépasse le champ de toute expérience possible. Car c'est bien l'existant sensible phénoménal qu'il s'agit de structurer systématiquement, et non la simple sphère de la conscience « pure ». Le savoir scientifique qui devient savoir technique, et qui vient se matérialiser dans un projet de production sociale, doit scrupuleusement insister sur le fait qu'il n'encadre que le monde phénoménal, soit le monde qu'il s'agit de produire et de transformer. Le travailleur intellectuel spécialisé ne peut laisser son intellect divaguer, auprès d'objets purement intelligibles et inaccessibles, et il doit rester fixement concentré sur le monde sensible dont il s'agit de gérer la transformation rationnelle.

On passe ici d'une domination théocratique et purement idéologique (féodalité) à une domination qui tend à devenir technique et économique. De ce fait, ce ne sont pas les consciences asservies qu'il s'agit d'édifier, en déterminant dogmatiquement l'existence d'objets intelligibles suscitant crainte et obéissance, mais ce sont les consciences gestionnaires qu'il s'agit d'orienter, en vue de la structuration technique du tout social.

La place qui est ici ménagée pour la morale, ou la sphère pratique (l'inconditionné devient postulat pratique) s'insère aussi dans une volonté de structurer l'obéissance politique selon des principes plus raisonnables, plus acceptables, et donc plus fermes. Si l'interdiction de dépasser le champ de l'expérience possible s'adresse d'abord aux savants et aux gestionnaires théorisants, l'espace demeuré disponible pour la morale s'adresse tout autant aux individus assignés et intégrés malgré eux dans ces ordres socio-techniques. Ces derniers, soumis à une production plus rationnelle, en effet, développent aussi des formes de distances critiques plus rationnelles, de fait, à l'égard du pouvoir théocratique. De ce fait, on ne peut plus les tenir par

la simple superstition craintive, ou par la simple édification irrationnelle. Une forme pratique qui se sera rendue disponible pour eux, et qui serait devenue plus « raisonnable », produira une obéissance plus stricte aux injonctions morales, ce qui profite plus généralement à la gestion générale du tout social global.

« Je dus donc limiter les prétentions du spécialiste théorisant pour produire une gestion pratique et pragmatique mieux régulée du tout social ». Telle pourrait être l'affirmation inavouée de Kant.

Introduction

I Idée de la philosophie transcendantale

1) L'expérience dont parle Kant

C'est avec l'expérience que commencerait toute connaissance, nous dit Kant : l'expérience des objets qui frappent nos sens et produisent des représentations déterminées mettrait en mouvement « notre » activité intellectuelle.

Mais ce « notre », ici, est une unité excluante.

Il s'agit ici en effet de l'expérience du sujet passif qui se contente de contempler le monde, qui est simplement réceptif. L'expérience du sujet transformant matériellement le monde, agissant en lui, est ici mise entre parenthèses, ou déconsidérée.

Revenons brièvement sur cette autre expérience, pragmatique, que Kant ne prend pas en compte. Le sujet qui œuvre en première personne ne se contente pas de contempler passivement le monde, ou d'être simplement « réceptif », mais il développe un mode de conscience qu'on pourrait qualifier de *préréflexif*, tout en mobilisant diverses capacités positives de son corps. Il ne se regarde pas faire, de ce fait, mais opère un faire qui est tourné entièrement vers l'extérieur, vers la modification de l'extérieur. Le savoir qui se développe ici est un savoir-faire, autant qu'un savoir-être du corps. Il s'appuie certes sur un savoir théorique antérieur, dans la plupart des cas, mais un tel savoir théorique n'a aucune suffisance d'être et aucune efficacité sans le passage à la pratique. Le passage à la pratique permet d'accéder à une connaissance intégrée, incarnée, qui articule le savoir-être du corps, et de ses dispositions, à la prise en compte du monde en tant que monde. Ce n'est que parce qu'il a agi sans se réfléchir lui-même, dans la conscience, que l'individu développant ce savoir-faire peut ensuite posséder une conscience réflexive qui n'est pas abstraite et séparée, simplement « formelle », mais disposant d'une connaissance complète et adéquate. Les manières multiples dont il meut son corps, et dont il est affecté physiquement par le monde, fondent progressivement, et intensivement, une façon complexe et adéquate de comprendre et de saisir intellectuellement ce monde.

L'expérience dont parle Kant, en revanche, est celle d'un sujet en repos, qui appréhende le monde dans la simple contemplation. La mobilisation de son corps n'est considérée que du point de vue de la sensibilité affectée, c'est-à-dire du point de vue de la réceptivité pure. La conscience préreflexive du sujet agissant et mouvant son corps de multiples façons, n'est pas le point de départ qui s'impose, mais c'est la conscience immédiatement réflexive du sujet contemplatif qui se développe toujours déjà, telle qu'elle est simplement affectée par les objets du monde.

L'expérience simplement « réceptive », l'expérience au sens kantien, comme *unité excluante*, est indissociable d'un projet de gestion théorico-pratique très moderne, qui sera classiste, patriarcal, raciste-colonial, et validiste, conformément à ce qui a déjà été posé plus haut. Car les individus développant cette autre expérience pragmatique que Kant déconsidère, ou dépossède, sont précisément les travailleurs manuels, les femmes assignées au labeur domestique, les individus soumis au colonialisme et réduit à l'état de « ressources », c'est-à-dire, structurellement, les individus qui sont finalement « invalidés », puis instrumentalisés, dans la division sociale du travail.

On peut supposer que ce sujet de la contemplation passive, dont la connaissance est finalement séparée, non intégrée, contemple aussi d'abord le travail manuel qui œuvre matériellement, et non simplement les objets du monde. De cette contemplation, il « tire » certaines lois mécaniques ou mathématiques qui s'imposeraient dans le faire-œuvre. Le produit final de cette production posséderait également les propriétés légales des phénomènes que le sujet contemplatif se contente d'isoler, pour les thématiser séparément. Mais alors la situation de ce sujet contemplatif « connaissant » se précise :

- Ne disposant pas du savoir-faire et du savoir-être préreflexifs qui sont les conditions d'un savoir réflexif intégré, adéquat, il ne possède qu'une connaissance tronquée, mutilée.
- Ne « travaillant » pas lui-même de façon effective, mais isolant les qualités formelles du labeur, il semble avoir pour but l'extraction des formes théoriques de ce travail, en vue de sa gestion fonctionnelle et séparée : il se situe dans une position de domination qu'il ne thématise pas.
- Extrayant de la sorte les formes théoriques du labeur matériel pour le gérer séparément, il prive finalement ce labeur de son savoir réflexif intégré, il le dépossède, si bien que

ce sont finalement deux modes de connaissances mutilées et tronquées qui se font face (le travail « exclusivement » intellectuel face au travail « exclusivement » manuel).

2) Les connaissances a priori

Selon Kant, si toute connaissance commence chronologiquement avec l'expérience, toute connaissance ne dérive pas pour autant logiquement de l'expérience.

« Notre » pouvoir de connaître ne se développerait que lorsqu'il serait « excité » par l'expérience, ou par le fait que la sensibilité réceptive est affectée par un objet extérieur. Mais il se pourrait, avec Kant, que ce pouvoir de connaître possède des principes ou connaissances a priori qui ne dérivent pas de l'expérience.

Certaines connaissances a priori seraient pures, soit absolument indépendantes de l'expérience. D'autres seraient a priori mais non pures, comme le principe : « Tout changement a une cause » (car si ce principe ne dérive pas de l'expérience, il en dépend néanmoins quelque peu, puisque le changement ne peut se tirer que de l'expérience).

La connaissance a priori dont parle Kant structurerait a priori toute expérience sensible des phénomènes, et ce même si ce n'est que par cette dernière qu'elle peut être suscitée ou mobilisée.

Par exemple, je fais une expérience déterminée : je lâche un objet pesant qui était dans ma main, et il tombe sur le sol. Cette expérience exciterait ma faculté de connaître, qui se développerait sur cette base. Mais je trouve à cet instant, au sein de ma faculté de connaître, précisément, un principe qui paraît ne pas dériver d'une telle expérience : soit le principe qui m'enseigne que les phénomènes dans le temps se succèdent les uns aux autres selon un principe causal. Que la chute de l'objet soit l'effet de mon acte de le lâcher est un « savoir » qui certes a été suscité par une expérience, mais qui se constitue aussi grâce au principe intellectuel a priori, ne dérivant pas de l'expérience, relatif à la causalité.

Cette proposition kantienne paraît d'abord indubitable : il semble bien en effet que nous ne pouvons structurer nos connaissances empiriques sans le recours à des principes a priori, ne dérivant pas de l'expérience. Car sans cela, les phénomènes ne pourraient avoir aucune consistance objective, ou fixité propre, et surtout : nous serions psychologiquement,

constamment, dans un état d'insécurité ontologique, jetés au sein d'une expérience qui pourrait à tout moment ébranler les principes mathématiques et dynamiques des phénomènes. La connaissance a priori fonde une permanence transcendantale sur fond d'impermanence empirique, pour conférer une teneur et une consistance à l'appréhension objective du monde.

Pourtant, selon l'expérience délirante du monde, par exemple, au sens psychiatrique, le principe de causalité dans la succession n'est plus nécessairement opérant : la causalité semble n'être plus une règle à laquelle on se soumet ici, comme règle structurant la succession des phénomènes. Une causalité dans l'ordre spatial, une causalité synchronique, semble se substituer à cette causalité dans la succession selon une distorsion de la perception, ou selon une hypersensibilité aux phénomènes des coïncidences « signifiantes », par exemple. Les choses ne s'enchaînent plus de façon régulière dans le temps (et le délirant est ainsi ouvert au miracle, à la violation du mécanisme causal, à chaque instant), mais elles semblent se renvoyer les unes aux autres de façon simultanée, de telle sorte que passé, présent et futur seraient aussi tous « donnés en même temps ». Le créatif, de même, artiste ou intuitif, ne se focalise plus sur la causalité dans la succession, et ne l'aperçoit plus nécessairement comme « connaissance » acquise, mais saisit bien plutôt les phénomènes synchroniques du monde comme autant de faveurs inexplicables, quoique reconnues mystérieusement (causalité taoïste). Mais Kant ne reconnaîtrait pas que ces façon d'appréhender le monde sont « saines », « humaines », nécessaires et universelles, soit a priori. Car il dirait ici que le sujet délirant, ou créatif, produit une confusion entre les principes de la causalité, de la permanence, et de la communauté, sans savoir les distinguer entre eux, sans savoir les articuler au sein d'une connaissance « légitime » ou « objective ».

Dans cette perspective, il semble de plus en plus que le principe a priori selon Kant, ou la connaissance a priori, relève d'une sélection autoritaire, et qu'il est une unité excluante. Surtout, il semble bien que ce principe paraît *devenir a priori*, immanquable, nécessaire et universel, non pas dès le « surgissement » de « l'humain comme humain » (genèse indécidable), mais au fil d'une éducation, d'une discipline, d'un assujettissement déterminés. Le délirant ou le créatif n'a pas les critères d'appréhension objective jugés « universellement humains », non pas parce qu'il est non-humain (absurdité), mais parce qu'il n'aurait pu être soumis complètement à cette discipline ou éducation déterminés.

La capacité à séparer, relier, rassembler, les phénomènes, selon les principes dynamiques de causalité ou de communauté, ou selon les principes mathématiques

d'universalité et de particularité, par exemple, lorsque l'adulte contemplatif « sain », ou « valide », serait « constitué », semble en effet être une capacité a priori, ne dérivant pas de l'expérience. Sur ce point, la proposition kantienne aurait du sens. Mais ils n'ont pu devenir des principes apparemment a priori que parce que cet individu a été éduqué, discipliné, de telle sorte, au fil de son expérience sociale et naturelle du monde, qu'il serait *devenu capable* d'appliquer systématiquement les catégories de l'unité, de la pluralité, ou de la succession réglée, à son expérience des phénomènes. Certains troubles cognitifs, ou certaines tendances à dériver poétiquement, pourraient subvertir cette discipline progressive, jusqu'à ce que l'adulte formé ne soit plus capable d'appliquer ces principes a priori, ou se refuse à se soumettre à leur développement mécanique et invariable. Le délirant, ou le superstitieux, ou l'individu apte à saisir la magie synchronique du monde, ne se meut plus dans une expérience du monde qui présupposerait systématiquement les principes a priori kantien, car l'expérience d'assujettissement qu'il a subie antérieurement, dans l'éducation ou dans la formation, il l'a subie en négatif, jusqu'à ce qu'il la rejette ou l'expulse hors de soi.

Ces remarques relatives à une expérience spécifique de formation, ou de discipline des individus, développant en eux des principes apparemment *a priori*, mais selon une dimension intrinsèquement *a posteriori*, donc, ne sont pas seulement à comprendre en un sens ontogénétique (du point de vue du développement de l'individu), mais aussi en un sens phylogénétique (du point de vue du développement des communautés humaines). Chaque individu reçoit une éducation, et une disposition organique, cognitive et motrice, qui correspond à un héritage : il déploie certaines facultés en fonction de l'hérédité des caractères acquis par des générations d'humains, qui ont développé leurs capacités physiques et intellectuelles dans une certaine direction.

Le principe a priori kantien ne se développe au sein d'un « entendement sain » formé, adulte, que si des milliards d'expériences humaines antérieures déterminées se sont développées dans une certaine direction. Il se trouve qu'il *semble* a priori pour l'adulte « développé » connaissant, ici et maintenant, mais c'est pourtant à travers la structuration systématique et *en devenir* d'une certaine expérience humaine du monde que ce principe « a priori » a pu se manifester en tant que tel en « l'esprit » « valide ».

C'est d'abord l'exigence du labeur transformant le monde, en vue de la survie du tout social, qui structure cette expérience « humaine », progressivement. La règle de la succession causale, la capacité à distinguer toujours plus précisément l'unité de la pluralité, à diviser et rassembler les phénomènes, la capacité à inscrire des ordres toujours plus

déterminés dans la succession et la spatialité des phénomènes, est d'abord une nécessité pour le labeur effectif qui se doit de maîtriser le flux mouvant des phénomènes pour les saisir comme instruments manipulables, et pour finalement les transformer en vue de la survie, et en vue de la métabolisation des individus avec la nature. La règle de la causalité, de ce fait, ne se constitue que progressivement, et ne se distingue du principe d'inhérence, toujours plus précisément, que selon des tâtonnements progressifs. La « pureté » de son expression (toute cause a son effet) n'est que le résultat d'un long processus pragmatique puis théorique, qui dégage progressivement de l'intrication chaotique des perceptions, au nom d'une exigence d'abord fonctionnelle (survie matérielle), les synthèses universelles et « nécessaires » simplement formelles.

La connaissance a priori au sens kantien est donc bien le résultat d'un processus, et non une donnée immédiatement « universelle ». Elle est l'extraction finale d'une dimension formelle et « nécessaire » de milliards d'expériences humaines, d'abord pragmatiques, d'abord relatives à un savoir-faire et à un savoir-être corporel intégrés, qui dépossède d'ailleurs cette activité pragmatique pour la gérer séparément, et qui occulte enfin la dimension progressive et empirique, tâtonnante et en devenir, de ce procès antérieur. Les travailleurs « exclusivement » manuels qui cohabitent finalement, à l'ère moderne, avec cette disposition « a priori » du sujet contemplatif et gestionnaire, ne sont plus reconnus comme constituant et enrichissant dynamiquement cette disposition, mais ils doivent s'y soumettre, alors même qu'une telle disposition s'est contentée de leur extorquer leur savoir-être propre, pour isoler sa dimension formelle en vue de la domination.

Le « créatif » ou le « délirant », dans ce contexte, qui ne se soumet pas complètement à ces principes a priori, ou qui malmène leur agencement systématique, qui d'ailleurs n'est plus « universellement » humain d'un point de vue kantien, est peut-être un individu subversif qui viendrait contester cette extorsion d'une plus-value existentielle cynique et amorale, opérée par le gestionnaire théorisant. En lui s'exprimerait aussi le labeur manuel dépossédé de son savoir intégré, tel qu'il refuserait finalement les principes de cette « connaissance » extorquée, au point de les nier, au point de devenir « improductif », « inexploitable », « non-instrumentalisable ».

II Nous posséderions certaines connaissances a priori

1) L'a priorité chez Kant

Une connaissance serait a priori dans la mesure où elle serait universelle et nécessaire : c'est-à-dire, dans la mesure où chaque « homme » devrait s'y soumettre, quelle que soit sa situation temporelle et spatiale, et dans la mesure où elle emporterait une adhésion nécessaire, d'un point de vue logique, ou du point de vue de sa validité intrinsèque.

Dans cette mesure, nous dit Kant, une connaissance issue de l'expérience ne saurait être a priori. Car l'expérience n'offre jamais que des connaissances particulières (au mieux, générales, mais la généralité est une modalité du particulier), et contingentes : en effet, l'expérience permet de saisir ce qui arrive « la plupart du temps », mais non ce qui arrive nécessairement et universellement. En outre, l'expérience est relative à un sujet situé dans l'espace et dans le temps, ce qui fonde sa contingence de principe. En ce sens, Hume a raison de déduire du fait, qu'il postule, selon lequel toute connaissance de la causalité est issue de l'expérience, qu'une telle connaissance ne saurait être universelle et nécessaire. Kant accorde à Hume la légitimité de cette déduction, mais c'est le postulat de départ (selon lequel le principe causal serait empirique) qu'il veut rejeter.

Mais pour nuancer, ou complexifier Kant, on peut aussi revenir aux remarques précédentes : du point de vue d'un sujet adulte « sain », ou « valide », certes, certaines connaissances paraissent s'imposer a priori, universellement et nécessairement. Mais si l'on considère maintenant la dimension empirique, en devenir, du développement sélectif, phylogénétique et ontogénétique, par lequel un tel individu en est venu à « posséder » de telles connaissances, on devra admettre qu'elles possèdent une part d'a posteriori. Pour appuyer ce fait, relatif à une « a priorité empiriquement déterminée » qui aura échappé à Kant, on devra prendre en compte l'expérience qu'il ne thématise pas, soit l'expérience d'un faire-cœuvre, ou d'un labeur antérieur, développé par des millions d'individus, et produisant un savoir-être intégré, qui aura constitué progressivement une stabilisation du connaître réflexif, et qui aura été finalement dépossédé par la théorisation purement formelle du gestionnaire. On pourra aussi, en négatif, saisir le « type » de l'individu intuitif ou délirant,

qui résiste à de telles injonctions a priori, et qui est rejeté hors humanité illégitimement, de ce fait, par le projet transcendantal moderne.

Dans cette perspective, une nouvelle déduction, ni humienne, ni kantienne, mais plutôt matérialiste en un sens social et historique, s'impose : puisque les connaissances a priori postulées par Kant (ou imposées autoritairement par lui) sont issues d'une expérience antérieure relative à la discipline déterminée et particulière de l'individu et des sociétés dans l'histoire, mais aussi à une extorsion illégitime empiriquement déterminée, et puisque Kant reconnaît que toute connaissance issue de l'expérience ne peut être intégralement nécessaire et universelle, alors on devra admettre que l'a prioricité empirique qu'il désigne sans le savoir ne saurait être elle-même universelle et nécessaire : elle est propre à une situation historique de domination, particulière et contingente.

La difficulté, ici, est que l'universalité et la nécessité des connaissances a priori, néanmoins, sera vérifiable sur le terrain logique et validiste déterminé par la philosophie transcendantale. En effet, il est toujours possible de saisir l'entendement « sain » constitué, moderne, « formé » et « adulte », de l'isoler par abstraction, de le couper de toute détermination sociale et historique, et de constater qu'effectivement il « possède » des principes intellectuels *apparemment* a priori, qui ne peuvent que forcer son adhésion nécessaire, et qui ne sont plus issus de son expérience propre. Mais alors, la façon de « prouver » cette existence de principes a priori dans cet entendement « sain » tournera aussi dans un cercle logique, et relèvera finalement d'une pétition de principe dogmatique, voire autoritaire : certes, si une telle opération d'isolement par abstraction du sujet contemplatif « connaissant » est admise comme « allant de soi » (et pas une seule seconde Kant ne questionne la dimension partielle et partiale de ce point de départ), on ne peut qu'admettre que ces principes *semblent* a priori, universels et nécessaires. Mais si l'on réinsère ce sujet connaissant au sein de la dynamique historique et sociale qui lui correspond, on aperçoit très vite la dimension idéologique, arbitraire, de la démarche. L'universel et le nécessaire comme pétitions de principes non questionnées apparaissent alors explicitement comme des unités excluantes, qui colonisent ou assignent illégitimement, ou qui se projettent anachroniquement sur des réalités qu'ils occultent ou mutilent.

Notons ici que l'empiricité historique et sociale qui est mobilisée pour critiquer la prétention kantienne à l'universel n'a rien à voir avec l'empiricité « individualiste », elle-même abstraite, évoquée par Hume. En effet, Hume s'appuie encore sur une conception bourgeoise et moderne (donc contradictoire) de quelque « nature humaine » « universelle »

pour fonder son principe épistémologique empirique et sceptique, si bien qu'il occulte lui aussi complètement, tout comme Kant, l'empiricité historique et sociale ici en jeu, empiricité sociale qui conditionne pourtant son idéologie arbitraire et contingente de la « nature humaine ». En un certain sens, Kant et Hume ont le même point de départ (idée de nature humaine), et ils sont en désaccord simplement sur la question des « sources » des facultés de connaître, si bien qu'ils tirent des conclusions différentes, relatives à la puissance de ces facultés, sur fond d'accord idéologique structurel. En rejetant la dimension arbitraire et autoritaire de leur point de départ, on finit par les renvoyer dos-à-dos. C'est finalement une position matérialiste, historique et sociale, qui vient s'opposer à l'universalité hors-sol de leur « nature humaine » : le scepticisme et le relativisme universels-abstraites de l'un ne sont que la face négative, mais complémentaire, du transcendantal critique de l'autre, également universel-abstrait.

2) Certaines connaissances « a priori »

Le principe de causalité chez Kant serait une connaissance a priori. Kant indique, contre Hume, que ce principe *doit* être a priori, pour que l'expérience elle-même soit possible. L'expérience ne tirerait sa « certitude » que parce que des principes comme celui de causalité, qui la structurent, sont eux-mêmes universels et nécessaires, a priori. Si ce principe était seulement général, contingent, issu de l'expérience, l'expérience elle-même, comme expérience de la succession des phénomènes dans le temps, perdrait toute certitude, toute consistance, tout être ferme et déterminé, car cette succession ne serait pas réglée par des principes nécessaires et universels.

Pour un individu non psychotique, en effet, ou non délirant, il semble bien que l'expérience doit avoir une sorte de « certitude » ou de fermeté. Mieux, le sujet

appréhendant le monde, le percevant, semble pouvoir constamment anticiper les phénomènes du monde avant leur déroulement, s'y préparer, voire les « prévisualiser », précisément parce qu'il posséderait en lui le principe a priori de la causalité, qui lui apprend que tout événement dans le monde est la cause d'un autre fait qui doit s'ensuivre. En l'absence d'un tel principe a priori, toute sécurité psychologique dans l'expérience, toute fermeté objective du monde, toute consistance ontologique du vécu, seraient perdues. L'expérience s'éparpillerait, de façon atrocement angoissante, au sein d'une évanescence intégralement impermanente, sans qu'aucune disposition ou orientation de l'être puisse être saisie tangiblement.

La déduction kantienne ici est assez claire. Mais elle possède une dimension psychologique, voire existentielle, qu'elle ne thématise plus : cette « certitude » de l'expérience dont parle Kant, en effet, n'est plus sur le terrain d'une épistémologie pure, mais déjà sur le terrain d'une façon singulière, qui semble s'imposer hic et nunc, d'être *affecté* par l'existence-au-monde. Elle est une façon de demeurer auprès d'une certaine familiarité non menaçante, du monde, qui lui confère teneur et assise ontologique.

Pourtant, pour qu'une telle « certitude » de l'expérience s'affirme au quotidien, pour l'individu « connaissant », ou existant, un processus de discipline, ontogénétique et phylogénétique, doit précéder. Au niveau ontogénétique, l'enfant vivra dans un monde beaucoup plus magique et miraculeux, beaucoup moins ferme en ses principes, beaucoup plus évanescent, que l'adulte « sain » formé. Pour l'enfant, l'effet pourrait bien parfois précéder la cause sans contradiction (téléologie « magique », signes), et le principe de communauté ne se distingue pas nécessairement de la causalité linéaire (synchronicités). En outre, au niveau phylogénétique, c'est par la transformation progressive du monde naturel et humain, par le développement de capacités pragmatiques d'adaptation au monde naturel et humain, que les individus, progressivement, au fil d'une histoire sociale déterminée, précisent toujours plus le sens et la valeur du principe de causalité. Que la cause entraîne un effet n'est encore qu'un principe formel très vague et très indéterminé, qui ne signifie rien, et qui n'a pas de valeur intrinsèque, indépendamment de la manière socio-historique dont les individus et collectifs le développent et le constituent, l'utilisent et le structurent, pour que ce principe structure en retour leurs expériences déterminées du monde. Ainsi, tout gain technique ou technologique dans la production ou dans la reproduction sociale, reconstitue le rapport « humain » à l'enchaînement réglé des phénomènes, et redéfinit à nouveaux frais le principe causal. En outre, il se peut très bien que ce principe causal

s'intègre progressivement dans les consciences humaines en tant que les individus agissent et oeuvrent (maîtrise des moyens techniques du labour), mais qu'il ne pénètre pas encore complètement la conscience des sujets simplement contemplatifs, croyants, ou pensants (maintien de pensées superstitieuses, par exemple, qui violent le principe causal dit « naturel », dans la sphère de la conscience pure, cohabitant paradoxalement avec une rationalité causale relative au niveau pragmatique). Ce n'est que par tâtonnements, et progressivement, tant pour l'individu que pour les communautés humaines au fil de l'histoire, que la saisie de la succession des phénomènes selon certaines règles précises, devient toujours plus « ferme », invariable, « consistante ». Pour l'individu, cette saisie affermie renvoie à sa discipline progressive. Pour les communautés dans l'histoire, c'est aussi une histoire sociale de leur adaptation à l'environnement naturel et humain, dont la dimension très pragmatique est indubitable, qui fondera progressivement une telle fermeté.

L'individu adulte « formé » évoqué par Kant, de ce fait, expérimente certes la « certitude », psychologique et existentielle, de « son » expérience. Mais en cette certitude s'affirme aussi en amont, une discipline individuelle, et une histoire déterminée de communautés humaines déterminées (hérité des caractères acquis), rendant possible sa teneur et son assise ontologique.

Au final, la formulation vague et indéterminée, dite « formelle » ou « a priori », du principe de causalité fondant une telle « certitude » déterminée de l'expérience, selon laquelle « tout effet suppose une cause », renvoie à la connaissance la plus abstraite et la plus pauvre qui soit. Cette « connaissance », ou mutilation plutôt, n'est jamais que le *résultat final* d'un long processus de discipline et de formation, résultat final qui occulte un tel processus comme processus en devenir, et qui en outre repose sur *une dépossession* (d'un point de vue phylogénétique, le labour pragmatique, et en devenir, historiquement, a été dépossédé de son savoir-faire intégré ; d'un point de vue ontogénétique moderne, l'enfant qui aujourd'hui acquiert ces connaissances formelles, résultats d'un tel processus historique, est donc aussi discipliné de telle sorte qu'il doit intégrer une double dépossession : dépossession de sa capacité motrice-intuitive intégrée, et dépossession du savoir-faire laborieux d'individus passés ou présents fondant toute « éducation » formelle moderne).

Kant donne alors un autre exemple de connaissance a priori : la couleur, la mollesse, la pesanteur, l'impenétrabilité d'un corps, sont des propriétés qui se constatent à travers l'expérience. Mais si l'on supprime en pensée toutes ces propriétés empiriques, il reste

néanmoins l'espace qu'occupe ce corps, qui renvoie au fait qu'il est une substance, ou qu'il est inhérent à une substance. Le fait que tout corps demeure substantiellement dans l'espace serait ainsi une connaissance a priori. Mais ici encore, cette proposition dite a priori n'est jamais que la proposition la plus pauvre, la plus abstraite, la plus vague et la plus indéterminée. Elle n'est encore que le résultat final d'un long processus, ontogénétique et phylogénétique, de formation intellectuelle, motrice, et perceptive des individus. En effet, l'idée même d'un espace homogène ne s'impose pas à l'individu sans médiation, et sans un processus d'adaptation, par lequel l'individu s'élève à un degré d'abstraction qui ne va donc pas de soi. L'espace en général, et les corps qui occupent l'espace en général, peuvent d'abord apparaître comme *des espaces* hétérogènes, comme *des corps* incommensurables, qu'on ne ramène pas « naturellement » à l'unité abstraite et homogène. Le corps humain en mouvement perçoit certes la continuité de l'espace, mais il n'assigne pas a priori cette continuité indéfinie à une homogénéité stricte, car il se meut d'abord dans des environnements limités, fluctuants, et différenciés. En outre, les diverses qualités et propriétés des choses et des corps ne sont pas subsumées « naturellement » ou immédiatement sous l'unité du « corporel » « en général », car cela suppose un processus de synthèse qui passe par de nombreuses médiations *acquises*. C'est seulement lorsque s'impose la nécessité sociale de « gérer » « formellement » et séparément la transformation du monde « matériel » ou « corporel » « en général », que la notion abstraite de corporéité ou de choséité « en général » doit se développer spécifiquement. Il devient nécessaire de connaître les lois les plus « universelles » qui gouvernent cette matérialité (mécanique, optique, etc.), afin d'appliquer ces lois systématiques dans la production des objets. Certes, le labeur manuel aura tendu toujours plus à isoler la corporéité abstraite des choses qu'il manipule pour les maîtriser et les transformer effectivement. C'est d'ailleurs par lui, au fil de l'histoire, que se développe la capacité à abstraire la substantialité abstraite des choses, et l'homogénéité réglée de l'espace qu'elles occupent. Mais lorsque cette notion de « substance » devient apparemment une « connaissance » a priori, ou lorsqu'on formule cette connaissance sous sa forme la plus formelle et la plus indéterminée (comme résultat final qui occulte le processus qui l'a constitué), alors c'est bien le pouvoir théorique gestionnaire qui aura fini par s'emparer de cette capacité pragmatique, pour la constituer en simple « savoir », « savoir » qui devra à son tour structurer les expériences individuelles du monde, et en particulier le travail manuel, désormais dépossédé. Les connaissances formelles transmises à l'enfant par l'éducation, ensuite, concentreront cette dépossession, et conditionneront très vite cette capacité à abstraire la « substantialité » « en général » des

choses, mais ce processus de discipline aura alors intégré une lente acquisition pragmatique antérieure au sein de l'histoire sociale, acquisition finalement extorquée par un pouvoir qui s'appuiera aussi sur la « théorie pure ».

III De la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques

La démarche kantienne :

Le jugement analytique est un jugement explicatif et a priori : ici, le sujet A contient le prédicat B a priori, A et B sont dans un rapport d'identité, si bien que le jugement analytique se contente de clarifier la définition d'un concept. Par exemple, le jugement « tous les corps sont étendus » est un jugement analytique, car il suffit de pénétrer le concept de corps pour y trouver celui d'étendue. Ce jugement se contente donc de clarifier la définition a priori du concept de corps.

Le jugement synthétique est un jugement extensif : ici, le prédicat B est lié au sujet A, mais il n'est pas contenu dans lui, A et B ne sont pas dans un rapport d'identité. Par exemple, le jugement « tous les corps sont pesants » est un jugement synthétique, car le concept de pesanteur n'est pas contenu a priori dans celui de corps.

Il faut qu'il existe un intermédiaire, ou un X, qui rende possible la liaison de A et de B, dans les jugements synthétiques. Très souvent, l'expérience est cet intermédiaire : par exemple, dans l'expérience totale, l'expérience de la pesanteur des corps permet de formuler le jugement synthétique selon lequel « tous les corps sont pesants ».

Mais cet intermédiaire, soit l'expérience, rendant possible la synthèse dans les jugements synthétiques ou extensifs, n'opère que dans le cas où l'on a affaire à des jugements synthétiques a posteriori.

Or, nous dit Kant, il existe aussi des jugements synthétiques a priori. Par définition, dans ce contexte, l'expérience ne peut plus être l'intermédiaire par lequel le sujet et le prédicat seraient liés l'un à l'autre. Quel sera donc cet intermédiaire, ou ce X, ce moyen, qui permettra la liaison du sujet et du prédicat dans les jugements synthétiques a priori ? Telle est la question épineuse que pose maintenant Kant, et qui guidera toute la démarche de sa critique de la raison pure.

Selon Kant, cette question est très importante, car seuls les jugements synthétiques a priori étendent effectivement la connaissance spéculative a priori, là où les jugements simplement analytiques ne font que la clarifier (la simple clarification étant un enjeu de petite taille face à l'enjeu de l'extension de la connaissance).

Exemple d'un jugement synthétique a priori, selon Kant : « Tout ce qui arrive a sa cause ». Le concept de ce qui arrive ne contient pas a priori le concept de cause : il s'agit bien d'un jugement extensif. Mais ce qui permettra de relier ces deux concepts synthétiquement ne peut être la simple expérience : car l'expérience ne peut fournir qu'une généralité limitée, là où le principe de causalité posséderait une nécessité universelle de fait. Ce jugement est donc un jugement synthétique indépendant de l'expérience, ou a priori. La question qui se poserait serait la suivante : comment le concept de « ce qui arrive » peut-il être lié au concept de cause, sans pour autant le contenir a priori, et sans que l'expérience, en outre, ne puisse être un intermédiaire permettant cette liaison ?

Commentaires critiques :

Selon ce qui a été posé plus haut, il s'agit de rappeler que le principe formel de causalité comme principe dit « a priori » n'est que la connaissance la plus abstraite et la plus pauvre, constituant le résultat final d'un processus de formation individuelle et collective que cette connaissance occulte. Autrement dit, l'a prioricité de ce principe de causalité est une a prioricité empiriquement conditionnée, c'est-à-dire conditionnée par certaines expériences pragmatiques, perceptives, et motrices, faites par les individus antérieurement. Elle s'impose apparemment comme a prioricité « pure » pour l'adulte moderne « raisonnable » et « sain », tel qu'il serait extrait de ce processus en devenir, mais elle est bien, pourtant, issue, de milliards d'expériences de structurations de l'existant conçu et produit qui précèdent.

Ainsi, le jugement synthétique « tout ce qui arrive a sa cause » est un jugement a priori selon un point de vue abstrait, idéaliste, superficiel et partiel (selon le point de vue qui isole un résultat final et occulte le processus en devenir qui l'a rendu possible), mais il est un jugement a posteriori selon un point de vue matérialiste et concret, historique et social, strict.

Néanmoins, ici, deux genres d'a posteriori doivent être distingués : l'a posteriori qui renvoie à l'expérience réceptive quotidienne et individuelle du sujet adulte « sain » et formé doit être distingué de l'a posteriori qui renvoie au processus empirique de formation historique et sociale des catégories finissant par structurer la connaissance moderne. Le jugement synthétique relatif à la causalité n'est pas a posteriori selon le premier sens indiqué (car il reste

indépendant de l'expérience quotidienne et individuelle de l'adulte « sain » formé), mais il est néanmoins a posteriori selon le second sens (car il ne peut se manifester comme connaissance formelle que via un processus social antérieur d'adaptation, de dépossession, et d'abstraction déterminé).

Selon notre perspective, donc, le X, ou l'intermédiaire que cherche Kant, permettant la liaison synthétique d'un sujet et d'un prédicat sera, non pas une structure ou faculté transcendante liée au « connaître en général », mais encore une expérience, ou une somme d'expériences antérieures déterminées, d'un genre particulier. Certes, ce n'est pas l'expérience quotidienne et individuelle de l'adulte moderne formé qui sera ce X. Mais c'est l'expérience pragmatique, motrice, intellectuelle et perceptive, intégrée, antérieure, de millions d'individus transformant matériellement le monde, produisant leurs conditions d'existence, qui constituera ce X.

Mais alors, tout jugement synthétique a priori deviendra une extorsion illégitime, et même non valide, épistémologiquement parlant. On verra plus loin qu'ils sont des jugements analytiques a posteriori qui s'ignorent.

Revenons sur la dimension de dépossession de toute connaissance dite « transcendante ».

Pour établir des conditions d'existence viables, les individus transforment matériellement le monde, et se métabolisent avec la nature extérieure. Mais la division sociale des tâches induite par cette dynamique suscite de nouveaux besoins, qui devront être à leur tour satisfaits via la complexification de l'organisation collective. La « civilisation » occidentale qui finit par déterminer que son « progrès » repose sur l'accès à la plus grande quantité d'énergie par individu développe cette logique selon une orientation très déterminée, qui installe ce devenir humain dans un cours historique linéaire et irréversible. Ainsi, au cours de notre histoire, les individus mobiliseront des moyens techniques toujours plus perfectionnés, afin de satisfaire des besoins toujours plus nombreux. Autrement dit, ils devront perfectionner toujours plus, selon une certaine orientation, leur rapport instrumental au monde. Utiliser les choses comme moyens en vue de finalités productives déterminées, les manipuler selon certaines ustensilités « appropriées », les disposer dans l'espace selon certaines significations pragmatiques précises, les insérer dans un système spatial de renvois réciproques ordonnés, seront autant de capacités qui se développeront toujours plus précisément, au fil de ce développement social et technique. Le labeur « manuel », éminemment, devra développer ces

capacités, qui sont à la fois motrices, perceptives et intellectuelles, à travers la mobilisation de son corps instrumentalisé, ou de l'instrument lui-même. Au sein de ce procès, il devient toujours plus nécessaire de maîtriser également les mécanismes invariables qui régiraient l'ordre de la succession de phénomènes, dans le temps et dans l'espace. Au plus l'outil technique se complexifie, au plus il renferme une connaissance, qui est aussi savoir-faire, de la nature, qui sera complexe et élaborée. Au plus la production sociale se complexifie, au plus la connaissance des règles régissant la succession et la disposition des phénomènes naturels, devra être précise. D'emblée, ce labeur manuel est quelque peu dépossédé. Le maître, ou le seigneur, qui extorque un surproduit, règle aussi quelque peu la production, et il a intérêt à ce que soient conditionnés d'une façon déterminée ces savoirs et savoir-faire pragmatiques. Une théorie « pure », indissociable du pouvoir politique et social extorquant, tend à émerger dans ce contexte : elle isolera les dimensions les plus formelles du savoir issu du labeur manuel, les thématisera séparément, pour conditionner, rétroactivement, un tel labeur, de telle sorte qu'il soit plus efficace, et de telle sorte que son surproduit soit plus conséquent. Mais cette théorie pure se contente de marcher à la suite de ce labeur, elle ne le conditionne pas prioritairement. Ainsi, ses principes « a priori », extorqués après coup, sont eux-mêmes en devenir, au sens où ils ne font que suivre le développement des capacités productives.

Le rapport instrumental au monde se complexifie au fil de l'histoire productive et sociale. La théorie pure « encadrante » isole a posteriori des formes dites « a priori », en extrayant la dimension dite « pure », ou contemplative, de cette praxis. Mais alors sa « pureté » est bien elle-même empiriquement, socialement et historiquement conditionnée.

A l'ère moderne, dès le XVI^{ème} siècle, en Europe, de nouvelles conditions juridiques émergent dans le champ social : la propriété privée conditionne la systématisme d'une gestion encadrante « par le haut » des activités productives humaines. La subsumption du travail sous le pouvoir gestionnaire devient toujours plus réelle et tangible. Cette subsumption signifie aussi que le pouvoir théorisant est censé affecter toujours plus systématiquement la production, à un niveau très concret. L'individu laborieux ne peut plus avoir, comme à l'âge prémoderne, encore une prise relative sur son savoir-faire, mais il devient soumis réellement à des ordres socio-techniques, et théorico-pratiques, qui lui prescrivent son activité. Le rapport instrumental complexe constitué antérieurement par des millions d'individus laborieux ne semble plus être disposé a priori, comme savoir, par ces individus laborieux, mais il semble d'abord maîtrisé, puis simplement prescrit, par des individus contemplatifs et théorisants, qui défendent les intérêts matériels de la classe profitante. C'est dans ce contexte que doit se formuler de la façon

la plus abstraite et la plus formelle certaines « connaissances » relatives au rapport instrumental des individus au monde.

Le principe kantien de causalité transcendantale signifie ainsi plusieurs choses :

- Comme principe moderne, il est le résultat final d'un processus de complexification du rapport instrumental au monde lié à l'histoire productive et sociale ; le fait de poser la « cause » « en général » comme forme pure et a priori ne peut en effet émerger que lorsque le mécanisme systématique qui régit les phénomènes a fini par être synthétisé complètement, ce qui suppose des milliards d'expériences pragmatiques et techniques antérieures (la gravitation posée par Newton, dont cette causalité kantienne est l'héritière, sera quant à elle l'héritière de milliards d'expériences pragmatiques antérieure de transformation technique de l'existant, dans la mesure où il aura fallu expérimenter un très grand nombre de dispositions techniques humaines et naturelles avant de parvenir à cette synthèse totale).
- Comme principe devenu simplement « théorique », ou dit « a priori », il repose sur la systématisation très moderne d'une dépossession : le pouvoir théorique isole la dimension la plus abstraite et la plus formelle du savoir pragmatique du travail « manuel », pour le déposséder, et pour remplir des exigences de gestion et de structuration rationnelle de ce travail, exigences qui s'imposent très précisément en vertu des conditions juridiques nouvelles.

Certes, les philosophes idéalistes (soit presque tous les « philosophes ») voudront dire que Kant n'est pas l'inventeur du principe causal, lequel aurait déjà été « dévoilé » par les premiers philosophes antiques grecs (Thalès, puis Aristote, etc.), et que donc l'idée que ce principe serait moderne et construit serait absurde.

A cela, on répondra deux choses :

- La causalité d'un Aristote, par exemple, n'a aucun rapport avec celle de Kant, car elle est encore qualitative, et suppose des différenciations qualitatives. La causalité est un principe qui varie, avec Aristote, en fonction des éléments concernés, elle n'est pas encore synthétisée abstraitement et formellement, ni donc unifiée totalement. Il faut attendre Galilée et Newton, le principe quantitatif homogène spatial, le principe de l'inertie, qu'ils thématissent, pour que la causalité a priori dont parle Kant ait du sens. Et

il faut qu'un processus d'abstraction et de dépossession sociale soit constitué plus systématiquement et plus unitairement en amont pour que Galilée et Newton expriment idéologiquement cette extorsion.

- Néanmoins, les catégories d'Aristote (qui n'ont pas encore la disposition systématique et a priori des catégories kantienne) et les formes conceptuelles qu'il dégage (causalité, puissance, etc.) étaient déjà les prémisses d'une extorsion par le théorique d'un rapport pragmatique et laborieux au monde. Elles sont le « reflet », selon l'idée de Sohn-Rethel, par exemple, ou l'expression « idéologique », d'une formation sociale qui aura fait émerger les premières formes monétaires, ainsi qu'une structure proto-marchande, supposant un certain niveau d'abstraction dans le système de l'échange et de la division des activités productives. Ainsi, même si elles n'ont pas la systématisme et l'universalité stricte, abstraitement « a priori », des formes kantienne, elles sont néanmoins reliées aux premières formes de séparation sociale entre « la tête et les bras ». L'émergence balbutiante de ces premières théorisations formelles, dans l'antiquité, n'est donc pas un argument contre leur dimension construite, et historiquement déterminée, mais confirme au contraire cette dimension, et ce caractère socio-historique.

La question que pose Kant peut donc se poser de deux façons, l'une étant idéaliste, abstraite, et l'autre étant concrète, sociale et matérialiste :

- Comment des jugements synthétiques indépendants de l'expérience quotidienne et individuelle de l'adulte « sain » constitué sont-ils possibles ? Cette question se situe à un niveau abstrait et idéaliste, qui considère un résultat final, mais non le processus historique et social qui l'engendre. C'est la question que pose la critique de la raison pure au sens strict, et la réponse que lui donnera Kant est très précise : ce sont des facultés transcendantales déterminées (intuition, entendement, raison), disposées selon certaines formes a priori, certaines catégories a priori et certains principes régulateurs a priori, qui rendraient possibles de tels jugements synthétiques indépendants d'une telle « expérience » (abstraitement conçue).
- Comment ces jugements synthétiques sont-ils issus d'un processus historique et social déterminé ? Cette question se situe à un niveau que Kant ne thématise pas. Ici, on considérera que les jugements synthétiques questionnés par Kant sont « a priori » du point de vue d'un sujet abstrait, séparé, coupé de l'empiricité historique, soit d'un sujet

qui est unité excluante, mais qu'ils demeurent intrinsèquement a posteriori, empiriquement conditionnés, si l'on cesse d'isoler abstraitement ce sujet, et si l'on réinsère ses « facultés » au sein du processus social par lequel elles se sont constituées, c'est-à-dire du point de vue d'une empiricité historique et sociale déterminée. Dans cette perspective, qui correspond à une critique matérialiste et sociale de la critique kantienne de la raison pure, la réponse à la question est modifiée : ces facultés dites « transcendantales » (intuition, entendement, raison) constituant la « réponse » fournie par Kant à la question qu'il pose, semblent certes être les facultés par lesquelles quelque « sujet connaissant » produirait des jugements synthétiques indépendants de son expérience individuelle et quotidienne, mais elles ne sont aussi elles-mêmes jamais que le résultat final, empiriquement, historiquement conditionné, d'un processus social antérieur déterminé, qui est à la fois processus de dépossession, d'abstraction, de séparation, et d'extorsion autoritaire et violente, et qui est un processus qui finit par se cristalliser dans certaines conditions juridiques et techniques modernes déterminées, lui conférant quelque « fixité » et « systématisme » apparente. Pour répondre donc de façon matérialiste, historique, à la question posée par Kant, et contre Kant, il s'agirait bien de déterminer avec précision un tel processus, que l'idéologue bourgeois occulte, en ne thématissant que son résultat final et formel, résultat qu'il fige et constitue fallacieusement en « nature humaine » « universelle ».

Finalement, on pourrait dire que le seul « savoir » que le pouvoir théorique « pur », simplement contemplatif, n'extorque pas au savoir-faire pragmatique, sera le savoir contenu dans les jugements analytiques. Ce savoir analytique est le seul savoir que le théorique « pur » possède en propre : car il est bien, effectivement, le seul savoir exclusivement spéculatif, a priori. Comme capacité à clarifier les concepts, il n'est néanmoins qu'un savoir tautologique, vide, sans enjeu. En tant qu'il ne pose qu'un rapport d'identité, il ne dit jamais que cela : $A=A$. Autrement dit, la simple non-contradiction formelle, ou le simple rapport d'identité vide, est le seul « savoir » « effectif » que le théorique « pur » peut tirer de lui-même, si bien que ce théorique « pur » ne possède en fait que la connaissance la plus indigente qui soit. Tout le reste, il ne fait que l'extorquer. En voulant poser la « nécessité » de jugements synthétiques a priori, il veut au fond s'approprier un savoir ayant un réel contenu, un véritable savoir extensif, qui pourtant ne lui appartient pas. Il finit ainsi par injecter la forme vide et sans contenu de son savoir simplement analytique dans ces

connaissances synthétiques qui pourtant ne lui appartiennent pas initialement, ce qui correspond au fait d'occulter purement et simplement la dynamique historique et sociale, laborieuse, par laquelle se sont constituées de telles connaissances. La question même de Kant, « comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? », qui présuppose donc que des jugements synthétiques a priori existent « purement », sera ainsi la question d'un théorisant qui s'approprie un savoir qui ne lui appartient pas, qui occulte sa base sociale et historique en devenir, et qui veut ramener du différent à du même, de façon illégitime.

IV Dans toutes les sciences théoriques de la raison seraient contenus, comme principes, des jugements synthétiques a priori

1) Jugements mathématiques

Les jugements mathématiques fondamentaux seraient synthétiques. En arithmétique, par exemple, la proposition « $7 + 5 = 12$ » est synthétique, et non analytique, car le nombre 12 n'est pas contenu a priori dans la somme « $7 + 5$ ». Il faut recourir à l'intuition spatiale pour ajouter 5 unités au chiffre 7, et aboutir au nombre 12 (saisir 5 points dans l'espace, et les additionner progressivement au chiffre 7, par exemple).

Mais si l'intuition sensible est structurée par une forme a priori, l'espace précisément, alors ces propositions synthétiques en arithmétique comporteraient une dimension a priori.

Ce que Kant n'indique pas, c'est que la constitution de l'espace comme espace homogène et continu, en lequel chaque « point » pourrait être une unité égale aux autres, suppose un processus de formation et d'adaptation des individus, dans l'expérience, qui ne va pas de soi. Cette forme pure et dite « a priori » que serait un tel espace pourrait bien être empiriquement conditionnée, d'un point de vue phylogénétique, même si l'individu « sain » et « constitué » qui la projette sur les objets semble en disposer indépendamment de son expérience quotidienne actuelle.

L'effort intuitif qui consiste à juxtaposer des points dans l'espace pour compter ou pour calculer s'enracine dans un effort pragmatique déterminé : la comptabilisation d'objets différents, mais ramenés à l'égalité abstraite, dont on a donc gommé en pensée les

différences irréductibles, correspond à une exigence pragmatique qui se clarifie et se complexifie au fil de l'histoire sociale. S'il faut gommer ces différences entre les objets, et leur donner des contours fixes qui les isolent comme unités, pour les projeter dans un espace homogène, c'est aussi pour gérer pragmatiquement une telle spatialité disposée. Le comptage de matières premières, de ressources, de marchandises, développe cette capacité à l'abstraction quantitative, laquelle ne surgit donc pas immédiatement, à partir de rien, mais s'origine au contraire dans un souci pratique déterminé, laquelle se complexifie également en fonction du développement instrumental et technique des sociétés. Lorsque l'arithmétique se constitue comme science pure et séparée, c'est finalement cette exigence pragmatique qui est quelque peu dépossédée, par un pouvoir théorisant qui devra gérer formellement, et plus systématiquement, l'organisation du système de l'échange et de la production.

L'a priori des jugements synthétiques arithmétiques est donc un a priori tout relatif, qui correspond au point de vue isolant un résultat final partiel, et occultant le processus qui l'engendre.

Certaines propositions géométriques seraient également, selon Kant, des jugements synthétiques a priori. Exemple : « La ligne droite est la plus courte entre deux points ». Puisque l'idée de « droiture » est qualitative, là où l'idée de « plus court » est quantitative, la première ne peut contenir analytiquement, la seconde. Il s'agirait d'un jugement synthétique. Et, comme axiome a priori, nécessaire et universel, ce jugement doit être a priori. Ici encore, c'est par l'intuition que la synthèse se ferait. Puisque cette intuition a pour forme a priori l'espace, cette synthèse posséderait une dimension a priori.

Pourtant, ce qui est occulté ici, c'est que les individus ne se contentent pas de contempler passivement et schématiquement des formes géométriques pour développer cette connaissance. L'intuition dont parle Kant s'origine dans la capacité pragmatique des corps vivants à se déplacer dans l'espace. Le souci d'optimiser le rapport à l'espace, qui renvoie à un souci d'adaptation naturel et social déterminé, engage les individus à développer les mouvements dans l'espace qui seront les moins coûteux possibles. Le transport du corps, ou transport instrumental, tire progressivement certaines règles spatiales dont l'application rendra plus efficace et moins durable son mouvement. La théorie pure qui marche à la suite de ces développements pragmatiques et moteurs finit par saisir de telles règles sous leurs formes « pures » et systématiques, quoique toujours schématiquement et abstraitement : mais c'est aussi pour mieux orienter ces dispositions pragmatiques, si bien que l'a priori

qu'elle prétend saisir s'origine dans un processus en devenir déterminé, et comporte une dimension intrinsèquement a posteriori.

Les jugements synthétiques de la géométrie dits « a priori » sont donc a priori selon un point de vue abstrait qui isole un résultat final et le sépare du processus dont il est le résultat, mais ils sont empiriquement conditionnés, phylogénétiquement, d'un point de vue plus complexe et plus concret.

2) La science de la nature

Deux exemples de propositions synthétiques a priori dans les sciences de la nature, selon Kant : « Dans tous les changements du monde corporel, la quantité de matière reste la même ». « Dans toute communication du mouvement l'action et la réaction doivent toujours être égales l'une à l'autre ».

Ces propositions seraient a priori, car universelles et nécessaires. Et elles seraient aussi synthétiques, dans la mesure où le concept de matière ne contiendrait pas analytiquement celui de permanence.

Kant occulte ici tout le processus pragmatique d'adaptation et de formation intellectuelle et motrice par lequel, historiquement, les individus en arrivent à déduire les principes de conservation de la matière, des forces, et de l'énergie.

Anaxagore avait déjà, certes, posé un principe semblable : « Rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent, puis se séparent de nouveau. » Mais ce principe émerge aussi, comme le rappellera Sohn-Rethel, dans le contexte où le système de l'abstraction-échange, de la structure monétaire, de l'appropriation privée proto-marchande, et de la division sociale entre la tête et les bras corrélative, émerge spécifiquement au sein de la civilisation occidentale. Autrement dit, il pourrait, comme principe physique dit « a priori », renvoyer à une construction historique et sociale déterminée, et non à quelque « nature humaine raisonnable » « en général ». La conservation de la matière ici posée renverrait au développement d'un certain primat du quantitatif et de l'abstraction dans le système de l'échange marchand, mais aussi au développement de certaines capacités techniques de production corrélatives. Que la matière se conserve au fil de son développement temporel, est une proposition qui en effet ne va pas de soi, mais qui doit être

adoptée nécessairement lorsque les formes proto-marchandes doivent viser une homéostasie quantitative du social, tant du point de vue de l'échange que du point de vue de la production technique. L'échange marchand, d'ailleurs, suppose que ce qui est acquis par un agent est rendu au donateur selon des proportions « justes » ou « équilibrées » : la quantité de valeur resterait la même, malgré l'échange ; cette proposition serait transférée dans le domaine physique par Anaxagore, en un certain sens.

Mais la systématisme « a priori » et « pure » des deux propositions kantienne, s'appuyant sur les découvertes de la physique moderne, indique qu'un saut qualitatif a été opéré. L'appropriation privée s'appuie désormais sur une division de la tête et des bras très explicite, et sur une expropriation du travail juridiquement stabilisée. L'abstraction-échange qui homogénéise la conservation des valeurs et des forces sociales se règle sur un projet social disposé rationnellement et systématiquement. Le principe de conservation des forces affirme son autonomie « pure » de la façon la plus abstraite, précisément parce que cette abstraction-échange serait parvenue à son entéléchie propre, et parce que la division sociale de la tête et des bras corrélative serait parvenue à un achèvement réel plus strict.

L'a priori de ces deux propositions physiques, donc, est encore un a priori empiriquement, socialement et historiquement déterminé.

3) La métaphysique

Exemple d'une proposition synthétique a priori que voudrait développer la métaphysique : « le monde doit avoir un premier commencement dans le temps ».

Kant voudrait critiquer cette prétention métaphysique à poser dogmatiquement de telles propositions. Car ces propositions dépassent le champ de toute « expérience » possible (au sens abstrait et idéaliste kantien).

On peut voir ces propositions comme une façon de radicaliser le principe de causalité, pour l'appliquer dans le domaine de l'inconditionné.

Cela étant, si le principe de causalité relève d'une a priorité « empiriquement », historiquement déterminée, comme il a déjà été dit, alors de telles propositions métaphysiques radicalisant son application pourraient bien être elles-mêmes, non pas

absolument a priori, mais bien également empiriquement, historiquement déterminées (en vertu du second sens de l'empirique, concret et matérialiste, qui aura été dégagé plus haut).

V Problème général de la raison pure

Le vrai problème de la raison pure serait le suivant : « Comment des jugements synthétiques « a priori » sont-ils possibles ? »

La solution de ce problème, comme cela apparaît maintenant, permettrait de répondre à ces autres questions :

« Comment la mathématique pure est-elle possible ? »

« Comment la physique pure est-elle possible ? »

« Comment la métaphysique est-elle possible, comme disposition naturelle ? »

Concernant cette dernière question, on notera ceci : la raison pure, selon sa « nature » propre, serait elle-même conduite vers des questions qui ne peuvent être résolues empiriquement. Elle voudrait ici appliquer les principes de l'entendement aux choses en soi ou à l'inconditionné, pour synthétiser complètement la faculté de connaître. Cette exigence de systématisme et de totalisation renvoie à une disposition dite « naturelle ». Elle serait inévitable. La raison pure ne pourrait pas ne pas vouloir poser des questions dont les réponses seront des jugements synthétiques a priori qui dépassent le champ de toute expérience possible.

Néanmoins, la critique de la raison pure indiquera qu'on ne peut poser dogmatiquement ces jugements synthétiques a priori métaphysiques, mais qu'ils sont problématiques : on ne pourra en faire qu'un usage régulateur.

« Comment les jugements synthétiques a priori de la métaphysique sont-ils possibles ? »
Ils ne sont possibles que problématiquement, nous dit Kant, lorsque la raison pure limite son propre pouvoir, car une telle raison pure ne peut dépasser le champ de l'expérience possible sans contradiction.

Lorsque le tribunal de la raison pure a posé sa sanction, l'usage régulateur des principes de la raison pure peut devenir très fécond : comme synthèses maximales du connaître, ils confèrent ordre et unité au progrès indéfini de la connaissance empirique.

Cela étant dit, il faut bien dire que ces synthèses totales, et régulatrices, ne sont jamais que la radicalisation des principes de l'entendement. Le principe de causalité, par exemple, est radicalisé dans l'idée (problématique), issue de la raison pure, selon laquelle le monde serait temporellement et spatialement infini (ou indéfini). Si tout effet visible dans le monde suppose une cause, et si ce principe rend possible toute expérience des phénomènes, on est aussi très vite tenté de remonter toute la série des causes et des effets, jusqu'à l'inconditionné. L'in(dé)finité de la série peut alors constituer une réponse déterminée à cette question que se pose la raison pure. Mais alors on rappellera que la causalité comme principe de l'entendement est elle-même un a priori qui est, phylogénétiquement, empiriquement déterminé : il est le résultat final et formel, tronqué (pour le sujet simplement contemplatif) d'un processus de formation pragmatique des individus au cours de l'histoire. Ainsi, ce qui radicalise la « portée » de ce principe, soit l'idée de la raison pure d'un monde infini par exemple, est lui-même le développement formel et abstrait de ce résultat final, qui est déjà lui-même une abstraction. Autrement dit, cette idée de la raison pure, si l'on cesse d'isoler abstraitement un tel résultat final, est elle-même, nécessairement, un « a priori » empiriquement, ou socialement, historiquement déterminé : elle radicalise simplement un processus d'extorsion, d'abstraction, et de dépossession, qui était déjà en jeu dans la forme simplement « physique » de la causalité dite « naturelle ». Vouloir donc critiquer, pour la « réguler », pour la rendre « viable », cette disposition ainsi socialement constituée, c'est donc vouloir réguler, rendre plus viable, ce qui radicalise l'extorsion, la dépossession, et l'abstraction mutilante en soi.

La métaphysique s'autocritique lorsque le pouvoir théorisant gestionnaire radicalise sa gestion, et lorsqu'il a donc besoin de synthétiser formellement, de la façon la plus efficiente possible, toutes les sciences spéciales pures de la gestion (mathématique, physique, psychologie, etc.). Le pouvoir gestionnaire théorisant, dont la dimension sociale de domination se confirme, ne peut plus se contenter d'une métaphysique dogmatique : car cette métaphysique est simplement inutile, pour les sciences spéciales, dans la mesure où elle ne garantit aucune régulation efficiente et raisonnable du connaître empirique. Ce pouvoir théorique critiquant la métaphysique dogmatique pour garantir le pouvoir régulateur de la raison pure permet à cette raison pure d'agir efficacement sur le développement des savoirs théoriques et empiriques, si bien que cette raison pure pourra devenir elle-même fonctionnelle du point de vue de la gestion sociale. Par exemple, l'idée d'une série de causes et d'effets progressant indéfiniment, qui est une notion régulatrice, critique, de la raison pure, et non plus une croyance dogmatique, conditionne une recherche physique toujours plus approfondie, et donc un contrôle toujours

plus totalisant de l'humain sur la « nature », c'est-à-dire des capacités techniques et pragmatiques, économiques et sociales, toujours plus poussées. Les « bornes » imposées par la vieille métaphysique dogmatique inhibe de telles recherches, et donc de tels développements socio-techniques, ce qui est admissible dans une société qui ne systématise pas encore l'organisation technique et théorique du social, mais ce qui devient gênant à l'ère moderne, lorsqu'il s'agit d'ouvrir le champ des phénomènes, en vue de développer certaines dispositions techniques et économiques déterminées.

I Théorie transcendantale des éléments

Première partie : Esthétique transcendantale

§1

Démarche kantienne :

L'objet est donné dans l'intuition. La sensibilité est le moyen de l'intuition. Elle est réceptivité. L'entendement quant à lui, comme spontanéité, pense les objets, au moyen du concept, et il se rapporte à ces objets par le moyen de l'intuition.

La sensation, ou l'impression d'un objet sur la faculté représentative, est une intuition empirique. La matière est ce qui correspond à la sensation dans le phénomène. Sa forme est ce qui fait que le divers du phénomène est coordonné dans l'intuition. Cette forme serait donnée a priori.

Si je supprime de la représentation d'un corps toutes les propriétés pensées par l'entendement (substance, force, etc.) et tout ce qui appartient à la sensation (impénétrabilité, couleur, etc.), il resterait encore quelque chose : l'étendue et la figure. Celles-ci appartiendraient à l'intuition pure et a priori, ou à la forme pure et a priori de la sensibilité.

Il y aurait deux formes pures de l'intuition sensible : l'espace et le temps.

Commentaires critiques :

Cette tendance à isoler abstraitement les facultés, et à séparer leur dimension empirique, matérielle, de leur dimension a priori ou formelle renvoie déjà au projet théorique gestionnaire de disloquer les corps et les consciences des individus au travail, sur la base d'une extorsion de leur savoir-faire. La sensation ou l'intuition empirique correspond à la diversité du monde matériel qu'il s'agit de transformer et de produire efficacement. A priori, elle n'est pas qu'une attitude passive ou contemplative, mais elle ne peut se développer qu'au travers d'une certaine motricité. Le sensoriel, en effet, est indissociable du moteur, la sensation est indissociable d'une disposition pragmatique. Ainsi, la sensation renverra essentiellement au point de vue du travailleur manuel oeuvrant effectivement dans le monde, et ne se contentant pas de l'observer. La forme intellectuelle, ou « catégorie », qui l'encadre et la structure renvoie au point de vue contemplatif du théoricien qui doit gérer formellement la production. Les formes pures et a priori de l'intuition, l'espace et le temps, de leur côté, sont une façon de formuler le principe intuitif sous son expression la plus universelle et la plus structurelle, en vue d'un objectif précis : parce que la sensation simplement empirique des corps agissants, laborieux, doit être soumise aux catégories pures de l'entendement théorisant, cette sensation devra être cadrée par des formes elles-mêmes pures et a priori ; sans cadre formel a priori, l'intuition empirique (également liée à la motricité) ne saurait en effet se soumettre aux catégories pures de l'entendement ; le schématisme de l'imagination, par exemple, pour homogénéiser l'objet intuitionné et la catégorie pure de l'entendement, et pour donc appliquer la catégorie à l'objet, s'appuie sur la dimension formelle et a priori du temps. Ainsi donc, penser des formes a priori de l'intuition sera bien une exigence spécifique du pouvoir théorisant qui voudra appliquer ses structures intellectuelles et « pures » à l'expérience sensori-motrice des individus laborieux. Cette saisie abstraite ne va pas de soi, et ne s'appuie pas sur quelque « nature humaine », mais dérive d'un souci gestionnaire émergeant dans la modernité capitaliste.

Première section : De l'espace

§2 : Exposition métaphysique de ce concept

Démarche kantienne :

L'espace serait une forme a priori de l'intuition, et plus précisément du sens externe : la représentation de l'espace ne pourrait être tirée de l'expérience extérieure, mais c'est l'expérience extérieure qui supposerait cette intuition a priori pour être possible.

Cette intuition a priori fonderait la certitude apodictique des principes géométriques. Si l'espace n'était pas a priori, mais tiré par expérience, les principes géométriques ne seraient pas nécessaires et universels, mais simplement généraux et contingents.

L'unité de l'espace serait donnée avant la pluralité des espaces, dans l'intuition a priori. Cette intuition est l'unité formelle qui inclut en elle et structure la diversité matérielle et empirique des sensations liées aux objets extérieurs.

L'espace serait « donné » comme grandeur infinie : c'est ainsi que le progrès indéfini de l'intuition empirique se développerait, grâce à cette forme a priori du sens externe, dans un cadre transcendantal déterminé.

Commentaire critique :

Il faut d'abord s'arrêter sur une déduction kantienne assez singulière, que Kant utilise pour exposer la nécessité de l'espace comme intuition a priori. Kant partirait d'un fait, indubitable pour lui, et ce fait serait déductible de l'espace comme intuition a priori. Mais ce fait, comme fait qui s'imposerait, puisqu'il serait déductible de l'espace comme forme a priori, permettrait à son tour de déduire un tel espace comme étant une telle intuition a priori. Il semble bien que les rapports de déduction, ici, sont réversibles. Le fait mobilisé par Kant deviendra presque une « preuve », ou une attestation, qu'il utilisera pour fonder la nécessité de l'espace comme intuition a priori.

Ce fait est le suivant : les principes géométriques seraient apodictiques, universels et nécessaires. Ils ne seraient pas tirés de l'expérience, mais s'imposeraient à l'intuition, de façon a priori, comme vérités établies. Par exemple, le fait que la ligne droite est la plus courte entre

deux points serait un principe apodictique. Dans cette mesure, l'espace lui-même ne pourrait pas ne pas être une intuition a priori, car c'est seulement s'il est une intuition a priori qu'il peut exister une telle géométrie apodictique.

Cela étant, si le statut de ces principes géométriques est modifié, il semble bien que le statut de l'espace comme forme a priori doit être repensé. Autrement dit, si le fait à partir duquel Kant déduit l'existence de l'espace comme forme a priori est lui-même discuté, critiqué, ou complexifié, alors cet espace reçoit une interprétation nouvelle.

Certaines analyses de Sohn-Rethel devraient rendre pensable une telle critique, ou complexification, de l'idée selon laquelle la géométrie serait « purement » apodictique, et dès lors indépendante de l'expérience, voire inconditionnée socialement et historiquement.

« Les Grecs inventèrent un nouveau type de démonstration géométrique. Au lieu de tendre des cordes, ils tracèrent des lignes sur une feuille au moyen d'une règle qui, grâce à d'autres lignes droites, formaient une figure à partir de laquelle on pouvait reconnaître des lois géométriques. Ces combinaisons de lignes n'étaient liées à aucun espace particulier et leur taille était infiniment variable. Le rapport géométrique à la mesure devint quelque chose de tout à fait différent de la mesure elle-même. L'opération manuelle fut subordonnée à un acte de pure pensée ne s'intéressant qu'à des lois numériques quantitatives ou à l'espace abstrait. Son contenu conceptuel n'était pas seulement indépendant vis-à-vis de tel ou tel contenu particulier mais de toute tâche pratique. Afin de pouvoir se détacher de toute application, il fallait qu'émerge une abstraction purement formelle qui soit reçue par la pensée réflexive. Nous pensons que cela advient au moyen de la généralisation inhérente à la mise en relation de la valeur des marchandises promue par le battage de monnaie (...).

Un point essentiel à comprendre à propos de la « mathématique pure » des Grecs, c'est qu'elle émergea dans le seul but d'être une ligne de démarcation infranchissable entre le travail intellectuel et le travail manuel. Cette signification intellectuelle des mathématiques est centrale chez Platon. Euclide, avec ses *Éléments*, créa un monument impérissable, aux frontières de la culture hellénistique. Cette œuvre semble émerger de la seule volonté de prouver que la géométrie possède une structure conceptuelle déductive ne référant qu'à elle-même. Que ce soit du point de vue des sources et de la méthode impliquée, ou du point de vue du but ou de l'usage, le caractère synthétique de la pensée ne rend absolument pas compte de la relation entre l'homme et la nature. Dans cette serre de la pensée grecque n'entre pas « un seul atome de matière naturelle » - ce qui est tout à fait parallèle à ce qui se passe avec les marchandises et leur caractère fétiche en tant que valeur. C'est ce formalisme pur de la « seconde nature », ou

« para-nature », qui nous suggère que la forme-monnaie en tant que capital, en d'autres termes le formalisme de la seconde nature, restait finalement stérile dans l'antiquité. Bien qu'en effet elle ait libéré le travail de l'esclavage, elle a échoué à baisser le coût de reproduction du travail humain de manière notable. »

(Sohn-Rethel, *Travail intellectuel et travail manuel*, 17)

Les principes « apodictiques » de la géométrie dite « pure » n'apparaissent, historiquement, que lorsque les premières formes monétaires, et la structure proto-marchande qu'elles induisent, impliquent une division du travail intellectuel et du travail manuel déterminée. Initialement, la géométrie égyptienne est basée sur la corde et l'arpentage : elle est indissociable du travail manuel, et n'existe pas sous une forme « pure » et séparée. La géométrie grecque « pure » remplace la corde par la règle et le compas. L'espace, les points, les lignes et les figures qu'elle construit ne sont plus reliés à la matérialité des choses et des corps les disposant, mais sont censés être des éléments d'abord intellectuels, indépendants de toute sensation et de toute pratique déterminée.

Pourtant, dans le passage de l'arpentage à la géométrie « pure » s'annonce déjà un processus historique et social de dépossession, et d'extorsion déterminé. Si bien que la « pureté » revendiquée de cette géométrie, qui a donc une genèse historique et sociale, est contredite par l'existence même de cette genèse. Ce n'est pas « l'esprit humain » « en général » qui découvrirait ici ses « lois universelles propres » (abstractions idéologiques inversantes), mais ce sont plutôt de nouvelles formes de synthèses sociales, basées sur l'abstraction-échange, qui rendent nécessaires la constitution d'un savoir pur, et relativement séparé de la pratique manuelle, pratique que ce savoir doit désormais structurer, encadrer, optimiser, maximiser, au profit d'appropriations sociales privées et unilatérales.

Sohn-Rethel précise que le caractère encore trop « pur », trop « immatériel », de cette première géométrie « pure » grecque empêche des applications efficaces dans l'ordre productif. Mais précisément, la géométrie que Kant fondera ne possède plus cette stérilité : car le problème kantien, désormais, est plus physique que « purement » géométrique. Il s'agit bien d'appliquer la « pureté » mathématique au divers des phénomènes dans le monde physique, avec Kant, si bien que le savoir formel pourra affecter plus intimement l'ordre productif. Ce changement correspond à la systématisation de l'appropriation privée et de la structure marchande à l'ère moderne, à son développement juridique et social toujours plus institué. L'espace comme forme pure chez Kant devient bien en effet, avec le temps, le moyen terme par lequel la catégorie peut s'appliquer au divers de l'intuition empirique, si bien que ce n'est pas sa seule forme pure comme terme final qui importe, mais bien sa fonction de médiation

entre le monde des formes intellectuelles a priori et le monde des phénomènes a posteriori.

Quoi qu'il en soit, un fait s'impose : les principes dits « apodictiques » de la géométrie ne sont en fait pas nécessaires et universels, d'un point de vue socio-historique. Autrement dit, le fait de saisir des éléments géométriques purement abstraits, purement intellectuels, immatériels, pour les projeter dans un espace lui-même abstrait et définir les règles de leurs agencements, n'est pas un fait qui s'impose à « toute humanité en général », mais devient une exigence sociale, dans certaines conditions déterminées : lorsque l'abstraction-échange, la monnaie, et la division fonctionnelle de la tête et des bras, tendent à émerger, une classe de théoriciens spécialisés tend à dégager ces formes et ces lois, qui s'accordent avec les impératifs de nouvelles synthèses sociales. Ce qui a précédé est une pratique manuelle (l'arpentage) directement liée à l'adaptation humaine à l'environnement naturel, et non à la simple « contemplation ». Et ce qui précède cet arpentage est déjà une façon humaine de se situer, physiquement, dans l'espace, et de s'orienter en lui, sans qu'il soit pourtant déjà « évident » que cet espace est « purement » régi par des lois a priori simplement intellectuelles.

C'est ainsi que le « fait » dont part Kant pour exposer finalement, déductivement, l'espace comme forme pure a priori, est lui-même contestable, ou reste peut-être à penser de façon plus complexe et plus concrète. Un principe de la géométrie « pure », certes, une fois que toutes les « règles du jeu » ont été posées, semble bien apodictique. *Si* l'on admettait qu'on peut projeter l'espace sur une feuille à deux dimensions, qu'on peut schématiser ses formes en recourant au point, à la ligne, à la figure, et qu'on peut comprendre ces éléments selon des rapports quantitatifs et intellectuels, abstraits, alors certes, le principe suivant pourrait s'imposer de façon apodictique : « la ligne droite est la plus courte entre deux points ». Mais ici, ce n'est pas la conclusion isolée qu'il faudrait questionner, ou poser dogmatiquement comme « fait qui s'impose », mais bien aussi, et d'abord, la condition qui la fonde (« si »). Il ne va pas de soi d'opérer de telles abstractions géométriques et spatiales pures, pour en tirer de tels principes « apodictiques ». Cette démarche est elle-même historiquement et socialement, matériellement déterminée, comme l'indique très précisément Sohn-Rethel.

Autrement dit, le principe géométrique est apodictique selon une nécessité simplement conditionnelle, et non selon une nécessité stricte, qui reposerait sur quelque « nature » de l'esprit humain « en général ». *Si* l'on pose l'émergence de l'abstraction-échange (fait historique *non nécessaire*), alors certes le principe « devient » apodictique, tout simplement parce qu'un nouveau savoir théorique « pur » a fini par le faire exister comme tel. Mais sans un tel fait, un tel principe, qui ne se formule qu'au travers de certaines médiations intellectuelles et sociales déterminées, ne saurait pas même exister comme principe dicible, appréhendable,

conscientisable.

L'a priori du principe géométrique est un a priori historiquement, socialement, empiriquement constitué. Il est a priori d'un point de vue abstrait, ou du point de vue d'une pensée qui isole une conclusion pour occulter sa condition stricte et déterminée, qui isole un résultat final en occultant le processus qui le fonde, qui confond une nécessité simplement conditionnelle (et donc contingente, si la condition est elle-même contingente) avec une nécessité stricte. Il est empiriquement constitué d'un point de vue historique et matérialiste complexe et concret.

Si donc l'espace est exposé comme forme pure et a priori en partant du fait que le principe géométrique serait « pur » et « apodictique » « en général », et si ce fait finit par faire problème comme « fait » qui s'impose par soi-même, alors c'est bien l'idée d'espace comme forme a priori qui ne peut plus aller de soi.

En effet, le fait même de penser l'espace kantien, soit un espace homogène, continu, pour lequel on peut distinguer trois dimensions, dans lequel les objets seraient pris dans des relations réglées et quantifiables, renvoie à un processus historique et social d'abstraction, et de dépossession, déterminé. Si cet espace abstrait comme « intuition » qui se dit « a priori » renvoie bien à la géométrie « pure », qui émerge dans un contexte de division sociale des activités déterminée, alors le fait même qu'un tel espace soit conceptualisé de la sorte renvoie bien à un processus historique déterminé, particulier, contingent, et non pas à quelque « nature humaine » universelle et éternelle.

A propos d'un tel espace (mais aussi à propos d'un temps abstrait), Sohn-Rethel écrit ceci :

« L'abstraction de la quantité pure s'amplifie lorsqu'elle se trouve associée au phénomène d'abstraction intervenant sur le temps et l'espace, lorsque ceux-ci se trouvent appliqués aux actes d'échange et non plus seulement aux actes d'usage. Dans l'usage, compris comme la sphère entière des échanges entre les hommes et la nature, le temps et l'espace se trouvent être inséparablement liés aux événements de la nature ainsi qu'aux activités matérielles de l'homme : la maturation des cultures agricoles, l'enchaînement des saisons, la chasse, les naissances et les morts et tout ce qui se produit pendant la durée d'une vie. L'activité d'échange fait abstraction de toutes ces choses, car les objets d'échanges doivent rester immuables durant tout le temps de la transaction. Bien sûr cette transaction se déroule selon son propre temps, incluant le temps de la livraison de la marchandise et celui de l'acte de paiement après la conclusion d'une affaire. Mais ce temps est vidé de la réalité matérielle qui en forme le contenu au sein de la sphère de l'usage. Ce même phénomène s'applique également à l'espace, c'est-à-

dire à la distance que les marchandises doivent parcourir lorsqu'elles changent de propriétaires. L'échange vide le temps et l'espace de leur matérialité et leur donne le contenu d'une pure signification humaine renvoyant au statut social des personnes et des choses. Or ces contenus sont de nature purement humaine et l'homme peut y exercer son libre contrôle. Durant le voyage effectué par la marchandise jusqu'à son nouveau propriétaire l'égalisation entre les deux marchandises vaut partout et tout le temps. Le temps et l'espace lorsqu'ils se trouvent appliqués à l'échange sont donc supposés être absolument homogènes. Ils sont également continus dans le sens où ils permettent n'importe quelle interruption dans le parcours de la marchandise sans pour autant remettre en cause l'égalité dans l'échange. Le temps et l'espace rendus abstraits sous l'influence de l'échange marchand sont marqués par l'homogénéité, la continuité et l'absence de tout contenu matériel ou naturel, visible ou invisible (par exemple l'air). L'abstraction-échange exclut tout ce qui est du registre de l'histoire, de l'humain et même de l'histoire naturelle. Toute la réalité empirique des faits, des événements et des descriptions par lesquels un instant ou un endroit du temps ou de l'espace est rendu discernable d'un autre, est annihilé. Les temps et l'espace revêtent alors un caractère de totale atemporalité et de totale universalité qui marque le tout de l'abstraction-échange ainsi que chacune de ses composantes. »

L'abstraction-échange projette les choses produites dans un espace et dans un temps abstraits. Parce que ceux-ci sont ramenés au quantitatif homogène, ils ne sont plus marqués par les différenciations qualitatives de la vie en mouvement. Pour compléter Sohn-Rethel, on peut dire aussi qu'au niveau de la production, cette abstraction-échange engage une gestion de l'espace productif qui doit obéir à ces relations quantifiées : la spatialité du labeur manuel doit être structurée par un pouvoir gestionnaire qui encadre chaque mouvement du travailleur, ce qui renvoie à un phénomène d'abstraction et de dématérialisation, ensuite, dans la sphère fétichiste de l'échange. De même que la valeur marchande est une relation purement abstraite, formelle, immatérielle, de même la spatialité de la production de marchandises sera régie par des relations idéales, abstraites, et ces deux faits, qui enveloppent finalement une seule et même dépossession, engagent finalement la théorisation séparée d'un espace et d'un temps continus, abstraits, homogènes, régis par des principes quantitatifs stricts et implacables.

Ce que Kant n'assume pas assez, c'est le fait que sont déjà injectées, dans l'intuition dite « pure » que serait l'espace, des formes intellectuelles produites par l'entendement. L'espace n'est « donné » comme espace homogène, continu et abstrait, pour lequel on distingue trois dimensions isolées, que si l'on a déjà *pensé*, en amont, et *intellectuellement*, certains rapports spatiaux déterminés. En effet, c'est en constatant que les principes géométriques seraient « apodictiques » que Kant « déduit », réflexivement, que l'espace ne peut qu'être une

intuition « pure » et « a priori ». Mais en opérant cette déduction, ou attestation, il ne peut supprimer alors les médiations intellectuelles (mesure, construction, abstraction, schématisation) par lesquelles le principe géométrique a été posé, pour simplement « revenir » à l'intuition de l'espace comme intuition, comme si elle n'avait pas été affectée comme intuition à travers un tel détour déductif. Autrement dit, la « preuve » ambivalente par laquelle l'espace serait « exposé » affecte cette exposition : une fois revenu à l'espace, via une telle « preuve », on découvre qu'il n'est plus une simple intuition immédiate, mais qu'il est devenu, au fil de ce processus d'attestation, lui-même un concept, intellectuellement déterminé, car supposant des médiations intellectuelles.

Or, ces médiations, comme on l'a vu, sont aussi historiquement, socialement construites.

On en arrive à la conclusion suivante : l'espace n'est une immédiateté, une intuition « pure », que comme résultat final isolé du processus qui l'engendre, mais lorsqu'on réinsère cette idéologie « transcendantale » dans le processus historique et social qui lui correspond, on découvre que cette apparente intuition est construite intellectuellement, et qu'elle s'enracine dans l'abstraction-échange, et dans un projet de division sociale de la tête et des bras corrélatif.

Pour s'en convaincre, on reviendra brièvement sur deux déterminations supplémentaires de cet espace kantien :

- Il serait une unité incluant une multiplicité d'espaces, unité par laquelle ces espaces peuvent être saisies comme parties d'un tout.
- Il serait « donné » comme grandeur infinie.

Or, la subsomption du divers sous l'unité est déjà une opération intellectuelle d'abstraction qui suppose des constructions, des médiations, et ne s'intuitionne donc pas a priori. C'est l'exigence de l'abstraction-échange qui fonde l'exigence de ces constructions et médiations. En outre, la continuité de l'espace qui fonderait son infinité suppose une hypostase qui ne devient nécessaire que lorsqu'un projet de maîtrise technique totale de l'humain sur la « nature » (elle-même hypostasiée) se développe systématiquement : elle suppose elle aussi des constructions et médiations conceptuelles qui sont historiquement et socialement déterminées.

Il ne s'agit pas de dire que les individus, avant le développement de la structure marchande, ne s'orientaient pas dans un espace, ou dans des espaces déterminés. Ils développaient par le fait des rapports spatiaux déterminés, connus et expérimentés, ne serait-ce qu'en oeuvrant dans cet espace. Mais on peut dire toutefois que l'idée d'un espace abstrait, homogène, continu, infini, réglé par des rapports quantitatifs déterminés, tel qu'il serait pensé comme « intuition a priori », est une idée historiquement et socialement déterminée, et surtout : une conception idéologique. Dans cette idée d'espace comme « intuition pure », Kant injecte des formes

conceptuelles socialement déterminées qui pourtant ne vont pas de soi « intuitivement », et ce pour mieux masquer ces formes, pour mieux naturaliser ces formes, et pour mieux rendre évident et indépassable un certain rapport idéal et abstrait au monde.

§3 Exposition transcendantale du concept de l'espace

La géométrie définirait les propriétés de l'espace via des jugements synthétiques a priori. Autrement dit, elle poserait des jugements extensifs, qui lient entre eux des concepts non analytiquement associés, et ce de façon universelle et nécessaire.

Si l'espace était un simple concept, on ne pourrait produire la synthèse permettant le passage à un autre concept. Autrement dit, la proposition géométrique serait analytique, et non synthétique. L'espace devrait donc être une intuition, selon Kant, pour que le savoir géométrique soit extensif.

Si cette intuition n'était pas elle-même a priori, les propositions géométriques seraient généralement vraies, car issues de l'expérience, mais elles ne seraient donc pas apodictiques.

C'est ainsi que l'espace devrait être une intuition a priori, selon Kant.

Cela étant, on a vu que la constitution d'une géométrie formelle et pure, qui sépare les structures et les propriétés intellectuelles de l'espace de la praxis manuelle qui se développe dans l'espace, n'est pas quelque chose qui va de soi, mais renvoie à un contexte historique et social déterminé (abstraction-échange, division du travail déterminée). Si bien que la conscience qui projette cette géométrie s'est développée de telle sorte que ce qui apparaîtra finalement pour elle comme « immédiat » ou « pur » renvoie en fait à un processus de formation, d'abstraction, et d'extorsion déterminé. Son immédiateté revendiquée, ou son « intuition a priori », qui permettrait l'apodicticité de ses principes géométriques, renferme en réalité en elle un développement empirique de la séparation sociale entre la tête et les bras, mais aussi une conceptualité déterminée qui n'est pas toujours déjà « intuitive ».

On peut supposer que Kant fait reposer la dimension intuitive a priori de l'espace sur un autre fait, qui lui paraît indubitable, mais qui pourtant ne va pas de soi : la géométrie « pure » serait une science qui s'impose à la « nature humaine » « en général », et elle produirait des jugements synthétiques a priori. En effet, puisqu'un tel « fait », selon Kant, s'affirme par soi-même, sans qu'il faille le questionner, on doit reconnaître aussi qu'il ne peut exister que *parce que l'espace serait une intuition a priori*. Donc l'espace serait une intuition a priori dans ce contexte, et ce qui l'attesterait serait bien un tel « fait », pourtant non questionné réellement en sa légitimité de « fait avéré ». Sitôt qu'on réinstalle ce fait dans son empiricité historique contingente et particulière, non nécessaire et non universelle, on découvre que le postulat kantien de départ s'effondre, et que c'est l'espace comme forme intuitive a priori qui devient lui-même sujet à caution.

En réalité, Kant a injecté les médiations conceptuelles de la géométrie « pure », dans son espace. Si bien que cet espace n'est lui-même plus une intuition immédiate. L'espace dépouillé de toute sensation, de toute matérialité, ramené à quelque homogénéité stricte, continue, et même quantitativement déterminée (trois dimensions), en effet, n'est pas une réalité qu'on appréhende immédiatement, mais il a fallu déjà passer par les médiations conceptuelles de la géométrie « pure » pour en arriver à un tel degré d'abstraction. D'abord sont schématisés géométriquement les points, lignes, et figures, sur un espace en deux dimensions (feuille de papier), qui peut formellement inclure la représentation de la troisième (schématisation de la profondeur). Et c'est seulement lorsqu'est questionné le contenant abstrait de ces schématisations, ou leur condition de possibilité, que l'espace abstrait kantien s'isole comme espace « pur ». Cet espace abstrait, de fait, reste tributaire des figures et propriétés géométriques, intellectuellement déterminées, et dont la suppression idéale conditionne sa spatialité comme spatialité « pure ». Dès lors, si l'espace est lui aussi un concept, une médiation, et non une intuition immédiate, alors on peut déjà dire une première chose : les propositions de la géométrie ne sont plus synthétiques, mais elles ne peuvent qu'être analytiques. Elles tirent d'un concept déterminé, et construit (espace abstrait et homogène) ce qui est simplement contenu dans ce concept (propositions géométriques : propriétés et structures de l'espace).

Mais cela n'est vrai que d'un point de vue partiel.

Ou encore : cet analytique géométrique fort singulier, qui émerge via un processus historique d'extorsion et de division du travail intellectuel et du travail manuel, est peut-être a priori comme résultat isolé, mais son a prioricité est aussi empiriquement, socialement construite.

Si l'on considère maintenant que la géométrie est bien construite historiquement et socialement, selon le processus évoqué plus haut, alors la « nécessité » de ses propositions sera elle-même empiriquement construite. Comme résultat final d'un processus historique occulté par ce résultat, certes, la proposition géométrique, pour l'entendement adulte « sain », *semble* bien a priori. Mais comme processus de dépossession, d'extorsion, et d'abstraction, historiquement déterminé, cette proposition n'est jamais que *devenue* a priori. Initialement, c'est par l'expérience du corps se mouvant dans le monde, et le transformant, que ces propriétés spatiales se sont progressivement dévoilées comme propriétés attestables, jusqu'à ce qu'un sujet purement contemplatif les fige dans une immuabilité « formelle » superficielle et fallacieuse, pour des raisons sociales et fonctionnelles.

On résumera ainsi la critique de l'espace kantien comme intuition « pure » :

- L'espace est un concept construit, et non une intuition immédiate, si bien que les propositions géométriques sont, à première vue, des jugements analytiques, tautologiques, et non synthétiques.
- L'espace abstrait kantien semble être une représentation a priori, mais il renvoie à un processus historique et social déterminé, comme représentation déterminée. En outre, les jugements de la géométrie s'arrogent une puissance du travail manuel, *en se prétendant synthétiques*. C'est à propos de ce point précis que leur dimension séparée et pure, et que leur a prioricité, montrent qu'elles s'enracinent dans une genèse sociale déterminée. Qu'est-ce que l'analytique géométrique ? Il devient une façon de projeter dans la simple contemplation pure ce qui se construit d'abord dans la praxis, de l'isoler, et de le thématiser séparément. Sur cette base, les formes « pures » théoriques se contiennent les unes dans les autres, sans qu'elles puissent jamais étendre la connaissance. Ce savoir reste purement tautologique. Ses premiers principes (espace à trois dimensions, continu, homogène, quantitativement déterminé) contiennent déjà analytiquement toutes ses « connaissances » possibles. Néanmoins, c'est sur la base d'une appropriation de ce qui se déroule dans la praxis concrète que de tels premiers principes ont pu se penser séparément. Le sujet contemplatif théorisant aura projeté dans un espace idéal, purement intellectuel, la spatialité des sujets laborieux et oeuvrant, pour figer ce qui est d'abord en devenir. A partir de cette extorsion, le sujet contemplatif peut faire passer son appropriation pour une « intuition » immédiate qu'il posséderait en propre, et c'est ainsi qu'il prétend pouvoir poser des jugements *synthétiques* a priori. Il ignore qu'il ne fait jamais que développer des purs jeux verbaux abstraits et

tautologiques, de simples pétitions de principe analytiques, car il a fini par ignorer son geste d'extorsion, historiquement et socialement situé. Il confond donc son savoir simplement explicatif avec un savoir extensif, mais il ignore en outre la dimension empiriquement, socialement conditionnée de cette a priorité analytique vide et abstraite qu'il développe.

- Le sujet transcendantal kantien, néanmoins, est de bonne fois : il a réellement oublié que cet espace homogène et abstrait est une construction conceptuelle analytique extorquée, et il a fini par *vivre* lui-même cet espace comme intuition immédiate. Son idéologie quantitativiste a tellement imprégné tout son être perceptif qu'il lui semble bien maintenant qu'il aurait la capacité d'intuitionner immédiatement, et constamment, un tel espace abstrait, pour le projeter comme « cadre » nécessaire de tout ce qui serait appréhendé. Il en déduit « logiquement », selon lui, que les jugements géométriques sont bien extensifs, synthétiques. En outre, il *vit* cet espace comme nécessité universelle, de même qu'il expérimente, selon sa conscience tronquée, l'universalité et la nécessité a priori des propositions géométriques, si bien qu'il n'est tout simplement plus capable de saisir la contingence historiquement déterminée de cette géométrie, et de cet espace. Ce vécu qui s'impose à lui quotidiennement, il le nomme faculté transcendantale, mais c'est qu'il est devenu impuissant à reconnaître les médiations intellectuelles et sociales qui ont rendu possible un tel vécu quotidien. Il se contentera donc de développer un savoir vide, sans contenu (analytique, tautologique), et qui lorsqu'il se veut en outre synthétique et totalement a priori, affirme son illusion idéologique, et sa façon d'occulter purement et simplement un processus d'extorsion et de dépossession historiquement déterminé.

Conclusion :

En un certain sens, donc, on pourrait poser une question fort paradoxale, mais qui paraîtra maintenant sensée, dans le contexte d'une critique matérialiste et sociale de la critique kantienne de la raison pure, question qui renverserait strictement la perspective kantienne : *Comment les jugements analytiques a posteriori des sciences formelles et spéciales sont-ils possibles, et comment se font-ils passer pour des jugements synthétiques a priori ?*

Note explicative :

- Ces jugements seront analytiques au sens où ils se situent sur un terrain théorique purement formel, tautologique, exclusivement conceptuel, et clos sur lui-même (ses premiers principes contiennent formellement toutes ses connaissances possibles).
- Ces jugements sont a posteriori au sens où ils émergent au sein d'un processus historique et social d'extorsion et d'appropriation déterminé (leur « apodicticité » relative est donc empiriquement construite).
- Ces jugements confondent idéologiquement cette dimension a posteriori (extorsion) avec quelque puissance synthétique qui leur serait propre, mais aussi cette dimension analytique avec quelque a prioricité qui leur serait propre : ils sont donc des jugements analytiques a posteriori qui se pensent mensongèrement, dans l'inversion idéologique, comme jugements synthétiques a priori, chose qu'il s'agit de montrer clairement, puis de critiquer radicalement. C'est en requestionnant les relations sociales entre travail manuel et travail intellectuel, mais aussi la disposition de la sphère théorique comme sphère de la gestion économique, ainsi que l'abstraction-échange au sein de la société marchande, que l'on pourra développer une telle monstration, puis une telle critique.

Conséquences des concepts précédents

Kant explique ici que l'espace est simplement la condition a priori de toute intuition subjective des phénomènes, mais qu'il ne peut être une propriété des choses en soi, ou de leurs relations. En effet, l'espace serait simplement la forme pure de notre réceptivité sensible, et non des choses en en soi, telles qu'elles sont inconditionnées, et donc indépendantes de notre subjectivité.

Mais questionnons à nouveau ce problème de la « chose en soi », en tenant compte des remarques critiques proposées plus haut.

Il s'est avéré que Kant injecte dans son espace abstrait des déterminations intellectuelles de l'entendement, quoique malgré son intention. L'espace serait un concept construit, qui semblerait devenir intuition, dans l'expérience immédiate de l'entendement « sain » formé, après l'intériorisation de cette conceptualité. Sa continuité, son homogénéité, sa capacité à

subsumer sous l'unité une multiplicité indéfinie, son infinité, ses trois dimensions, comprendraient en effet déjà la détermination de certaines catégories de l'entendement :

- Causalité (« les « mêmes » causes produisent les « mêmes » effets sera une proposition fondant la continuité de l'espace, qui ne va pas de soi a priori).
- Communauté (la réciprocité de l'action et de la réaction fonde l'homogénéité de cet espace abstrait).
- Permanence (la continuité et l'homogénéité de l'espace supposent a priori la permanence de la substance).
- Unité, pluralité, totalité (subsomption des espaces multiples sous un espace abstrait unique et singulier, rassemblant la totalité de l'existant phénoménal extérieur ; détermination d'une pluralité déterminée de dimensions – largeur, longueur, profondeur).
- Existence, possibilité, nécessité (l'espace comme « intuition » a priori apparente *se pense* comme *nécessaire* condition de *possibilité* de toute *existence* extérieure)
- Réalité, négation (l'espace définit un champ de réalité phénoménale déterminé, qui repose aussi sur la négation de ce qui n'est pas dans l'espace).

C'est pourquoi les propositions de la géométrie, qui sont déjà contenues dans ces concepts, seront-elles-mêmes analytiques, et non synthétiques.

En outre, cette définition conceptuelle de l'espace renvoie à un processus social et historique déterminé. Un tel espace résulte de la constitution d'une géométrie « pure », laquelle repose aussi sur l'extorsion d'un savoir-faire pragmatique déterminé, et sur l'isolement des dimensions les plus formelles et les plus abstraites de ce savoir-faire. Ses déductions « a priori » reposent donc sur des connaissances acquises pragmatiquement, expérimentalement, et elles sont elles-mêmes issues de processus empiriques de dépossession, au niveau social, déterminés. Leur a priorité comporte une dimension a posteriori fondamentale, et ce à double titre.

Au niveau ontogénétique, l'enfant, aujourd'hui, acquiert progressivement des savoirs théoriques par lesquels un tel espace semble devenir finalement une intuition a priori. Mais cet espace qui s'affirme, au fil du processus éducatif, toujours plus comme espace abstrait et homogène qui serait la spatialité de tout sujet constitué et « sain », n'existe que parce que sa

rationalisation formelle, en amont, et historiquement, a été opérée, via le développement social d'une dépossession relative à la division de la tête et des bras. L'adulte formé vit cet espace comme immédiateté indiscutable qui serait la condition de toute expérience, et ne voit plus ce double processus, ontogénétique et phylogénétique, par lequel il expérimente une telle structuration de sa contemplation du monde.

Qu'est-ce que sera donc cette fameuse « chose en soi » pour un tel adulte formé, obnubilé, et dont la conscience immédiate ne saisit plus les médiations ontogénétiques et socio-historiques qui la rendent possibles ?

Pour le dire, il s'agirait d'abord de questionner une proposition dogmatique que Kant pose dans ce contexte, sans la fonder, et sans même la thématiser comme « problème » : « *le* » « *subjectif* » « *en général* » *serait saisissable en ses structures transcendantales, universelles et nécessaires, par un sujet singulier isolé.*

Autrement dit : un seul sujet isolé, tel le philosophe Kant, pourrait déterminer sans difficulté ce que tous les sujets, sans exception, expérimentent. Un seul sujet pourrait donc « pénétrer », de façon assez mystérieuse, la totalité existante, mais aussi possible, des subjectivités humaines intuitionnant le monde, pour déterminer leur structuration universelle et nécessaire.

Cette proposition semble contredite par l'idéalisme transcendantal postulé ici : en effet, Kant suppose que les phénomènes ne sont perçus que par un sujet intuitionnant situé, relativement à sa perception située. Les choses en soi ne sauraient être accessibles pour un tel sujet situé. Les objets ne seraient jamais que des objets tels qu'ils sont *pour ce sujet*, et leur dimension inconditionnée, leur « en soi », serait nécessairement inatteignable. Or, un autre être vivant, un autre « sujet », de ce point de vue, ne peut lui-même jamais être que ce phénomène tel qu'il apparaît *pour un unique sujet situé*, et la règle qui s'appliquait à l'appréhension de l'objet doit s'appliquer également à l'appréhension de cet autre « sujet » : l'autre sujet ne peut être appréhendé *en lui-même*. Cela étant, qu'est-ce que l'intuition a priori de cet autre sujet, si ce n'est une composante de son « en soi » ? Lorsque je perçois un autre sujet, lorsqu'il est donc pour moi un phénomène, je ne saurais accéder à son intériorité invisible, ou à la manière dont il appréhende lui-même le monde ; la manière dont il expérimente le monde est pour moi un « en soi » inaccessible, car elle n'est perceptible nulle part chez lui, ni même autour de lui, d'un point de vue idéaliste transcendantal (point de vue réduisant l'étant connaissable et déterminable à l'étant phénoménal). Autrement dit, selon cette perspective, il ne devrait pas être possible de connaître l'intuition a priori d'un autre sujet.

Si donc l'idéaliste transcendantal prétend qu'il peut connaître la manière dont l'autre sujet expérimente le monde, et la manière dont son intuition est structurée a priori, alors il trahit son principe idéaliste, car il prétend ici pouvoir pénétrer l'en soi de cet autre sujet, lequel n'est pourtant encore jamais qu'un phénomène pour lui. S'il prétend pouvoir saisir l'intuition a priori de tous les sujets existants et possibles, il viole son principe transcendantal de façon encore plus évidente, car il dépasse maintenant infiniment le champ de toute expérience possible (il voudrait pénétrer d'un coup la totalité des intériorités transcendantales subjectives « en elles-mêmes »).

On semble certes ici dire que Kant serait solipsiste ; mais de fait, il pourrait l'être, si l'on réduisait tout ce qui est perceptible (et donc également les sujets vivants) à la phénoménalité, et si l'on réduisait tout ce qui est connaissable à une telle phénoménalité. En réalité, parce qu'il suppose qu'on pourrait connaître l'en soi transcendantal de « toutes les autres subjectivités », Kant n'est pas solipsiste. Mais alors il trahit ici, sans même le thématiser, son idéalisme transcendantal, qui pourrait et devrait demeurer solipsiste, si l'on radicalisait ses intentions et sa position. Pour être plus kantien que Kant (en refusant strictement de déterminer tout « en soi », et même l'en soi des subjectivités), on voudra être solipsiste, mais alors on reprochera à Kant de ne pas assumer ce solipsisme jusqu'au bout, puisque Kant voudrait déterminer quelques structures transcendantales de « tout sujet » « en général ».

On tourne certes ici dans un cercle aporétique : pour déterminer un idéalisme transcendantal, on doit déterminer des structures a priori de l'expérience ; mais cette idéalisme interdit d'accéder à la manière dont est structurée cette expérience *pour les autres* ; pourtant, ne serait-ce que pour définir une telle dimension transcendantale, et une telle expérience structurée a priori, il paraît indispensable de ménager un accès à cette structuration de l'expérience des autres. Les interdits impliqués par l'idéalisme transcendantal semblent interdire par eux-mêmes le projet de cet idéalisme transcendantal.

En même temps qu'il présente la limitation induite par l'idéalisme transcendantal (la chose en soi serait inaccessible), Kant dépasse donc malgré lui une telle limitation (il prétend qu'on pourrait accéder à l'en soi des autres subjectivités, alors qu'elles ne sont d'abord perçues que comme phénomènes).

Il faut donc maintenant admettre, avec Kant, quoique contre ses intentions affichées, qu'un certain « en soi » est accessible : l'en soi des subjectivités expérimentant le monde, lesquelles seront donc des « phénomènes » très singuliers, qui ne se réduisent pas à un pur apparaître sans intérieur, mais qui annoncent par eux-mêmes leur manière interne d'être affectés par l'extérieur.

Sans cela, on tomberait dans la pensée solipsiste pathologique. Chose que Kant refuse donc avec conséquence, mais sans reconnaître, avec la même conséquence, qu'il vient ici d'accéder à un inconditionné éminent, dépassant tout le champ de l'expérience phénoménale possible.

Comment se ménage un tel accès à un tel « en soi » ? Il s'agirait de répondre à cette question que Kant ne pose même pas.

Je perçois, là, devant moi, le corps visible et perceptible d'un autre être humain. Il se déplace dans un environnement immédiat qui est aussi le mien, et il semble, à travers ces déplacements, saisir les propriétés de cet espace selon certaines règles, qui régissent également mes déplacements propres. En outre, il désigne aussi par le verbe certaines qualités de cet espace, en désignant les objets et choses qu'il contiendrait. Cette désignation me confirme qu'il partage avec moi certains principes de structuration de l'espace déterminés. Pourtant, à ce stade, rien ne me confirme encore qu'il expérimente lui-même, cognitivement et intérieurement, exactement la même forme spatiale que celle que j'expérimente actuellement. Je ne suis encore que face à un corps visible, que face à un phénomène en mouvement, qui produit certes des mouvements et des sonorités (paroles) à partir desquels je déduis une certaine structuration de son « intérieur » « en lui-même », mais dont la phénoménalité extérieure, pourtant, n'autorise pas encore une telle déduction relativement à cet intérieur. En effet, il se pourrait très bien qu'un tel corps, qu'un tel phénomène, ait le même comportement extérieur et apparent que le mien face au monde et aux choses, mais que son expérience intime des êtres et des choses soit absolument différente de la mienne, ainsi que la structuration a priori d'une telle expérience. Puisqu'une telle intimité est pour moi, a priori, l'inaccessible en soi, rien n'indique pour l'instant qu'un tel individu ne perçoit pas quatre dimensions de l'espace au lieu de trois, ou encore une discontinuité spatiale, et non une continuité, etc. Lorsque je prétends donc que je peux connaître a priori les déterminations a priori de l'intuition a priori d'un tel sujet autre, mais aussi de tous les sujets autres en général, j'opère une déduction qui n'est pas légitime, d'un point de vue idéaliste transcendantal, du moins tant que j'en reste à la phénoménalité exclusive de ces sujets.

Il faut trouver donc un principe d'attestation plus convaincant de cet « en soi » de l'autre sujet. L'opération ne peut plus être déductive. Car on ne peut déduire quoi que ce soit d'un phénomène, quant à son en soi, d'un point de vue idéaliste transcendantal strict.

Néanmoins, on peut « sentir » cet « en soi », de façon assez singulière. Côté autrui, je *sens* que la manière dont il interagit avec les choses et le monde, analogue à la mienne, induit

que nous partageons une même manière d'être affectés par ce monde. Un tel « sentir » ne me livre pas ici une « vérité » rationnelle. A dire vrai, il se pourrait très bien qu'il ne renvoie qu'à une illusion, quoique cela reste encore indécidable. Un tel « sentir », à vrai dire, est absolument nécessaire à mon adaptation au monde naturel et humain, et même à ma survie. Si je ne supposais pas, via ce « sentir », que la structuration du sentir d'autrui est analogue à la mienne, alors je me retrouverais, face à autrui, face à une radicale altérité avec laquelle je ne pourrais pas même collaborer. Si j'étais par exemple le seul individu existant à éprouver une spatialité déterminée, et que les autres individus semblables à moi, phénoménalement, vivaient dans une spatialité (ou non-spatialité) radicalement autre, je ne pourrais m'intégrer au monde collectif et humain, pour le transformer en vue de l'adaptation. De même, le collectif lui-même ne pourrait se maintenir comme collectif, mais chaque monade individuelle isolée oeuvrerait pour et dans sa spatialité propre, jusqu'à ce que le faire-œuvre social disparaisse complètement.

C'est donc via un certain sentir, nécessaire pragmatiquement, individuellement et collectivement, que je pose un accès déterminé à l'en soi des subjectivités autres. Puisque ces autres subjectivités sont supposées mobiliser un tel sentir, si l'on considère leurs comportements apparents, je peux en conclure que chacun posera un tel accès comme étant une nécessité en soi, et c'est ainsi que j'affirmerai l'existence d'une intuition a priori propre à toutes les subjectivités « humaines », existantes et possibles.

Il apparaît maintenant que l'idéalisme transcendantal kantien est un réalisme transcendantal assez singulier, et qui s'ignore comme tel : Kant suppose qu'on peut connaître transcendentalement la réalité « en soi » de certains phénomènes insignes (les corps des autres sujets humains vivants), et il ne thématise pas le fait que c'est la nécessité pragmatique d'un certain « sentir » qui fonderait la nécessité d'un tel « connaître ». De même, son réalisme empirique est un idéalisme empirique qui s'ignore : dans l'expérience se manifesterait l'idéalité en soi des autres subjectivités.

Revenons maintenant aux propositions antérieures. En réalité, l'espace ne serait pas une intuition a priori, mais un concept construit, sur la base d'une extorsion socialement et historiquement déterminée, et les propositions géométriques seraient ainsi des propositions analytiques a posteriori d'un genre singulier. Dès lors, Kant suppose accéder à un « en soi » des intériorités subjectives très déterminé : cet « en soi » renverrait à la manière dont l'espace a fini par se constituer géométriquement comme espace abstrait homogène et continu, via un processus d'abstraction et de dépossession déterminé. Si l'on admet que c'est un « sentir » visant l'adaptation sociale collective (contre le solipsisme pathologique et empêchant l'agir

fédéré), qui oriente ici Kant, quoique inconsciemment, non thématiquement, alors on arrive à cette interprétation : Kant ici affirme la nécessité de poser l'accès pour chacun à une spatialité transcendante commune formellement déterminée, pour que la manière dont la gestion formelle-théorique structure la reproduction sociale trouve l'autorité, la consistance, et la fermeté, de l'universel et du nécessaire. Il faut que soit postulé que chacun structure son expérience via quelque « intuition » spatiale a priori géométriquement déterminée, afin que soit posée une expérience nécessaire des phénomènes « pour tous » qui rendra possible et pensable l'organisation unidimensionnelle du social induite par une rationalité instrumentale et marchande inédite. Le « sentir » du théorisant bourgeois, pragmatiquement déterminé, prétend pénétrer l'en soi des subjectivités autres, en tant qu'il serait structuré conformément aux formes géométriques pures de la gestion productive et systémique. Il nie donc toute autre intériorité possible, pour les refouler hors humanité, à travers un geste violent (qui certes s'ignore comme violent).

Si l'on questionne maintenant l'espace abstrait kantien tel qu'il n'est plus cette « intuition pure », mais tel qu'il serait un concept construit, ontogénétiquement et phylogénétiquement, que peut-on conclure ? Au sein de l'adaptation progressive aux espaces et environnements, naturels et humains déterminés, les individus s'inscrivent dans une co-spatialité de fait, mais ils ne la thématisent pas encore comme « forme a priori ». Ils établissent cette co-spatialité par le fait, via un labeur fédéré. Le « sentir » par lequel ils pénètrent l'en soi des spatialités autres n'est pas une prise de conscience, ou une thèse à part entière, mais il s'affirme par le fait du faire-œuvre. L'espace ici n'est pas encore une entité séparée, isolée, possédant des propriétés fixes et déterminées, mais ses qualités communes sont induites par une co-action déterminée. La question d'un solipsisme possible ne se pose même pas, puisque la réfutation de ce solipsisme s'affirme par le fait, au sein de la possibilité et de l'existence d'un faire-œuvre commun.

En ce qui concerne l'enfant en formation, de même, ses interactions avec autrui et le monde induisent par le fait l'existence de spatialités communes et articulées, sans qu'il soit nécessaire de poser d'emblée la nécessité de quelque « intuition a priori ».

C'est lorsqu'apparaissent les conditions sociales et historiques d'un espace comme espace abstrait en lequel on a supprimé tout objet étendu possible que la question d'un solipsisme possible se pose : le dépassement nécessaire de ce solipsisme, à des fins pragmatiques, souligne et met en valeur ces fins pragmatiques, désormais associées à une division déterminée du travail intellectuel et du travail manuel.

Que doit-on en conclure en ce qui concerne l'en soi en général ? L'en soi des autres subjectivités ne peut pas ne pas être pénétré, pour des raisons pragmatiques évidentes (sans cela, toute co-action instrumentale serait impossible) : mais cette pénétration est soit directe et non médiatisée, non excluante (praxis immédiate, développement de l'enfant), soit médiatisée et excluante (formes théoriques « pures », indissociables d'un pouvoir gestionnaire déterminé). Dans ce deuxième cas, les spatialités pragmatiquement déterminées, mais communes, deviennent un espace abstrait, construit socialement et conceptuellement, mais se faisant passer pour une intuition pure (s'arrogeant l'immédiateté des premières formes d'expériences, pour se rendre indubitable).

Pour tout dire, les premières formes d'expériences spatiales assument le fait d'accéder à l'en soi, puisqu'elles l'établissent par le fait, sans réfléchir à ce fait. Mais les deuxièmes formes, abstraites et théorisantes, n'assument plus cet accès, puisqu'elles le rendent illégitime, dans le même temps où elles le rendent indispensable.

Dans cette situation, il faut bien reconnaître que ce que Kant appelle « en soi », ou « inconditionné », est une expérience que nous faisons quotidiennement, nécessairement, même si l'adulte ratiocinant et « formé » ne l'assume plus complètement.

Si Kant a admis que certains phénomènes (les corps étendus et mouvants des sujets humains) pouvaient être saisis « en eux-mêmes », c'est l'accès à l'en soi de tous les phénomènes, même non-humains, ou non-« subjectifs », qui doit pouvoir être ouvert d'une certaine manière. L'humain, en effet, n'est que la complexification de la matière vivante, laquelle n'est que la complexification de la matière physico-chimique « inanimée ». Ce qui le concerne, comme phénomène, doit pouvoir concerner toute autre matière, vivante, ou même purement « physique ». La façon dont les individus vivants non-humains interagissent dans des environnements déterminés, et s'adaptent à eux, semble induire spontanément des structurations spatiales analogues à la nôtre. En outre, si l'on cesse de considérer simplement les sujets contemplatifs, mais si l'on tient compte du mouvement de la matière, celle-ci semble bien s'organiser selon un conatus invisible par lequel elle s'adapte à des spatialités analogues aux nôtres.

Kant ne cerne pas cet accès possible à l'en soi des objets, car son point de départ est une contemplation excluante et tronquée. Mais sitôt qu'on réinsère toute spatialité possible au sein de l'être se mouvant et agissant, il n'existe plus de discontinuité ontologique entre les ordres de l'humain, du vivant non-humain, et de la matière non-vivante. Mais alors, certes, les spatialités,

ou champs spatiaux, dans lesquels sont pris ces ordres, ne peuvent plus être définis comme étant « homogènes », « infinis », « à trois dimensions », etc. Car ces déterminations intellectuelles sont encore excluantes, contemplatives, et propres à un sujet théorisant déterminé. Ces spatialités *en soi* sont plutôt établies pragmatiquement par le fait, par les mouvements des vivants coordonnés et articulés entre eux, et s'imposent comme accès à l'en soi qui n'est plus thématiquement spécifié et séparé. On ne pourra déterminer les « propriétés fixes » de ces spatialités, car elles ne se développent pas dans la conscience pure, mais dans l'agir. Mais leur en soi dynamique est une expérience qui s'affirme *par le fait*.

Finalement, l'effort subjectif des individus vivants et oeuvrant, d'une certaine manière, devient cet en soi pleinement accessible, puisqu'il transforme, par le fait, l'environnement expérimenté et transformé. Les co-efforts, dès lors, au sein d'une action fédérée, sont bien le contenu qualitatif et vivant, en lui-même, de ce que la forme spatiale a priori kantienne ne saisit que superficiellement.

Deuxième section : Du temps

§4 Exposition métaphysique du concept du temps

Le temps serait une forme pure et a priori de l'intuition. Il serait la condition transcendantale de possibilité de l'appréhension de toute simultanéité et de toute succession des phénomènes.

On ne saurait faire abstraction du temps par rapport aux phénomènes, mais on pourrait faire abstraction des phénomènes dans le temps.

Des principes apodictiques concernant les rapports du temps découleraient de cette intuition a priori :

- Le temps n'a qu'une dimension, des temps différents ne sont pas simultanés mais successifs.
- De même, des espaces différents ne sont pas successifs mais simultanés. Etc.

Ces principes apodictiques seraient des jugements synthétiques a priori.

Le temps serait donné comme unité rassemblant la pluralité des temps, et donc aussi comme temps infini.

Commentaires critiques :

Ici encore sont injectées des catégories intellectuelles de l'entendement (quantité, qualité, relation, modalité), dans cette forme a priori de l'intuition, de telle sorte qu'elle n'est pas d'emblée une intuition, mais un concept construit (qui s'ignore). Cette construction repose sur des exigences théoriques et sociales historiquement déterminées. Les principes « apodictiques » du temps seront des jugements analytiques a posteriori d'un genre singulier, qui s'ignorent comme tels.

§5 Exposition transcendantale du concept de temps

Le temps comme intuition a priori rend possible la liaison de prédicats opposés contradictoirement (par exemple, l'existence d'une chose dans un lieu, et la non-existence de cette même chose dans le même lieu). Ce temps renfermerait donc la possibilité de toutes les connaissances synthétiques a priori que renferme la théorie générale du mouvement, selon Kant. On verra donc comment ces jugements sont en fait des jugements analytiques a posteriori qui s'ignorent.

§6 Conséquences tirées de ce concept

Démarche kantienne :

Le temps n'appartient pas aux choses en elles-mêmes, mais il est une condition de possibilité de l'appréhension des phénomènes successifs et simultanés.

Le temps est la forme du sens interne. A ce titre, il est aussi la forme médiate du sens externe (appréhension des phénomènes dans l'espace), dans la mesure où les représentations du sens externe appartiennent médiatement au sens interne.

C'est parce que le temps serait une forme a priori de l'intuition, et non une propriété des choses en soi, qu'on pourrait en tirer des jugements synthétiques a priori. S'il était une propriété des choses en soi, en supposant qu'on puisse faire l'expérience des choses en soi (chose absurde

selon Kant), les propriétés tirées du temps seraient a posteriori, et non a priori. Pour établir son système, et sa problématique, Kant ne peut pas ne pas faire du temps une intuition a priori.

Il serait possible, selon Kant, pour se représenter le temps plus clairement, de se le figurer dans le sens externe (dans l'espace), comme ligne qui se prolongerait à l'infini, et dont les diverses parties constitueraient une série qui n'a qu'une dimension (mais alors, souligne Kant, certes, les parties successives du temps deviendraient simultanées, sur cette ligne).

Commentaires critiques :

On partira de cette dernière remarque kantienne à propos de la possibilité de spatialiser le temps, pour critiquer ce temps abstrait kantien, conçu comme intuition a priori.

Kant déduit du fait que le temps peut être représenté dans une intuition extérieure (ligne droite indéfinie, en deux dimensions), que le temps lui-même doit bien être une intuition. Son analogie spatiale n'est donc pas anecdotique, ou secondaire, mais fondatrice : la possibilité de cette analogie fonderait la dimension intuitive, non conceptuelle, de ce temps, elle serait un principe d'attestation du temps comme intuition a priori. Ce n'est pas de façon contingente, ou surajoutée, dans le système kantien, que le temps doit pouvoir être symbolisé par une ligne droite dans l'espace, mais c'est de façon fondatrice et structurelle.

Que signifie cette spatialisation du temps, autorisée, et même rendue nécessaire, par le projet même d'un Esthétique transcendantale ?

Elle signifie plusieurs choses :

- a) Seront injectées ici dans le temps, des catégories intellectuelles de l'entendement, précisément à travers un tel processus de symbolisation spatial. Le temps comme ligne droite homogène et continue, infinie, suppose toutes les catégories qui ont déjà été nécessaires pour former le concept d'espace (catégories détaillées plus haut). Le temps est donc un concept construit qui s'ignore, et qui se vit, dans l'immédiateté de l'expérience vécue par l'entendement « sain » formé, certes, comme intuition a priori, mais alors cette intuition n'est jamais qu'un résultat final tronqué, ignorant les

médiations par lesquelles elle se manifeste ainsi, ignorant son fond intellectuel et construit, processuel, propre.

- b) Si l'on reprend la question d'un en soi dit inaccessible, et pourtant déterminé implicitement par le projet transcendantal (l'idéalisme transcendantal prétend en effet pouvoir pénétrer l'en soi de la manière dont tous les autres sujets sont affectés par les objets), alors on retrouve les mêmes enjeux que ceux qui ont été posés par l'espace comme « intuition a priori » : de fait, Kant considère que l'en soi temporel des autres subjectivités (qui ne sont pourtant jamais que des phénomènes appréhendés, initialement) serait accessible, et il fixe un tel en soi. Il prétend ici fixer une intuition immédiate, universelle et nécessaire, a priori, qui irait de soi, mais il ne reconnaît pas alors qu'un tel temps est construit conceptuellement, intellectuellement (il suppose la médiation des catégories), mais surgit aussi relativement à certaines conditions historiques et sociales déterminées (ce que nous verrons plus loin). Autrement dit, Kant fixe un « en soi » déterminé, et finalement contingent (car construit selon certaines exigences sociales particulières), en ce qui concerne la temporalité des autres sujets, pour figer une expérience temporelle des phénomènes qui soit la plus fonctionnelle et la plus « opérante » possible, du point de vue d'une certaine gestion instrumentale du tout social.
- c) Mais on devra aussi reconnaître, comme on l'a fait avec l'espace, qu'il existe aussi une autre expérience du temps, pré-thématique et pré-conceptuelle, qui pose l'accessibilité de fait de l'en soi temporel des autres sujets, mais aussi de tous les autres étants en général. Explicitons ce fait. Dans l'expérience pragmatique immédiate, les sujets développent une capacité sensori-motrice déterminée : ils tentent ici de s'adapter à l'environnement extérieur, via certaines co-actions déterminées. Au sein de ces co-actions s'affirme par le fait, sans que cela soit thématiquement séparément, une même temporalité dilatée, fluide et indivisible, en laquelle le passé se conserve et s'enrichit continuellement, et faisant surgir constamment l'hétérogène pur, l'absolument nouveau, de façon irréversible. Si ne s'affirmait pas cette durée pure commune, ou temporalité pure commune, *par le fait*, dans les co-actions des individus visant l'adaptation pragmatique et sensori-motrice, toute fédération des efforts qualitatifs deviendrait impensable, et impossible. Mais ici alors, c'est la durée pure propre au vivant en général, et non simplement au vivant humain, qui se dévoile par le fait. Dans l'agir fédéré visant l'adaptation, le vivant humain (ou non-humain) réaffirme par le fait la nécessité vivante de la survie en général, et donc l'unité indéfinie de cette vie. La temporalité des co-

actions humaines visant l'adaptation ne peut pas ne pas être celle de toute autre vie persévérant dans son être, qui de même, de façon non-thématique, se spécifie et se complexifie au sein d'une durée pure irréversible et continuellement hétérogène. Une certaine « intuition pragmatique », se développant dans l'action et par l'action, établit par le fait une temporalité commune à tous les vivants, tels qu'ils sont pris dans une adaptation, spécification, persévérance, et spéciation déterminées. Mais une temporalité doit aussi concerner, par effet de continuité, et d'ouverture, les étants non-vivants. En effet, la matière non-vivante, que le vivant humain transforme pour s'adapter à elle, est aussi une matière qui le constitue physiquement, et dont il est issu : il transforme cette matière en vue de l'adaptation pragmatique, mais en tant qu'il est lui-même une transformation, une complexification de cette matière physico-chimique. Le surgissement du vivant sur fond de matière physico-chimique dévoile la temporalité de cette matière à elle-même, ce qui ne peut pas se faire de façon absolument discontinue. Comme complexification progressive de cette matière non-vivante, il dévoile la dimension continue, irréversible, hétérogène, de la temporalité d'une telle matière physico-chimique. Par le fait de la transformation pragmatique de cette matière non-vivante, le vivant humain réaffirme son appartenance à cette matière, soit le fait qu'il en est la complexification progressive, et ainsi il devient la conscience de soi temporelle (quoique non-thématique) de cette matière « inanimée ». Autrement dit, il accède toujours déjà, par le fait de co-actions déterminées, à l'en soi temporel de cette matière inanimée. Et ce, en tant que sujet sensori-moteur (et non en tant que sujet contemplatif purement intellectuel, certes.). La temporalité pure des autres sujets vivants, qui est donc accessible par le fait (non-thématiquement), relève d'une dimension purement inextensive de l'être : lorsque je suis face au corps vivant d'un autre sujet vivant, je suis face à une forme étendue et en mouvement. Mais cette forme étendue, ou ce phénomène, ne me donne encore aucune information sur la manière dont ce sujet éprouve sa temporalité propre. La manière dont il éprouve sa temporalité propre n'a rien de spatial, n'a rien de phénoménal, elle est purement invisible, inextensive. Pourtant, voyant ce corps subjectif vivant, je prétends accéder à cet inextensif (car je sens bien que nous partageons une temporalité commune). C'est par le fait de co-actions déterminées, d'adaptations déterminées, qui me rattache à l'unité du vivant, et même de la matière en général, que je pénètre intuitivement, ou pragmatiquement, un tel inextensif (et à vrai dire, c'est mon inextensif propre qui m'informe qu'il doit être aussi celui de toute autre matière). Un tel inextensif sera le conatus invisible de tout vivant, et des vivants

développant des co-actions, par lequel chacun et tous persévèrent dans leur être. En ce qui concerne la matière non-vivante, les relations de conservation de l'énergie, de gravitation, le principe de moindre action, semblent indiquer qu'une dimension inextensive, temporelle de façon continue et irréversible, de cette matière, soutient ses manifestations visibles, à la manière de la mémoire intégrale du vivant, et de sa capacité à se projeter dans l'agir.

- d) Dans ces conditions, comment considérer le temps abstrait kantien ? D'abord, il est une façon de pénétrer l'en soi de certains phénomènes insignes (les corps subjectifs), qui ne s'assume pas comme telle. Par effet de contamination, il pénètre aussi l'en soi des autres objets appréhendés (si le monde phénoménal est finalement ramené à son unité systématique), et n'assume toujours pas ce geste (car l'idéalisme transcendantal prétend interdire un tel accès). Mais le temps abstrait kantien n'est plus l'intuition pragmatique, pré-thématique, d'une durée pure et irréversible, hétérogène et continue, qui s'affirme par le fait des co-actions et adaptations des vivants. Il se fait passer pour une intuition immédiate, mais il est en réalité maintenant thématiqué séparément, et conceptuellement, intellectuellement construit. Le fait même qu'il soit spatialisé, projeté dans le sens externe comme ligne droite, indique précisément ces déterminations conceptuelles spécifiques. Revenons en détail sur ce point.
- e) Le temps immédiatement vécu, non symbolisé, non intellectualisé, non thématiqué séparément de l'expérience directe, est un temps continu, irréversible, hétérogène, et surtout : inextensif. Par la co-action, il s'affirme par le fait comme temps commun à tous les vivants, pré-thématiquement, et même comme durée commune à toute matière, si tant est qu'un principe inextensif soutient ses manifestations visibles (conservation, gravitation, moindre action, au niveau d'un mouvement qualitatif). Mais sitôt qu'on spatialise ce temps, ou qu'on le symbolise en le représentant comme ligne droite dans l'espace, on déforme déjà un tel temps vécu, on le mutile. L'inextensif est ramené à de l'extensif, ici, l'hétérogène est ramené à de l'homogène, le différent est ramené à du même. Une telle spatialisation du temps suppose que le sujet ou l'objet changeant dans le temps serait un point déterminé, toujours égal à lui-même, qui se déplacerait le long d'une ligne. Ces suppositions impliquent plusieurs conceptions fallacieuses :
- Le sujet, ou la substance, serait identique à elle-même, et se détacherait, s'isolerait, sur le fond du passage temporel.

- On pourrait définir des intervalles sur cette ligne droite, intervalles qu'on pourrait mesurer, et qu'on pourrait même ramener à l'égalité formelle : violation du principe d'irréversibilité et d'hétérogénéité du temps vécu directement.
 - A l'extrémité de ces intervalles, on retrouverait l'instant « T » « pur », indivisible : violation du principe de la continuité, de la fluidité pure de la temporalité directement vécue.
 - Le temps ne serait plus quelque chose d'invisible, d'inextensif, mais pourrait être élucidé via sa spatialisation : l'en soi des subjectivités est non seulement exposé, mais en plus on prétend pouvoir l'exhiber, l'exposer dans l'espace, on viole sa dimension absolument non-spatiale, non-extensive (et ce d'autant plus qu'on a prétendu auparavant ne jamais vouloir pénétrer l'en soi des « phénomènes en général »).
- f) Cette spatialisation du temps ne peut exiger une systématisme et une apodicticité déterminées que dans un contexte historique et social particulier. Explicitons ce fait. Kant formalise ici les conditions de possibilité de la physique moderne émergente. Avec Galilée, cette physique moderne pose un principe de base fondamental : la mathématique devrait pouvoir saisir les rapports temporels et spatiaux des objets physiques. Autrement dit, l'épistémologie de cette physique moderne doit rendre possible l'application de la mesure et du calcul aux mouvements de la matière, dans l'espace et dans le temps. Pour ce faire, elle ne peut pas ne pas spatialiser le temps, elle ne peut pas ne pas le représenter symboliquement comme ligne droite. Car c'est une fois que le temps est représenté comme ligne droite dans l'espace, qu'on peut définir sur lui des intervalles, intervalles qu'on pourra dès lors comparer entre eux, ramener à l'unité mathématique, mesurer, comptabiliser. On a vu qu'après cette opération, la durée pure vécue immédiatement par la conscience intime du sujet vivant, était mutilée, subvertie, et que le mouvement lui-même devenait un mouvement tronqué. Mais cette opération est nécessaire pour la physique moderne qui voudrait ramener l'espace et le temps à l'ordre de la quantité. Cette opération est indissociable d'un projet de maîtrise, de contrôle de la « nature », désormais hypostasiée, extériorisée par rapport aux sujets humains. Descartes, qui s'inscrit dans ce projet de quantification, indique en effet que le projet de cette science moderne, qu'il s'agirait de « fonder », renvoie bien au souci de se rendre « maître et possesseur de la nature ». Mais plus précisément, la théorie formelle pure, ou le travailleur intellectuel spécialisé, vise aussi et d'abord, la gestion du social en tant que tel, et tâche finalement de se rendre « maître et possesseur » du travail pragmatique transformant cette nature. La maîtrise et possession d'une « nature

extérieure » hypostasiée n'est que médiatisée par rapport à ce projet direct de gestion sociale émergent (quoique ce projet ne soit pas assumé, ni conscientisé, par les métaphysiciens, ou idéologues « purs », qui sont déterminés par lui). Ainsi, la mécanique newtonienne, plus tard, finira par se cristalliser, comme théorie « pure » de la nature, dans le projet productiviste et industriel moderne : ses « résultats » quantitatifs et formels se cristallisent finalement dans la machine industrielle, et rendent possible et opérante une subsomption toujours plus réelle du travail sous le capital. Il s'agirait de revenir plus en détails sur cette dimension « sociale » de la temporalité physique moderne, quantitativement déterminée, mesurable, en re précisant certains éléments de la critique fondamentale de l'économie politique.

- g) Lukàcs, en lecteur de Bergson, aura indiqué que le « travail abstrait », qui est une catégorie de base du capitalisme, dès son origine, suppose en amont, épistémologiquement parlant, une certaine spatialisation du temps. Qu'est-ce que le « travail abstrait » ? Le travail abstrait est le fait de ramener la pluralité des travaux spécifiques et qualitativement déterminés à l'unité abstraite d'un « travail en général ». Cette subsomption est nécessaire pour le procès de valorisation économique capitaliste. En effet, comme réduction abstraite à l'unité d'un « travail social » « en général », le travail abstrait devient la substance de la valeur en elle-même. La valeur d'usage d'une marchandise, indissociable de son corps physique concret, suppose un travail concret, spécifique et qualitatif, pour se constituer. Mais la valeur de la marchandise, en revanche, par laquelle elle devient échangeable avec les autres marchandises, et qui est quantitativement déterminée, sera conditionnée par le travail abstrait. Ici, ce travail abstrait, comme unité abstraite, comme réduction, sera également une certaine façon de saisir et de mesurer la temporalité de ce travail : en effet, comme standard de productivité moyen, comme temps de travail socialement nécessaire, il est une durée moyenne, mesurable, quantitativement déterminée, qui conditionne finalement la grandeur de la valeur de la marchandise. Ainsi, pour que les marchandises soient dotées d'une valeur, il faut que les travaux humains soient ramenés au travail abstrait, et pour que se détermine ce travail abstrait, il faut que sa temporalité soit mesurable, quantitativement déterminée, sans que soit prise en compte la dimension irréductible, incommensurable, qualitative de cette temporalité. Cela suppose donc bien la spatialisation du temps, que Kant opère dans son esthétique transcendantale, avec toutes les mutilations induites, et déjà exposées. Mais quel sera donc, dira-t-on maintenant, le rapport entre une telle spatialisation du temps, condition du travail abstrait, et la

spatialisation du temps opérée par la physique moderne (galiléenne, newtonienne), en vue de la connaissance « pure » de la « nature » (puisque c'est d'abord cette physique moderne que Kant veut établir en ses fondements) ? A dire vrai, Newton ne vise pas immédiatement la gestion fonctionnelle du tout social, loin s'en faut. Néanmoins, en tant que son statut de théoricien spécialisé, de sujet purement contemplatif, induit une certaine dimension idéologique de son discours, il ne peut qu'exprimer les exigences fonctionnelles émergentes du théorique, au niveau social. Le souci de spatialiser le temps, pour la physique moderne, ne peut qu'exprimer le souci social de gérer formellement la production synthétisée par le travail abstrait. Les applications industrielles de la physique newtonienne, la mécanique industrielle, progressivement, confirment d'ailleurs cette unité des idéologies « théorisantes » : la machine finit par cristalliser une spatialisation, une mécanisation du temps, au profit de la société synthétisée par le travail abstrait. La machine industrielle, résultat de théories « pures » de la nature, devient le travail abstrait lui-même, tel qu'il finit par affecter, comme standard de productivité moyen en constante évolution, la production industrielle elle-même. C'est donc au XIX^{ème} siècle, lorsque le capitalisme s'industrialise, qu'il devient explicite que la spatialisation du temps posée par la physique moderne, et fondée par Kant, est bien rattachée aux exigences sociales du travail abstrait. Mais cette relation était déjà en germe dans le geste kantien initial, qui ne pouvait se développer que dans un régime de production induisant déjà la structure marchande. Il est également maintenant explicite que le projet cartésien de devenir « maître et possesseur » de la nature, via la métaphysique moderne et via la science moderne, est indissociable d'un projet de gestion et de contrôle de la production sociale émergente.

- h) Que sera donc, au sens strict, ce temps abstrait kantien, à la lumière de ces propositions critiques ?
- Il sera la manière dont le pouvoir gestionnaire théorisant impose comme intuition a priori des concepts construits en vue du contrôle fonctionnel social.
 - Il est la manière dont la durée pure directement vécue par les individus en mouvement, non simplement contemplatifs, il est la manière dont cette « intuition pragmatique » pré-thématique, et inextensive, est finalement, comme création de soi, comme fidélité à soi, continue et se projetant, systématiquement recouverte par un cadre quantitatif et homogène, disloquant et segmentant, excluant le surgissement du nouveau comme nouveau, la liberté qualitative, et la mémoire intégrale en elle-même. Cette violence est d'abord celle que le théoricien « pur » fait à sa propre temporalité immédiate, au nom

d'exigences fonctionnelles déterminées, propres à sa position dans les rapports de reproduction sociale. Mais alors elle est une violence consentie, une forme d'auto-mutilation, ici. Cette violence en revanche, devient violence subie, lorsqu'on considère qu'elle finira par être imposée aux individus travaillant insérés dans les ordres socio-techniques industriels cristallisant de telles théories pures spatialisant le temps : leur temporalité intime, par principe hétérogène et continue, dans la co-action, soit fidèle et intentionnelle, tendra à être, au contact de la machine industrielle, toujours plus disloquée, segmentée, divisée, standardisée, ramenée au quantitatif homogène, de telle sorte qu'elle semblera toujours plus devenir une temporalité psychotique, dépourvue de conservation et de projection conscientes.

- C'est lorsque la dissociation entre ces deux temporalités, l'une intime et profonde, mais toujours plus écrasée, l'autre superficielle et tronquée, mais toujours plus écrasante, via un projet productif et théorique déterminé, c'est donc lorsque cette dissociation s'affirme toujours plus comme souffrance, aliénation, mutilation de soi, extériorisation par rapport à soi, que la lutte sociale semble devenir toujours plus nécessaire, contre ces ordres socio-techniques. Mais alors, au niveau d'une théorie critique, il faudra aussi toujours plus préciser que le temps abstrait kantien, spatialisé et tronqué, se faisant passer pour une « intuition pure », relève d'une idéologie « épistémologique » de la domination, et qu'il s'agit de la réinstaller dans sa conceptualité contingente, historique et sociale propre. La « déconstruction » de ce temps kantien abstrait, néanmoins, ne se fera pas sur le seul terrain de la « théorie critique ». Puisqu'il s'est finalement matérialisé dans un projet productif déterminé, c'est aussi par le sabotage, par la destitution progressive de cet ordre productif, qu'un tel temps spatialisé, qui est une idéologie matériellement produite, sera effectivement déconstruit, puis aboli. Après cette abolition, les individus, au travers de synthèses sociales radicalement transformées, et de co-activités conscientes, délibérées, et incarnées, accéderont à nouveau à cette durée intime qui les rassemble pré-thématiquement (et qui les rattache aussi aux vivants non-humains, dans l'adaptation, au profit d'un dépassement de l'anthropocentrisme kantien, ou idéaliste-moderne en général). Ils deviendront, sans mutilation, des individus susceptibles, comme singularités, et comme collectifs singuliers, de faire surgir le nouveau comme nouveau, conformément à la temporalité immédiate qui est la leur. Notons qu'une telle liberté n'a encore jamais pu se manifester, dans l'histoire (ou préhistoire) humaine, dans la mesure où le projet productif social a toujours déjà supposé des spécialisations et séparations mutilantes. Mais le projet

productif moderne systématise et entérine, globalise toujours plus ces séparations et mutilations, ce pourquoi il est aussi le projet qui exclura le plus radicalement la possibilité d'une telle temporalité incarnée.

- Notons un fait qui a son importance : cette durée pure et intime qui se développe pré-thématiquement dans les co-actions du vivant, ne peut être associée elle-même à quelque « nature humaine » (ou « vivante ») éternelle et immuable. Sa teneur, toujours singulière et qualitative, ne se construit qu'au fil de la praxis subjective et pré-cogitative, elle est remodelée sans cesse, au fil des expériences vivantes. En tant que telle, cette durée pure qualitative n'est pas un cadre figé, mais un devenir. C'est aussi au fil des résistances face à l'exploitation que cette durée pure, en négatif, prend conscience d'elle-même, jusqu'à ce qu'elle devienne une exigence révolutionnaire de liberté.
- Le temps abstrait, spatialisé et homogène, qui se substitue à cette durée qualitative en devenir, devient donc un principe intellectuel, à partir duquel on tire analytiquement certaines propriétés fixes du mouvement physique. Mais comme il émerge sur la base d'une extorsion socialement et historiquement déterminée, de telles propositions « analytiques » comportent aussi une dimension a posteriori irréductible. En se faisant passer pour des jugements synthétiques a priori, de telles propositions s'arrogent l'intuitif du pragmatique, mais aussi sa dimension extensive, pour mieux écraser sa teneur qualitative.

Deuxième partie

Logique transcendantale

Introduction : Idée d'une logique transcendantale

I De la logique en général

Kant indique d'emblée que notre connaissance dériverait dans l'esprit de deux sources : la réceptivité des impressions, et la spontanéité des concepts.

On a pu voir que les formes a priori de cette réceptivité, déjà, et malgré les intentions de Kant, étaient construites conceptuellement, et s'enracinaient dans une genèse sociale. Ainsi, la première source de la connaissance que Kant isole est déjà pensée par lui avec le point de vue de la deuxième source (spontanéité des concepts), certes de façon inconsciente. L'espace et le temps abstraits kantien, pour être « attestés » en leur dimension intuitive, sont finalement médiatisés par les catégories « pures » de l'entendement (ils perdent donc en chemin leur caractère intuitif).

Kant suppose donc qu'il aurait d'abord, dans l'Esthétique transcendantale, déterminé la faculté par laquelle un objet nous serait donné, de façon réceptive et intuitive. Mais son « divers de l'intuition sensible », ici, pourtant, n'est pas purement et simplement « reçu », dans quelque « impression sensible », mais il est déjà conçu, en fonction des principes intellectuels déterminant l'homogénéité, la continuité abstraite, l'infinité, la vacuité, et le formalisme, de l'espace-temps. Ainsi, en un certain sens, l'Esthétique transcendantale appartient déjà à la logique transcendantale, même si Kant l'ignore : elle détermine une application possible des concepts de la logique à deux formes structurantes, l'espace et le temps, formes définissant certains principes intellectuels par lesquels sera structurée l'appréhension des phénomènes. En un certain sens, l'Esthétique serait le suprême degré de généralité (et de vacuité) de la Logique transcendantale, ou sa propédeutique nécessaire, pour ainsi dire.

Finalement, donc, Kant ne fait que penser analytiquement une seule source de la connaissance : la spontanéité des concepts. Et finalement, ainsi, il écrase cette sensibilité qu'il a prétendu définir en ses « structures ». Il supprime sa radicale singularité, en la ramenant à des déterminations intellectuelles. La sensibilité ici écrasée, sera bien la faculté pragmatique, sensori-motrice, qui se développe en même temps que le corps se meut, se transforme et transforme le monde. Parce que c'est simplement quelque « sensibilité » abstraite, hypostasiée, et intellectuellement déterminée, n'appartenant qu'à un sujet purement contemplatif, théorisant

(n'agissant pas dans le monde), que Kant thématise, c'est bien la capacité sensori-motrice des individus agissants qu'il étouffe ici.

On pourrait donc admettre avec Kant que la « connaissance » aurait deux sources, mais on devra définir différemment ces deux sources : l'une, sensori-motrice, renverrait à un savoir-faire, à une praxis, et cette « connaissance » serait pré-thématique, pré-cogitative, et se développerait en même temps que l'agir ; l'autre appartiendrait à un sujet contemplatif, en repos, qui reviendrait thématiquement, intellectuellement, sur le savoir-faire développé. Lorsque c'est un seul individu qui mobiliserait successivement ces deux sources complémentaires, cet individu serait intégré, incarné, non dépossédé. Mais si ce sont deux individus différents qui développent ces deux sources différentes, dans une division sociale du travail inégalitaire, alors ces deux individus auront des « connaissances » mutilées, tronquées, abstraites, confuses, de deux manières différentes (savoir-faire sans savoir théorique, ou savoir théorique sans savoir-faire). Systématiquement, d'ailleurs, ce sera l'individu qui mobilisera exclusivement la ressource « purement intellectuelle » qui dominera l'individu qui ne possède qu'un « savoir-faire » (toujours plus dépossédé), même si ce premier individu sera lui aussi réifié, en un certain sens (auto-réification consentie). Il se trouve que Kant mobilise exclusivement cette deuxième source « intellectuelle » du connaître, selon une division sociale du travail déterminée. Mais il prétend également définir la première source (sensibilité) de façon « adéquate » : ici pourtant, il se contente de définir cette « réceptivité » de façon intellectuelle, et il ne fait donc que préciser les dispositions de cette deuxième source du connaître, l'intellect. Kant identifie « deux sources », mais il n'analyse pourtant qu'une seule source (l'intellect), pour mieux ramener l'autre à celle-ci, et pour mieux, finalement, nier l'existence d'un « connaître » qui ne serait pas purement contemplatif (pour mieux déposséder, finalement, le savoir-faire sensori-moteur du pragmatique).

« Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles ». On devra dire que le contenu renvoie nécessairement au développement d'un savoir-faire qualitatif, à une praxis déterminée, à une mise en mouvement du corps. Et que l'intuition, de ce fait, ne peut pas ne pas être pragmatiquement conditionnée. Dès lors, ainsi comprise, cette proposition de Kant (mal comprise par lui) devient une manière de critiquer radicalement Kant : car le « contenu » qu'il confère aux pensées, c'est encore une pensée formelle, intellectuelle, vide et abstraite (il s'agit d'un pseudo-contenu) ; et car son « intuition » n'est elle-même qu'une modalité de l'intellect qui s'ignore. Ainsi, les pensées de la philosophie transcendantale sont vides, car elles vident chaque contenu de sa texture qualitative, pour le saisir ; et cette

philosophie transcendantale, qui participe à la dépossession du savoir-faire pragmatique, fait que, socialement, toute intuition pragmatique sera privée d'un savoir théorique conséquent, et tendra à devenir « aveugle », de ce fait.

La logique générale pure ne s'occuperait que des formes de la pensée. Elle ne contiendrait rien d'empirique. Mais la sensation à laquelle elle doit s'opposer, dans le système kantien, est aussi structurée par des formes pures a priori (espace et temps) en lesquelles ont déjà été injectés subrepticement des concepts de l'entendement. Si bien que les frontières entre l'empirique kantien et la forme logique, poreuses, créent un phénomène de confusion entre l'esthétique et la logique. C'est simplement en réaffirmant la dimension pragmatique de ce qui est empirique et senti que l'on pourrait sortir de cette confusion.

II De la logique transcendantale

La logique transcendantale, contrairement à la logique générale pure, a un rapport à l'objet : elle détermine la connaissance conceptuelle a priori par laquelle nous pensons des objets a priori. Elle détermine l'origine, l'étendue et la valeur objective de ces connaissances.

Il s'agit de bien comprendre ici que la logique transcendantale est la logique gestionnaire par excellence : comme elle ne demeure pas simplement auprès des formes logiques pures, mais s'intéresse aussi à l'application de ces formes au divers intuitif et sensible, elle devient, sur le terrain social, l'outil approprié pour assigner le labeur « non intellectuel », le structurer, l'encadrer.

Pour ce faire, une première médiation s'impose : l'expérience qui doit être structurée par les catégories a priori que pense la logique transcendantale est l'expérience d'un sujet passif et contemplatif (« intuition sensible » kantienne), laquelle sera toujours déjà pensée à travers

des principes intellectuels (spatio-temporalité abstraite et homogène). Cette expérience est donc d'abord celle de l'expérimentateur théorisant, et non déjà l'expérience pragmatique et historique des populations laborieuses. Mais en ménageant des relations déterminées entre la catégorie pure et cette expérience tronquée que fait le théorisant expérimentateur, c'est finalement cette première et primordiale disposition de l'expérience pragmatique et oeuvrante, agissante, qui pourra être « touchée », « conditionnée », « encadrée », « structurée ». Le théorisant dépossède le savoir-faire pragmatique en développant lui-même ses expériences contemplatives propres, et c'est sur cette base qu'il peut finalement affecter l'expérience pragmatique du faire-œuvre.

La logique transcendantale, du point de vue d'une critique sociale, est donc un syllogisme qui s'ignore, et dont le moyen terme sera une conception tronquée, mutilée, contemplative, de l'empirique :

- La catégorie a priori doit pouvoir s'appliquer à l'expérience pragmatique du labeur directement agissant (*prémisse inconsciente, non thématisée*).
- Pour garantir cette application, elle pense d'abord l'application de ses catégories à l'expérience passive et tronquée de l'expérimentateur théorisant, contemplatif (*projet ici assumé par la logique transcendantale*).
- Dans la mesure où cette expérience de l'expérimentateur, comme geste de dépossession de l'expérience du faire-œuvre, devient soumise aux catégories a priori de l'entendement, elle finit par homogénéiser, comme moyen terme, la relation entre ces catégories a priori et l'expérience pragmatique que de telles catégories doivent structurer, encadrer (*projet social, historique et économique réel, de la logique transcendantale, que cette dernière n'assume pas, puisqu'elle prétend servir « le savoir pour le savoir » ; mais c'est dans la mesure où elle affiche un tel désintéressement, idéologiquement, que sa fonction de contrôle et de gestion matérielle, précisément, sera encore plus efficace*).

III De la division de la logique générale en analytique et dialectique

La logique, comme analytique, définit l'accord formel de l'entendement avec lui-même.

Lorsque cette logique prétend pouvoir dépasser ce simple accord a priori (non-contradictoire), et tente d'étendre sa propre connaissance, en déterminant l'objet, sur un terrain qui est pourtant d'abord analytique et formel, elle devient dialectique : en tant que telle, la dialectique est une logique des apparences, et sort du terrain de la vérité formelle et a priori, contrairement à la logique analytique.

Cela dit, on pourrait utiliser cette limitation épistémologique kantienne contre Kant lui-même.

En un certain sens, si l'esthétique transcendantale est bien incluse dans la logique, comme on l'a dit (car les principes spatio-temporels sont construits intellectuellement), et si elle est une façon de substituer à l'expérience complète et pragmatique, intégrée, des sujets oeuvrants, une expérience tronquée, contemplative, du sujet théorisant, alors on peut dire que l'esthétique transcendantale est une tentative, que fait le logicien, de pénétrer un territoire qui doit pourtant échapper à la logique. L'esthétique transcendantale est la prétention « logique » (qui s'ignore comme logique) d'avoir accédé à une connaissance extensive (appelée abusivement « intuition », alors qu'elle n'est que conceptualité construite), et elle est donc, en un certain sens, une manière pour la logique analytique de développer une dialectique fallacieuse, illusoire.

Kant trahit d'entrée de jeu (avec l'esthétique transcendantale) ses propres principes épistémologiques : il fait d'entrée de jeu de la dialectique (logique des apparences), précisément en faisant passer ses formes logiques analytiques (homogénéité, abstraction, continuité, mesurabilité de l'espace-temps) pour des « intuitions » immédiates et a priori. Il prétend pouvoir sortir des formes logiques analytiquement déterminées (à partir de principes intellectuels déterminés), et donc closes sur elles-mêmes a priori, pour accéder à quelque « intuition » radicalement hétérogène, et ainsi à quelque connaissance d'objets extérieurs à ces formes logiques : cette transformation illégitime de l'analytique en dialectique (l'expérience contemplative tronquée de l'expérimentateur théorisant jouant ici le rôle de moyen terme dans le syllogisme) est précisément interdite par Kant dès les premières lignes de sa Logique transcendantale, alors même qu'il l'a effectuée d'emblée, dans son Esthétique transcendantale.

IV De la division de la logique transcendantale en analytique et dialectique transcendantale

La logique transcendantale analytique serait la seule logique transcendantale pertinente : elle définirait l'accord formel des catégories a priori de l'entendement, telles qu'elles s'appliquent exclusivement aux objets de l'expérience.

La logique transcendantale dialectique, en revanche, voudrait étendre, illégitimement, l'application des catégories de l'entendement, à tous les objets en général, à l'inconditionné, ou à la chose en soi, alors que de telles « réalités », ne se rencontrent nulle part dans l'expérience.

Mais qu'en est-il ? Le divers de l'intuition sensible kantien, qui définirait la réalité « perçue » ou « reçue » dans l'expérience, est déjà en lui-même une connaissance intellectuelle qui a outrepassé son pouvoir : en effet, l'espace-temps qui le structure a priori ne peut être une intuition immédiate, mais il renvoie à une conceptualité construite, et d'ailleurs socialement et historiquement déterminée. Ainsi, la logique transcendantale analytique de Kant tente de penser l'application des catégories à une expérience déjà tronquée. Dans la mesure où son projet inconscient est la gestion et l'encadrement d'une autre expérience, pragmatique et agissante, et dans la mesure où cette logique transcendantale analytique, par définition contemplative, ne peut accéder proprement, sans la trahir ou la dénaturer, à une telle expérience primordiale, on devra dire que même cette analytique transcendantale est déjà une façon pour le théorique de s'introduire mensongèrement et violemment dans la vie pratique déterminée des individus agissants.

En un certain sens, l'expérience pragmatique et primordiale que le théorique voudrait « structurer », est un « en soi » pour ce théorique, ou un inconditionné, auquel il ne peut accéder. Mais en projetant précisément de le structurer (quoique certes, sans vraiment l'assumer), il viole ses propres principes « transcendants », et devient une logique dialectique, et ce bien malgré lui.

L'accès à « l'objet » de l'expérience, cette logique transcendantale le détermine de façon superficielle et tronquée : l'expérience en effet a déjà été formalisée, abstractifiée, dépouillée de toute concrétude vécue (espace et temps abstraits), et ce n'est donc jamais qu'une expérience théoriquement définie (statique, dépourvue de mouvement) que les catégories théoriques, dans

un système clos et tautologique, seront censées organiser (séparation, liaison, rassemblement, du « divers » *abstrait* de cette expérience abstraitement définie, etc.). Mais c'est lorsqu'on dévoile le projet gestionnaire inconscient, socialement et historiquement déterminé, de cette logique transcendantale « analytique », qu'on découvre qu'elle est en fait un savoir illégitime, qui prétend pouvoir s'étendre sur un terrain qui l'exclut d'emblée : parce que cette expérience tronquée, théoriquement déterminée (« intuition sensible » kantienne) est le moyen terme qui doit relier la catégorie intellectuelle et l'expérience pragmatique du faire-œuvre, et parce que cette expérience pragmatique directe (jamais thématifiée par Kant, pour des raisons idéologiques évidentes) échappe toujours déjà au sujet « transcendantal » passif et contemplatif, alors une telle opération syllogistique (qui s'ignore) est bien une opération dialectique, non rigoureuse, non justifiable.

Parce que l'esthétique transcendantale appartient déjà à la logique analytique, quoique sans le savoir elle-même (elle est, inconsciemment, une analytique qui devient mensongèrement dialectique), soulignant une dimension de dépossession du pragmatique par le théorique, et parce que le projet kantien d'une logique transcendantale est de part en part marqué par cette dépossession, et par cette dialectique fallacieuse, on devra dire que tout le projet d'une critique de la raison pure (esthétique et logique), selon les critères mêmes de Kant, est une dialectique transcendantale qui s'ignore, et développe donc, intégralement, une logique de l'apparence, une « jonglerie » métaphysique. Néanmoins, ce qui différencie cette jonglerie « critique » des jongleries antérieures, « dogmatiques », c'est que son illusion (selon laquelle le théorique pourrait désigner un savoir pragmatique qui lui échappe), a des effets réels et concrets dans le monde social : le « critique » kantien développe une idéologie, une inversion, une illusion, qui se réalisent finalement matériellement, dans un projet fonctionnel de gestion sociale qui semblera réaliser des formes théoriques pures. A ce titre, Sohn-Rethel dira que certaines « abstractions idéelles » peuvent être conditionnées par des « abstractions réelles » (médiations idéales de la marchandise, du travail abstrait, de l'argent, de la valeur, qui tendent à affecter la matérialité des affaires humaines). C'est ainsi que de telles abstractions idéelles pourraient ensuite se réaliser matériellement, socialement, dans le monde, de façon médiatisée. C'est finalement cette dimension de « réalité » des abstractions idéologiques qui semblera leur conférer leur « consistance », leur « teneur », et donc leur « légitimité », et qui rendra d'autant plus difficile leur démystification et déconstruction.

Du fétichisme de la marchandise, rapport de domination impersonnelle propre à la modernité, on peut dire qu'il est une représentation inversée qui n'est pas qu'une pure illusion

de la conscience, mais qui affecte aussi directement, réellement, les rapports sociaux. La jonglerie « critique » kantienne sera donc certes une idéologie, mais qui désormais, comme principe de gestion formel, ne se contente pas d'inverser les rapports dans la seule conscience, mais affecte également, via certaines médiations, la matérialité des affaires humaines. Dans ces conditions, sa « déconstruction », d'ailleurs, ne se fait pas sur le seul terrain « théorique », mais implique aussi une praxis révolutionnaire transformant réellement le monde (autrement dit, sa critique simplement théorique est certes nécessaire, mais aussi structurellement insuffisante).

Logique transcendantale

Première division : Analytique transcendantale

L'analytique de l'entendement pur selon Kant devrait éviter soigneusement d'exposer des concepts mêlés à des éléments empiriques, sensibles, ou dérivés.

Mais contre ces prétentions, on peut rappeler trois choses :

- L'a prioricité de ces concepts est empiriquement, soit historiquement, socialement conditionnée, même si elle peut rester indépendante de l'expérience quotidienne de l'adulte sain moderne déjà « formé ».
- La sensibilité dont parle Kant est déjà structurée par les concepts de l'entendement pur. L'espace et le temps, quoique malgré Kant, sont en effet des concepts forgés via les formes « pures » intellectuelles de l'entendement. Ainsi, une telle sensibilité tronquée, ou abstraite, pénètre à son tour elle-même, toujours déjà, les catégories pures de l'entendement : ces catégories sont une façon (inconsciente) d'extraire du temps et de l'espace abstraits leurs conditions conceptuelles, intellectuelles de possibilité. L'analytique transcendantale devient de ce fait une dialectique transcendantale qui s'ignore (dans la mesure où elle ne fait que développer les principes de l'esthétique transcendantale, laquelle est déjà une logique transcendantale qui s'ignore, illégitime et dépossédante).
- Les concepts de l'entendement pur ne peuvent être « élémentaires ». Parce qu'ils dérivent d'expériences historiques et sociales déterminées, ils sont toujours déjà dérivés d'une extorsion et d'une dépossession sociales déterminées. De ce fait, leur nombre et leur disposition ne s'impose pas par eux-mêmes, « nécessairement », ni ne dérivent de

quelque « nature » de « l'esprit humain », mais possèdent une dimension factuelle, et donc arbitraire, irréductible, qui renvoie à la dimension factuelle et arbitraire de la manière dont se sont constitués socialement, sur la base d'une expropriation existentielle, les savoirs dits « purs » ou « formels ».

Analytique des concepts

Chapitre premier

Du fil conducteur qui sert à découvrir tous les concepts purs de l'entendement

Les catégories de l'entendement, au fil de l'expérience du sujet connaissant (expérience ici conçue abstraitement, tronquée), seraient mobilisées successivement, sans ordre préétabli ni sans fil directeur explicite, si l'on s'en tient à cette seule expérience. Les objets sensibles intuitionnés exciteraient le sujet réceptif, et mobiliseraient la spontanéité de son intellect, mais cela se ferait au gré de l'empirique arbitraire. Toutefois, il devrait être possible, pense Kant, pour le philosophe transcendantal, de rassembler tous les concepts purs et élémentaires de cet entendement pur, pour en dresser la liste exhaustive, exacte et ordonnée. Pour ce faire, le philosophe transcendantal aurait besoin d'un fil directeur, ou d'un principe, à partir duquel il enchaînerait tous ces concepts. Leur nombre devrait être fini et exact, non arbitraire, et leur agencement devrait être déterminé, en tant qu'ils dériveraient nécessairement d'un tel principe, lui-même nécessaire.

Mais qu'en est-il ? A priori, il ne devrait pas être possible de dissocier aussi strictement l'exercice de l'intellect (dans l'expérience sensori-motrice) de ses « catégories » « propres » et « élémentaires ». Le fait d'extraire ces catégories de l'expérience de leur application au donné matériel (qu'il s'agit d'abord de transformer) est un geste qui ne va pas de soi, et qui s'impose comme geste autoritaire. Ici, la facticité en devenir des subjectivités agissantes, usant de leurs capacités pragmatiques et cognitives dans un processus intégré, serait saisie en un seul bloc, abstraitement, comme si ce devenir pouvait devenir un ensemble constitué où tout « serait donné » d'un seul coup. Sur la base d'une telle fixation totalisante, on prétend pouvoir isoler des structures générales et abstraites, devenues « facultés », ou « capacités, qui finiraient par posséder leur autonomie propre. C'est une conception tronquée et abstraite de quelque

« expérience » purement contemplative, comme moyen terme, défini par le philosophe transcendantal, qui aura permis une telle fixation totalisante.

Ici, on prétend ramener à une « nature » figée un processus de dépossession en devenir (processus qui s'origine dès le surgissement d'une division des tâches sociales, pour s'épanouir pleinement dans la modernité capitaliste). En effet, le fait de dénombrer un certain nombre déterminé et exact, ordonné, de catégories « pures » de l'entendement, renvoie à une nécessité fonctionnelle très précise : on tentera ici de définir les formes rationnelles mobilisées par la praxis des sujets agissants, qui seront les plus exploitables pour les travailleurs intellectuels soucieux d'encadrer cette praxis, afin de ramener cette praxis fluctuante et en devenir à une disposition prévisible et contrôlable.

Quantité, qualité, relation et modalité, sont des ensembles qui ne dérivent pas de quelque « nature » « pure » de « l'esprit humain », mais ils sont des manières de ramener la praxis en devenir des subjectivités agissantes à un « bloc » homogène et uniforme, structuré, prévisible et manipulable dès lors, et ainsi ils ne renvoient jamais qu'au geste du gestionnaire calculant visant une « homéostasie » productive et sociale déterminée.

En un certain sens, quantité, qualité, relation et modalité s'imposent effectivement comme outils de gestion très opérants, et relativement exhaustifs, pour encadrer la praxis : la quantification rend possible la mesure de la production sociale dans le temps et dans l'espace, et la régulation des échanges de marchandises. La qualification, quantitativement déterminée, rend possible la mesurabilité de ce qu'il y a d'incommensurable dans l'expérience singulière individuelle, et remplit des exigences sociales analogues. La relation permet de ramener les processus naturels et humains à des ordres prévisibles et contrôlables. La modalité organise ces calculs et contrôles autour d'un principe de réalité structuré et articulé. Si la mesure, le calcul, le contrôle, et la réalisation de ces formes abstraites, définissent bien exhaustivement le projet d'encadrement fonctionnel productiviste et marchand, alors les quatre grands ensembles sous lesquels Kant rassemble ses douze catégories auront bien une sorte d'exhaustivité, au moins relative.

Néanmoins, cette exhaustivité n'a rien d'éternel, d'immuable, de nécessaire, ou d'éternel. Elle n'est jamais qu'une exigence fonctionnelle qui surgit à un moment historique donné, moment contingent et arbitraire, mais aussi dépassable, en fait comme en droit. Celui qui prétend qu'elle découle d'un principe de « l'esprit humain » « en

général » occulte cette genèse sociale contingente, et il n'est finalement qu'un idéologue qui naturalise des catégories historiquement déterminées pour mieux les imposer autoritairement.

Ainsi, le « fil directeur » que Kant s'apprête à déterminer, pour définir exhaustivement les « catégories » de quelque « entendement humain » « en général », parce qu'il repose sur l'occultation de cette dimension d'extorsion existentielle opérée par le théorique, parce qu'il se base sur la fixation d'un résultat final en gommant le processus social qui l'engendre, sera bien un concept idéologiquement déterminé, mutilé et abstrait, confus et obnubilant.

Première section : De l'usage logique de l'entendement en général

L'entendement, comme pouvoir des concepts, est le pouvoir de juger. En effet, tout concept est le prédicat d'un jugement possible, permettant la connaissance médiatisée d'un objet. « Le métal est un corps » est par exemple un jugement par lequel le concept de métal est ramené à celui, plus général, de corps, et par lequel il est donc connu d'une manière déterminée.

En tant que tel, l'entendement est le pouvoir de la fonction : il range le divers sous une unité qui rassemble. Il synthétise le divers de l'intuition sensible.

Comme fonction, l'entendement spécialisé saisit en un seul bloc des milliards d'expériences humaines pragmatiques et motrices. Pour opérer ce geste, il reste indifférent à plusieurs déterminations propres à ces expériences : leur dimension qualitative et singulière irréductible à la mesure ; leur dimension temporelle, processuelle, en devenir, proprement dynamique ; leur dimension imprévisible, soit leur capacité à faire surgir l'hétérogène pur, le nouveau comme nouveau. La pure forme ou fonction qui synthétise le divers de l'expérience sensible finit par plaquer sur les expériences humaines sensori-motrices une structure abstraite et idéale, homogène, par laquelle elles ne font que reproduire, apparemment, selon le point de vue gestionnaire, toujours déjà, la même matrice anticipée. Ces formes en retour, via leur application, rendent effectivement prévisibles les phénomènes pragmatiques qu'elles doivent encadrer, et rendent toujours plus apparemment « réelle » la vision du monde unidimensionnelle qu'elles apportent avec elles. Ce mécanisme rétroactif définit le paradigme cybernétique dans lequel finissent par s'insérer les tâches divisées et fonctionnelles de la reproduction sociale.

Le jugement n'est pourtant pas « fonction » formelle et séparée de façon immuable et éternelle. Comme désignation, et comme compréhension d'un mot par un autre, il est indissociable des gestes de la monstration, et de l'association pragmatique des êtres et des choses, qui sont des gestes des corps transformant le monde. Par le fait, et par les co-actions humaines et vivantes en vue de l'adaptation, s'imposent des liaisons et séparations des êtres et des choses. Le mot, ou concept, résultat d'une première forme de mise en relation sociale, doit contenir en lui de telles liaisons et séparations, qui visent donc la régulation pragmatique de l'organisation humaine. Par la pratique de transformation du monde, et au fil des développements techniques humains, de telles liaisons et séparations évoluent, certaines sont finalement considérées comme « non viables », si bien que nulle « fonction » définitive et figée,

ici, n'opère a priori. Mais lorsque la gestion sociale finit par s'appuyer sur des pures formes intellectuelles, censées encadrer la productivité sociale, la vocation, d'abord liée à la pratique, de liaison et de séparation relative à la dimension judicative du langage, doit tenter de se fixer, et de trouver un ordre stable dont les « règles » seraient déterminées « a priori ». Le théoricien transcendantal qui s'engage dans cette entreprise bloque ici un processus en devenir, fixe une grande multiplicité d'usages, les synthétise de telle sorte qu'ils trouveront leur formulation la plus « viable », mais aussi la plus *apparemment* durable. Il ne fait ici que radicaliser un processus plus ancien de division de la tête et des bras. Mais la modernité dont il est le plus éminent représentant le conditionne aussi de telle sorte qu'il confèrera une structure définitive et achevée à une telle division. Ici, la dimension en devenir, précaire et contingente, des désignations judicatives et verbales, devra s'auto-abolir, pour définir une immuabilité qui permettra une structuration des expériences productives apparemment plus « contrôlable », et unidimensionnelle

Deuxième section :

§9 De la fonction logique de l'entendement dans les jugements

Il s'agirait ici de faire abstraction de tout le contenu d'un jugement, et de n'en retenir que la « pure forme » dans l'entendement.

En réalité, historiquement parlant, le travailleur intellectuel spécialisé doit fixer les fonctionnalités des concepts mobilisés dans le vécu, pour homogénéiser et encadrer, structurer, un tel vécu sensori-moteur. Il radicalise ici un processus d'extorsion et d'encadrement plus ancien, mais la systématité inédite de la démarche, la prétention à l'exhaustivité et à la totalisation, soulignent un projet de gestion plus strict et plus rigoureux.

Les formes des jugements sont regroupées en quatre ensembles :

Quantité :

Universels

Particuliers

Singuliers

Qualité :

Affirmatifs

Négatifs

Indéfinis

Relation :

Catégoriques

Hypothétiques

Disjonctifs

Modalité :

Problématiques

Assertoriques

Apodictiques

Ce qui frappe d'emblée, dans cette table des jugements, est certainement le dualisme logique présupposé. La « nature de l'esprit humain » serait « en elle-même » dualiste, avec Kant. Pour l'instant, intéressons-nous à ce dualisme logique à l'ère moderne.

Le dualisme est une nécessité fonctionnelle dans la gestion de l'existant social, à l'ère moderne. Les déterminations modernes qui vont être considérées ici ne s'étaient pas pleinement développées lorsque Kant écrivit sa *Critique de la raison pure*, mais elles étaient néanmoins en germe dans les conditions juridiques et sociales nouvelles qui avaient surgi en Europe dès les XVIème-XVIIème siècles (propriété privée, synthèses sociales toujours plus « économiques »

et « marchandes »). Il faut voir le dualisme de Kant, érigé en disposition « transcendante », comme théorisation programmatique, annonçant les clivages et abstractions toujours plus réelles et destructrices de la modernité en devenir.

1. Le « masculin » doit être différencié du « féminin » : dans la division sociale des tâches, le masculin est assigné à la sphère publique de la valeur ; comme gestionnaire, ou comme individu exploité, l'homme masculin moderne participe à l'automouvement de la valeur, et à son augmentation indéfinie dans la circulation inversée (A-M-A'). Mais pour que cet individu masculin, comme exploité, reste une ressource viable, encore faut-il que sa force de travail soit reproduite de façon efficiente dans la sphère du foyer privé. La personne assignée au « féminin » devra assurer, de façon toujours plus systématique et fonctionnelle, dans la sphère privée, cette reproduction de la force de travail masculine, en réalisant le labeur domestique. Le patriarcat ne surgit pas à l'ère moderne. Dans la maisonnée antique grecque, par exemple, déjà, le maître masculin est censé gouverner les enfants, les esclaves, et surtout « sa » femme. La gestion patriarcale et autoritaire du foyer privé sera la condition de la citoyenneté du maître masculin, dit « libre » : c'est parce qu'il a pu se « libérer » des contraintes liées à la survie biologique, en assignant le « féminin » aux tâches domestiques, et en le soumettant autoritairement, dans le foyer privé, que le maître devient citoyen (par exemple dans la Cité « démocratique » athénienne), et qu'il peut se présenter comme individu « libre » sur la place publique, pour assurer sa fonction politique « libre », en prononçant des paroles « mémorables », et en produisant des actes initiant des processus « nouveaux ». Ainsi, la division sociale du « masculin » et du « féminin » est une exigence plus ancienne que celle qui surgit à l'ère moderne. Néanmoins, une telle division doit se faire plus systématique et plus stricte, à l'ère moderne capitaliste, pour des raisons évidentes : parce que c'est désormais quelque « économie » unidimensionnelle et séparée qui produit les synthèses du social, et parce que c'est la valeur économique, quantitativement déterminée, qui tend à concentrer toutes les attentions, la dimension gestionnaire et fonctionnelle des divisions sociales induites par elle doit gagner en rigueur et en rationalité. Ce ne sont plus des synthèses théocratiques, tendanciellement qualitatives (car ayant leur siège, en l'individu, dans la sensibilité d'une « foi » ou d'une superstition craintive), qui régissent désormais la division sexuelle des tâches, mais c'est désormais un critère quantitativement déterminé qui oriente cette division. La reproduction de la force de travail masculine devient un enjeu social mesurable,

comptabilisé, si bien que la division sexuelle des tâches devant permettre cette reproduction doit elle-même être ramenée en amont à des déterminités rationnelles et logiques plus strictes. Ce n'est plus la mythologisation du « féminin » qui primera (Pénates, etc.), mais son encadrement autoritaire logiquement et rationnellement structuré. De même, l'assignation du « féminin » à la gestation de la vie et à l'entretien domestique de la vie biologique des enfants, doit être soumise à des déterminations rationnelles plus strictes, liées à la gestion démographique des populations, qui devient un enjeu économique-formel décisif et comptabilisé. Dans ce contexte, le dualisme logique doit trouver une forme exhaustive, et qu'il jugera exacte et « définitive ». La différenciation des genres tente de s'appuyer, idéologiquement, du point de vue du gestionnaire patriarcal théorisant, sur quelque « nature logique » de « l'humain en tant qu'humain ». Quelque binarité « en soi » de « l'ordre logique des choses » (ou de « l'entendement pur ») devra pouvoir assigner a priori les individus au « masculin » ou au « féminin », et à leurs tâches respectives, en vue d'une gestion rationnelle et quantitativement déterminée de l'existant social. Dans le même ordre d'idées, le « féminin » devra être assigné à l'intuitif, à la sensibilité pré-rationnelle, à l'imagination, et doit donc se contenter d'assurer des tâches pragmatiques subalternes, là où le « masculin » sera celui qui dispose de la rationalité formelle, de l'abstraction conceptuelle, soit celui qui serait apte à gérer formellement le labeur pragmatique (et supposé « errant », « aveugle »), des personnes assignées au « féminin ». Comme vecteur de l'augmentation de la valeur, le travail masculin exploité (ou encore : le travail gestionnaire masculin), est également la possibilité du développement rationnel économique, là où le « féminin », qui devrait se contenter de reproduire la force masculine dans le foyer privé, est renvoyé hors-rationalité. Les romantiques du XIX^{ème} siècle qui voudront réaffirmer, qualitativement, quelque mythologisation « archaïque » du « féminin » (« éternel féminin »), ne proposeront jamais qu'une réaction, elle-même patriarcale, à ces nouvelles injonctions modernes patriarcales fonctionnelles, rationnelles, logiques, « sans âme » et « sans qualité ». Mais finalement, parce qu'ils se contentent encore d'assigner le « féminin » à l'intuitif et à l'imaginaire, ils s'insèrent parfaitement dans la dynamique masculiniste de la société marchande, et servent même ses intérêts les plus profonds, en couvrant d'un vernis affectif et qualitatif le patriarcat sauvage et unidimensionnel émergent, pour précisément le rendre plus acceptable et plus « vivant ». Quoi qu'il en soit, à la lumière de ces remarques, une certaine formule kantienne résonnera différemment : « *Des pensées sans matière sont vides ;*

des intuitions sans concepts sont aveugles. » Selon la perspective dualiste et universelle-abstraite de l'idéologue patriarcal « transcendantal », on pourrait traduire cette proposition ainsi : « *le masculin producteur de valeur, sans labeur domestique féminin, est dépourvu de sa force productrice vivante ; le labeur domestique féminin, sans gestion masculine patriarcale, est errant et sans orientation* ». Notons que ce patriarcat structurel, et barbarisé, lié à un dualisme logique déterminé, sera aussi tendanciellement homophobe : pour des raisons fonctionnelles, il différenciera les sexualités dites « productives » des sexualités « non productives », et exclura, voire discriminera les secondes.

2. Le travailleur intellectuel doit être différencié du travailleur « non-intellectuel », dans la division sociale du travail. Ce qui suppose un dualisme strict. Le processus de valorisation, parce qu'il est aussi un processus de gestion rationnelle et séparé, suppose l'autonomisation d'une sphère théorique qui régule et encadre le travail productif. La division du travail productif et du travail intellectuel développe une systématité nouvelle, ainsi, à l'ère moderne. Parce que l'extorsion d'une survaleur devient la finalité de la production sociale, en vue de l'augmentation indéfinie, et comptabilisée, de la valeur, la possibilité de s'approprier la force de travail (détention d'un capital), s'autonomise toujours plus comme sphère, non seulement de la domination brutale, mais aussi de l'encadrement et de la gestion, si bien que la vocation du capital sera de soumettre toujours plus réellement, les dispositions et actualisations du travail productif. Le gestionnaire théorisant devra, dans ce contexte, soustraire une « plus-value existentielle » au travail productif jugé « non-intellectuel » : il extrait d'un savoir-faire pragmatique certaines formes pures « théoriques » et dites « a priori », pour mieux les soumettre en retour, de façon rétroactive (ce qui a été soustrait devient un outil de domination soumettant la sphère ayant subi cette soustraction). On découvre alors que, pour des raisons fonctionnelles, le travail productif « non-intellectuel », tout comme le « féminin » assigné au labeur domestique et à la gestation de la vie, sera lui-même associé à l'intuitif pré-rationnel, au sensible errant qu'il s'agirait d'encadrer. Néanmoins, si ce travail productif est masculin, il participe à la rationalité économique de la valeur, et ne sera donc pas exclu aussi radicalement de la rationalité que ce « féminin » dominé. Par ce lien de participation à la sphère de la valorisation économique-rationnelle, le travailleur productif masculin reçoit de façon au moins médiatisée les qualités de la rationalité structurante, qualités qu'il pourra mobiliser pour soumettre « sa » femme dans le foyer privé. Malgré cette nuance de taille, on pourra

donner une autre traduction, originale, de cette formule kantienne : « *Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles* ». Telle serait cette traduction : « *Un travail intellectuel gestionnaire sans force de travail exploitable est stérile, non producteur de valeur ; des travailleurs exploitables ou productifs sans gestion rationnelle de la production sont errants ou dépourvus d'orientation* ».

3. Le colonisateur occidental doit se distinguer strictement, via un dualisme logique strict, qui tend à se réaliser matériellement, des individus colonisés non-occidentaux. Ces derniers seront ramenés à l'état de « ressources » ou de « matières premières », et ainsi devront être bien différenciés des colonisateurs, s'arrogeant toute l'humanité et toute dignité « personnelle » possible. Plus encore que le travailleur productif « national » (auquel on reconnaît encore quelque peu sa « dignité » de « personne humaine », puisqu'on lui ferait encore signer un « contrat », comme « travailleur libre »), l'esclave colonisé est ramené à la pure force vitale non-rationnelle, errante et sans orientation, simplement sensible ou affective. On tentera à nouveau une traduction de cette formule : « *Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles* ». Cela pourrait signifier ceci : « *Un colonisateur accumulant des abstractions réelles, sans esclaves et sans colonisés, est impuissant ; des esclaves colonisés sans civilisateurs rationnels sont errants, sans orientation* ».
4. L'humain doit se différencier de la « nature » non-humaine, dans ce projet productiviste. Pour s'accumuler, pour augmenter indéfiniment dans la circulation du capital, la valeur a besoin d'avoir comme support phénoménal des valeurs d'usage. Car une marchandise n'ayant pas de valeur d'usage, pas d'utilité socialement reconnue, ne saurait s'échanger, ni donc être dotée de « valeur ». Or, une valeur d'usage est indissociable de la matérialité concrète d'un produit : elle suppose des éléments physiques concrets qui la constituent, et n'a pas l'abstraction de la simple « valeur ». Dans ce procès, puisque l'autovalorisation de la valeur est indéfinie, il s'agira de s'accaparer toujours plus de secteurs de l'existant physique, susceptibles de se transformer en valeurs d'usage. Ce projet d'accaparement suppose qu'on distingue préalablement, et strictement, ce qui est « utilisable » comme « chose », et ce qui est une « personne » « humaine », dont la dignité empêche qu'on l'instrumentalise purement et simplement. La matière première, l'instrument, producteurs de valeurs d'usage, définissent les « choses » utilisables. Leur accumulation physique, qui est un mal nécessaire pour accumuler de la valeur, renvoie à un projet de domination par lequel l'humain devra se rendre « maître et possesseur » de quelque « nature » purement « extérieure » susceptible de renfermer les ressources

par lesquels ces purs « facteurs objectifs de production » se constitueront. Une telle nature « non-humaine » renverra à la nature « physique » ou « inerte », mais aussi aux ordres végétaux et animaux, devenus pures matières premières, ou pures ressources exploitables. Mais on notera aussi un fait qui a son importance : dans la mesure où le « féminin », le travail exploitable, l'individu esclavagisé ou colonisé, sont eux-mêmes quelque peu réduits à l'état de ressources exploitables, à des degrés divers, et dans la mesure où on les ramène ainsi de ce fait à une pure « énergie » mécanique et errante à structurer, ils se voient eux aussi, tendanciellement, expulsés hors humanité. Ils sont donc, selon le paradigme dualiste moderne, en un certain sens, « animalisés », voire ramenés à une pure dépense d'énergie physique sans intérieur qu'il s'agirait simplement de disposer « rationnellement ». *« Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles »*, dit Kant. On pourrait traduire : *« Des gestionnaires patriarcaux, théorisants, et colonisateurs, s'arrogeant toute l'humanité possible, sans nature non-humaine à exploiter, sont impuissants ; la nature non-humaine, sans ces gestionnaires, est errante et sans but »*.

5. C'est également la distinction stricte, supposant un dualisme logique strict, entre sain et non-sain, valide et non-valide, rationnel et irrationnel, qu'il s'agit de poser avec rigueur, au profit du projet productiviste moderne. La rationalité abstraite et gestionnaire de la valorisation de la valeur suppose plusieurs choses : le gestionnaire doit disposer cette rationalité de façon systématique et déterminée, en fonction de critères invariables et précis, pour garantir une comptabilisation et une mesure régulées ; les individus qu'il soumet (labeur féminin, travail exploitable, esclaves) sont censés ne pas disposer par eux-mêmes de cette rationalité gestionnaire (ce qui fondera la domination), mais ils auraient néanmoins l'aptitude à se soumettre formellement, puis réellement, à cette rationalité. Parce que cette rationalité « pure » repose sur l'extorsion d'une dimension pragmatique, son application rétroactive dans le champ productif doit pouvoir s'opérer efficacement : de fait, les dispositions prescrites peuvent toujours déjà être des dispositions qui seraient d'abord spontanées. Mais l'incapacité à se soumettre à cette rationalité gestionnaire, à participer à son développement, pour les individus soumis, sera aussi ce qui menace l'ordre gestionnaire. Cette incapacité peut d'ailleurs être refus de la domination, dans la lutte émancipatrice. Par une telle incapacité, les individus exploitables ou utilisables, ne sont plus « viables », et menacent le développement indéfini de la valeur. On les assigne alors à l'invalidité stricte. Il s'agira de penser un « soin » très ambivalent, par lequel cette invalidité (qu'on espère temporaire) sera

dépassée, et par lequel l'individu utilisable sera à nouveau « viable ». C'est ainsi que les femmes ne supportant pas la domination patriarcale dans le foyer privé seront définies bien vite comme « hystériques », puis soignées de façon « appropriée », puis réintégrées dans la société patriarcale. Les individus ne supportant pas la folie destructive d'une rationalité calculatrice et asociale, et qui réagiront, comme êtres sensibles, en développant des souffrances psychiques déterminées (délires, dépressions, névroses), devront être « soignés » en conséquence par l'ordre gestionnaire, pour être à nouveau aptes à supporter sans broncher la dimension sadique et morbide de cette rationalité structurant le social. Les individus qui voudront cesser d'œuvrer ou de travailler dans une société qui les réifie, et qui développeront des résistances dans la lutte, seront « soignés » de façon plus brutale, peut-être, via une répression policière et militaire ciblée, répression « soigneuse » qui sera censée leur faire comprendre que le refus de la folie destructive marchande serait une attitude « irréaliste », dans un monde où la seule réalité « légitime » serait celle de l'exploitation et de l'autodestruction. « *Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles* ». On proposera une nouvelle traduction : « *Une rationalité instrumentale et marchande sans individus irrationnels et invalides à réencadrer est sans vocation ; des individus invalides et irrationnels sans « soin » rationnel et autoritaire sont errants et sans but* ».

Ainsi, pour se développer, la modernité capitaliste a besoin de systématiser plusieurs dualismes. Ces dualismes logiques, exprimant idéologiquement une réalité matérielle et sociale toujours plus clivante et clivée, consolident rétroactivement, comme outils de la gestion, cette série de dominations sociales structurelles. Le « féminin » et la « masculin », le « théorique » et le « pragmatique », le « civilisé » et le « non-civilisé », « l'humain » et le « non-humain », le « valide » et le « non-valide », doivent être strictement et rigidement opposés, au profit d'une division sociale des tâches déterminée, et indispensable au procès de valorisation économique. On notera que tous les individus pseudo-critiques qui voudraient prendre « la défense » des individus dominés ou exploités par cet ordre, mais en se réappropriant positivement, de façon identitaire et essentialiste, son dualisme logique, pour simplement l'inverser, ne sortiront pas de ce paradigme, et s'inscriront finalement dans la logique destructive et autodestructive structurelle de la modernité. Qui voudrait défendre, protéger, « le » « féminin » comme « féminin », pour que perdure ce « féminin » en tant que tel, « le » « prolétaire » comme « prolétaire », pour que perdure ce « prolétaire » en tant

que tel, « le » « colonisé » comme « colonisé », pour que perdure ce « colonisé » en tant que tel, le « non-humain » comme « non-humain », pour que perdure ce « non-humain » en tant que tel, ou « l' » « invalide » comme « invalide », pour que perdure cet « invalide » en tant que tel, ne fera que défendre et protéger la perpétuation de l'ordre dualiste moderne, et ne supprimera donc pas les dominations modernes structurelles, mais se contentera de les réagencer. La critique radicale de ces dualismes vise l'abolition concrète, dans les faits, de la réalité sociale fondée sur ces différenciations naturalisées, et vise donc l'abolition des catégories (matériellement agissantes) de « genres », de « classes », de « races », de « nature » et de « culture », de « validité ».

A ces dualismes, on peut en ajouter un, de nature plus « religieuse », et qui éclaire de façon singulière non seulement le système kantien, mais aussi la modernité capitaliste dans son ensemble. La dualité raison/sensibilité, chez Kant (qui recoupe la dualité humain/non-humain), renvoie également à la dualité autonomie/hétéronomie : l'individu autonome est celui dont l'agir est déterminé par la pureté de la loi morale, laquelle sera prescrite par sa seule raison pure pratique. L'individu hétéronome ne fait que réagir au principe du bonheur personnel, ou à des faits empiriquement déterminés, qui échappent à l'autonomie de la raison pure pratique. Or, il se trouve que, d'un point de vue religieux, c'est bien le protestantisme, dans le système kantien, qui réalise une telle autonomie. Là où, par opposition à cette autonomie de la raison pure, le judaïsme ne serait pas sorti de l'hétéronomie, ou de la loi simplement écrite, empiriquement conditionnée (le judaïsme serait l'obéissance hétéronome à la simple lettre, et non l'autodétermination raisonnable, selon l'esprit)².

² A ce sujet, ces deux citations de Kant sont éloquentes :

« La foi juive est, d'après son institution primitive, un ensemble de lois uniquement statutaires sur lequel était établie une constitution d'Etat ; quant aux compléments moraux qui lui furent ajoutés déjà à cette époque, ou même par la suite, ils ne relèvent nullement du judaïsme comme tel. Celui-ci, à vrai dire, n'est pas une religion, il est simplement constitué par la réunion d'une foule de gens qui, appartenant à une même souche particulière, formèrent un Etat commun, sous des lois purement politiques et en aucune façon par conséquent une Eglise ; ce devait être bien plutôt un Etat temporel en sorte qu'à cet Etat, au cas où il se trouverait morcelé par la suite du hasard des circonstances contraires, il restât néanmoins la foi (qui en était partie intégrante) en son rétablissement futur (à l'apparition du Messie) »

Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2010 ; p. 214

« Les Palestiniens qui vivent parmi nous en sont venus, à cause de l'esprit d'usure qu'ils ont acquis depuis leur exil, et pour la plus grande masse, à obtenir une réputation de tromperie qui n'est pas sans fondement. Certes il semble singulier de se représenter une nation de trompeurs ; mais il n'est pas moins singulier d'imaginer une nation faite exclusivement de marchands, donc de loin la plus grande part, à cause d'une antique superstition reconnue par l'Etat où ils vivent, qui ne cherchent pas d'honneur civil, mais veulent compenser cette perte par les avantages de la supercherie exercée vis-à-vis du peuple qui leur donne asile, et même les uns vis-à-vis des autres ».

Le dualisme autonomie/hétéronomie, qui est aussi un dualisme universel/particulier, tel qu'il serait, d'un point de vue religieux, associé au dualisme protestantisme/judaïsme, est indissociable d'un autre projet moderne capitaliste de discrimination, antisémite cette fois-ci. Explicitons brièvement ce point.

Le protestantisme exprimera, idéologiquement, le nouveau dogme capitaliste émergent qui ferait du « travail en soi » une « nature humaine », travail qui fonderait même la dignité de l'humain comme humain. Le capitalisme anglo-saxon émergent, d'abord, peut et doit s'appuyer sur ce dogme protestant, en l'ayant d'abord intimement déterminé, pour une raison élémentaire : puisque c'est l'exploitation du travail vivant qui fonde la possibilité de l'augmentation de la valeur dans la circulation inversée capitaliste (A-M-A'), il faut qu'un tel « travail », « en général », indifférencié, devienne lui-même une valeur en soi. Sa naturalisation permettra idéologiquement une telle détermination. En outre, c'est bien le travail ramené à l'abstraction conceptuelle, ou le « travail abstrait », qui devient aussi, toujours plus précisément, la substance de la valeur des marchandises : comme abstraction, le « travail tout court » doit être érigé en « réalité » qui s'imposerait d'elle-même, précisément pour qu'un procès de valorisation soit possible. Dans cette perspective, les autres procès d'accumulation, qui ne se baseraient pas sur le travail, sur son exploitation ou sur sa réduction abstraite, menacent le capitalisme émergent, ou son « économie réelle ». Le protestantisme, comme idéologie adaptée à ce capitalisme, dénonce ainsi en toute rigueur le commerce catholique des indulgences, susceptible de pervertir la « saine » valeur issue du travail (car avec le commerce des indulgences, la valeur n'augmente pas dans la circulation, dans la mesure où l'on assiste ici à une extorsion qui ne passe pas par l'exploitation, mais par la tromperie ; la même valeur disparaît et réapparaît finalement dans les mains du lésé et du bénéficiaire, respectivement, sans que la masse de valeur totale n'augmente effectivement). Mais bientôt, la haine anti-catholique se mue en antisémitisme. Après avoir échoué à convertir les juifs au protestantisme, Luther développe un antisémitisme circonstancié. Et c'est donc désormais la dite « usure juive » qui devient la cible, du point de vue de la religion nouvelle érigeant le travail en « vertu humaine ». L'usurier dit « juif » devient celui qui viendrait pervertir la « saine » circulation du capital, fondée sur l'exploitation de la force de travail. Un tel mythe, d'abord circonstancié, devient finalement structurel. Structurellement, les économies nationales, fondées sur l'exploitation de la force de travail nationale, et idéologiquement déterminées par le dogme d'un travail

comme « nature humaine », tendrons à dénoncer le principe du capital fictif, ou financier, comme principe « impur », car non issu du travail, parasitant la « saine » valorisation de la valeur. Dans la mesure où ces économies nationales, dans le contexte de la fuite en avant d'un capitalisme s'étendant indéfiniment, connaîtront des crises cycliques et systémiques, une telle dénonciation se fera plus ferme et plus agressive, cycliquement et périodiquement. Historiquement, conformément au protestantisme initial, ces économies nationales assigneront tendanciellement « le » « Juif » au capital fictif, qui serait responsable des crises, si bien que la dynamique en crise des capitalismes nationaux deviendra structurellement antisémite. Une telle personnification de catégories abstraites reposera sur un dualisme que Kant, donc, préfigure déjà, à travers la dimension religieuse de sa distinction autonomie/hétéronomie. L'autonomie kantienne, structurellement protestante, renverra bien à cette idéologie selon laquelle une économie « réelle », fondée sur le travail, serait susceptible de s'autodéterminer rationnellement. Et l'hétéronomie que Kant dénonce, tendanciellement « juive », serait associée à l'absence d'autodétermination rationnelle de cette économie, en tant qu'elle finirait par fétichiser non pas simplement le « sain » travail humain, mais aussi sa représentation simplement conventionnelle, chosale, littérale, soit l'argent lui-même. La logique autonomisée de l'argent, qui menacerait l'autonomie de l'économie réelle, renverrait à un « littéralisme » d'un genre singulier, qui serait associé, par le protestant antisémite servant la logique travailliste-marchande, au « littéralisme » supposé de la religion juive.

Ainsi, pour résumer, la logique dualiste transcendantale pourra servir, empiriquement, une ultime fonction sociale liée à la gestion et à l'encadrement social moderne : elle rendra possible la distinction stricte entre le « productif » et le « financier », entre l'économie « réelle » et le capital « fictif ». Et cette dualité sera redoublée structurellement, souterrainement, par la dualité autonomie/hétéronomie, protestantisme/judaïsme, de telle sorte que cette logique moderne développera finalement une discrimination antisémite structurelle, dont la vocation fonctionnelle est très déterminée.

La « supercherie », la « tromperie », la « ruse », « l'appât du gain », dont on suppose qu'ils seraient propres aux juifs, font finalement des juifs des personnes guidées par leur sensibilité, par leur imagination dérangée, soit par des facultés dégradées, non-rationnelles, jusqu'à ce qu'on tombe, ultimement, sur la distinction effrayante humain/non-humain. « Le » « Juif » représenterait la logique illogique, irrationnelle, dérégulée, fondée sur quelque « voracité » presque animale, ou non-civilisée, du capital fictif, qui menacerait toujours déjà

la logique « saine » et « valide », raisonnable, de l'économie « réelle » fondée sur l'exploitation du travail vivant, et sur le travail abstrait comme « substance » « naturelle » de la valeur.

Kant ne saurait encore porter toute la responsabilité de cette discrimination structurellement moderne, car il se situe encore dans les premiers moments de cette modernité capitaliste. Mais il annonce formellement ces clivages, qui se développeront de façon meurtrière, et même génocidaire, par la suite (de même que le clivage civilisé/non-civilisé aura donné lieu à d'atroces extorsions et génocides, soulignant la dimension généalogiquement destructive de la modernité capitaliste).

Cette dimension moderne antisémite se retrouvera chez de nombreux penseurs allemands, dont l'ethos fut implicitement ou explicitement protestant, et elle répond aux mêmes exigences fonctionnelles et sociales (maintien de l'économie « réelle » nationale), même si ces idéologues ne s'en rendent pas compte. Hegel assignera « le « Juif » à la certitude simplement « sensible », universelle-abstraite, vide et aveugle (*Phénoménologie*, I). Nietzsche assignera la judéité à l'intellect abstrait, réactif et vengeur, à l'homme du ressentiment, selon une même logique (*Généalogie de la morale*, I). Heidegger associera « le » « Juif » à « l'ère de la technique », à quelque rationalité instrumentale menaçant le dévoilement de l'être en tant qu'être, et l'authenticité du « Dasein » (soit l'authenticité, peut-être, de la valeur marchande nationale, sa dimension « non-fictive », en quelque sorte ; cf. *Cahiers noirs*).

Soit dit en passant, ce « grand partage » antisémite se fondera sur une mécompréhension totale de la manière dont fonctionne le capitalisme, qui souligne l'absence totale de contrôle bourgeois sur l'économie, malgré les tentatives formelles des idéologues bourgeois.

Kant ne pouvait encore anticiper tous ces développements modernes qu'on va envisager brièvement, mais sa logique dualiste formelle, qui partage aussi le « fictif » et le « réel », induisait déjà toute la mécompréhension bourgeoise du système économique bourgeois, et toute la dimension abstraite, tronquée et mutilée de la pensée et de la gestion bourgeoises.

Explicitons brièvement cette mécompréhension :

- Le capitalisme, pour se maintenir, doit révolutionner constamment les conditions techniques de production. Mais au fil de ces développements techniques, toujours moins de travail vivant sera mobilisé, si bien que les capitalismes nationaux se voient

confrontés à une potentielle crise valorisation. Pour enrayer cette tendance, le capitalisme national ne peut pas ne pas recourir au capital fictif. Mais dans ce procès, les profits eux-mêmes seront toujours plus fictifs, si bien qu'il faudra à nouveau, au sein d'une fuite en avant désastreuse, révolutionner les conditions techniques de production, etc., indéfiniment. Autrement dit, on ne peut dire que l'économie « réelle », fondée sur l'exploitation du travail vivant, serait par elle-même « saine », et simplement « contaminée », lors de ses crises, par le « mauvais » capital financier. L'économie réelle, de par ses contradictions internes, produit par elle-même ses propres crises. Les « dysfonctionnements » financiers qui viennent accroître son autodestruction ne sont pas des causes extérieures à elle, mais ils sont produits par ses propres contradictions internes. Le capital fictif est une composante indissociable de l'économie réelle, et non une « partie maudite » du capital, économie réelle qui produit elle-même sa propre dépendance à l'égard d'un tel capital fictif, et qui produit donc sa propre dissolution indéfiniment renouvelée. Le dualisme fictif/réel, ici donc, n'est plus pertinent : le procès de valorisation, et la logique du travail abstrait, impliquent par eux-mêmes le devenir-fictif toujours plus accéléré de ce qui devrait être « réel », et la réalisation du fictif.

- En outre, la tendance à personnifier une catégorie abstraite comme le capital financier, en supposant qu'il serait intrinsèquement « juif », n'est en rien légitime, ni même « rigoureux », épistémologiquement parlant, outre le fait qu'elle renvoie à une idéologie objectivement discriminante. En effet, les catégories abstraites de l'économie, unidimensionnelles et simplement formelles, logiques, fonctionnelles, quantitativement déterminées, ne peuvent être, par définition, « définies » culturellement, anthropologiquement, ou même qualitativement. Elles renvoient à une dynamique asociale, amonale, et sans qualité, dont l'automaticité gomme toute dimension singulièrement humaine. Ainsi, même si le capital financier avait une responsabilité particulière dans les crises (ce qui ne saurait même pas être le cas, puisque son isolement est illégitime !), il serait toujours absurde d'associer quelque religion, culture, ou « communauté », qualitativement déterminée, à un tel capital financier.

Pour revenir donc à Kant, on proposera une dernière traduction de sa fameuse sentence : « *Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles* ». Il aurait pu dire également : « *Un protestantisme autonome et rationnel qui ne régule pas la matière juive* »

informe est sans vocation ; un travaillisme sain qui ne régule pas le capital fictif est impuissant ; de même, un judaïsme avide et rapace sans protestantisme vertueux et régulateur est errant, sans orientation ».

Mais après avoir déterminé quelque peu l'empiricité historique et sociale qui est associée au dualisme logique, érigé en « nécessité transcendantale » à l'ère moderne, voyons plus précisément en quoi cette table kantienne des jugements, précisément, sera dualiste. Nous verrons en quoi la naturalisation d'un tel dualisme est idéologique, et fallacieuse.

1. **Quantité des jugements** : on retrouve trois formes, l'universel, le particulier, le singulier. Le jugement universel concernerait la totalité des éléments d'un ensemble défini. Le jugement particulier concernerait un sous-ensemble d'un ensemble total défini. Le jugement singulier concernerait une seule individualité, saisie dans un ensemble déterminé. La totalité, la pluralité et l'unité, correspondent à ces trois genres de jugements. Dans quelle mesure retrouve-t-on ici un dualisme logique structurel ? C'est d'abord la dualité universel/particulier qui s'impose systématiquement. Epistémologiquement, cette dualité devient une nécessité fonctionnelle pour distinguer la connaissance nécessaire et la connaissance contingente, l'a priori et l'empiriquement déterminé, la forme et la matière, le concept et la simple sensation, mais aussi, donc, ce qui rassemblerait « l'humain comme humain », et ce qui diviserait l'essence de l'humain. Une telle dualité, on l'a vu, fixe aussi une hiérarchie : l'universel a une plus grande valeur que le particulier, de même que le gestionnaire théorisant, qui est censé détenir cet universel, qui est censé détenir la connaissance a priori, sera censé encadrer et structurer la simple matière empiriquement conditionnée, et contingente, du labeur pragmatique, ou des activités qui seraient simplement guidées par l'affect ou la sensation errante. Moralement parlant, cette dualité universel/particulier devient une nécessité fonctionnelle pour distinguer l'autonome et l'hétéronome, l'agir autodéterminé, ou déterminé par quelque raison pure pratique, et l'agir conditionné par l'affect, la sensation, ou l'expérience, ou encore : l'obéissance à la loi morale selon l'esprit et le simple légalisme littéral. Dans la sphère sociale, une telle morale défend l'autodétermination d'une valorisation « saine » et « pure » d'un travail humain naturalisé, et s'oppose à ses dérégulations dérangées, simplement affectives, ou soumises aux aléas contingents et aux circonstances empiriques extérieures. Tous les clivages historiques et socialement construits, envisagés plus haut (masculin/féminin,

intellectuel/manuel, civilisé/non-civilisé, culture/nature, valide/non-valide, réel/fictif) sont exprimés par un tel dualisme universel/particulier ontologisé, lequel dualisme, lorsqu'il devient, idéologiquement, condition transcendantale de possibilité de toute expérience des phénomènes (mais certes, essentiellement, du point de vue du gestionnaire théorisant), consolidera rétroactivement de tels clivages sociaux réels, en les inscrivant fallacieusement dans une nature objective des êtres et des choses perçus et conçus. A cela, il faut ajouter un fait essentiel : l'universel présupposé ici, le « sujet transcendantal » kantien, est d'abord une unité excluante. Le théorisant gestionnaire masculin, occidental, anthropocentriste, « valide », et « autonome », s'arroge ici toute l'humanité possible, et considère que ses qualités « propres » définiraient l'universel en tant que tel. Tous les individus qui ne sont pas lui, et qu'il soumet, sont renvoyés à la particularité contingente, voire superflue, surajoutée. Néanmoins, ce « sujet transcendantal » pourra reconnaître, indirectement, quelque « humanité » « universelle » de ces individus qu'il soumet, mais dans la mesure où ils participent de la rationalité qu'il impose autoritairement, en se laissant guider, comme « matière » a priori « aveugle » et « errante », par ses structures et cadres prédéfinis.

Le singulier, comme troisième terme, dans ce contexte, qui vient s'ajouter à l'universel et au particulier, ne remet pas en cause ce dualisme de base. Au contraire, est reconnu comme singulier éminent, identifiable, est reconnu comme individualité originale, seulement l'être, ou la « personne », qui s'identifie directement à ce qui serait « universellement » humain. Ne peut être singulier, au sens strict, selon l'idéologie transcendantale, que le théorisant gestionnaire masculin, occidental, anthropocentriste, « valide », et « autonome », qui s'est auto-assigné à « l'humain en tant qu'humain ». Les individus qui se contenteraient de simplement participer à cette universalité, de façon obéissante, en se soumettant à ses prescriptions structurantes, quant à eux, ne seront jamais, selon ce point de vue idéologique, des individualités singulières reconnues, mais seront toujours déjà rassemblés dans des sous-ensembles particuliers et homogènes, sur la base de réductions mutilantes et abstraites (« les femmes », « les prolétaires », « les non-civilisés », « les non-humains », « les non-valides », « les hétéronomes », définissent des sous-ensembles particuliers jugés « homogènes », sous-ensembles en lesquels nulle individualité singulière n'est reconnue en tant que telle ; ces individus sont censés s'insérer dans des « masses » anonymes, « masses » informes « à structurer », sans visages et sans dimension qualitative « attestée » ; seul le théorisant gestionnaire masculin, occidental, anthropocentriste, « valide », et

« autonome », aurait une individualité singulière reconnue, un « nom » reconnaissable qui le singularise).

Voyons maintenant pourquoi un tel dualisme universel/particulier, érigé en « nécessité transcendantale », n'est pas absolument légitime. Dans l'expérience progressive d'adaptation à la nécessité naturelle et sociale, les individus transforment matériellement le monde, via certaines co-actions fédérées et déterminées. Ils tendent ainsi à opérer des divisions et séparations de l'existant sensible déterminées, puis des liaisons et rassemblements déterminés, sur cette base. L'acte d'analyse et l'acte de synthèse sont d'abord des exigences pragmatiques déterminées, qui peuvent certes s'autonomiser dans le jugement simplement « verbal », mais toujours sur la base d'une extraction déterminée de certains éléments de la praxis, et en vue, finalement, d'une régulation plus opérante de cette praxis. Si ce sont les mêmes individus qui pratiquent cette analyse et cette synthèse pragmatiques, et ces jugements simplement verbaux, alors la connaissance intellectuelle/sensitive/motrice qui se développe ici est une connaissance intégrée, relativement complète et adéquate. Mais si la tête et les bras, le jugement verbal et la praxis, tendent à se séparer, dans une division sociale des tâches, alors se développent deux types de connaissances étanches, l'un et l'autre étant tronqués, mutilés, selon deux modalités différentes (« savoir » sans savoir-faire, ou savoir-faire sans « savoir »). On supposera que le mode intégré et complet du connaître, qui est à la fois pragmatique et intellectuel, sera le mode déterminant une disposition apte à dévoiler des mobilisations catégorielles relativement adéquates, dans la sphère du logico-verbal. Un tel mode intégré, certes, n'existera jamais sous une forme « pure », historiquement, dans la mesure où l'historique est le terrain d'une division sociale toujours plus accentuée entre la tête et les bras. Néanmoins, il peut se manifester, transitoirement, ou accidentellement, dans les marges de la domination, ou encore devenir un « souhait » révolutionnaire, qui se formule durant les luttes. Et durant ces luttes, d'ailleurs, ce mode intégré aura pu faire valoir son droit, non seulement comme exigence, mais aussi comme fait développé à nouveaux frais, dans la mesure où la lutte, et l'autonomie intégrée qu'elle envisage, est aussi déjà la pratique de cette autonomie concrète.

A travers ce mode intégré du connaître, donc, certes, des ensembles et sous-ensembles sont définis, au nom d'exigences pragmatiques. Il s'agit par exemple de déterminer certains ensembles d'individus s'organisant autour d'un projet déterminé, eux-mêmes distincts d'autres ensembles. Ou encore, il s'agit aussi peut-être de déterminer certains

ensembles d'objets qu'il faudrait transformer d'une certaine manière, eux-mêmes distincts d'autres ensembles d'objets. Mais le faire-œuvre, ou la praxis, ici, devra toujours limiter les prétentions du jugement simplement verbal, puisque l'un et l'autre, par hypothèse, ne sont pas encore dissociés. Or, au sein d'un tel faire-œuvre, il va de soi qu'aucun ensemble défini au nom d'exigences pragmatiques ne peut être un ensemble exhaustif. Tout ensemble d'individus, ou d'objets, dans la praxis, doit être reconnu comme un sous-ensemble d'un ensemble plus vaste, pour une raison élémentaire : l'expérience de la praxis demeure limitée à la co-action avec certains individus déterminés, et à l'expérience d'un nombre d'objets limités, qui se situent dans un environnement limité, lequel environnement, de fait, n'épuise pas toute la réalité possible ou pensable. Autrement dit, lorsque la praxis et le jugement verbal qui en dépend se conditionnent réciproquement, et lorsque cette praxis limite un tel jugement, il paraît impossible de poser un jugement dit « purement universel ». La totalité des éléments d'un ensemble, dans la praxis, est par définition inaccessible, car la praxis se contente à chaque fois, dans un environnement déterminé, d'œuvrer auprès d'une pluralité qui ne peut jamais que définir des sous-ensembles d'ensembles plus vastes. Par exemple, si ma praxis limite mon jugement, je ne peux dire que l'ensemble d'individus dans lequel je développe mon faire-œuvre exprimerait quelque « humanité universelle », ou la totalité humaine, dans son intégralité. Mon jugement ainsi limité reconnaît qu'il n'a affaire qu'à des singularités, et qu'à une pluralité de singularités, et il doit admettre que l'ensemble « total » qui envelopperait ces singularités et pluralités est inaccessible. Il en va de même, d'ailleurs, en ce qui concerne la pluralité d'objets, limitée par un environnement déterminé dans lequel j'œuvre, qu'il s'agit de disposer ou de transformer en vue de l'adaptation : nulle universalité de ces objets, nul accès à l'ensemble total de ces objets, n'est autorisé, tant que ma praxis limite mon jugement. Dans cette situation, la dualité fixe ou « pure » universel/particulier n'est plus pertinente. Elle ne peut plus être quelque « nécessité transcendantale » « naturellement humaine », mais elle est une façon de violer les limitations induites par la praxis. Elle s'affirme lorsque l'intellect s'autonomise et se spécialise, cesse d'être limité par la praxis, et prétend même réguler toute praxis, de l'extérieur, non seulement dans un environnement limité, mais même partout ailleurs (expansion mondiale indéfinie du capitalisme).

Selon un mode relativement intégré du connaître, en lequel la praxis et le jugement verbal se conditionnent réciproquement, sans autonomisation de l'un ou de l'autre, on

a donc affaire, non pas à un dualisme universel/particulier, mais à des singularités et à des pluralités, qui définissent des sous-ensembles d'ensembles plus vastes, et indéfinis. Selon un nuancier continu, et remodelé au fil des expériences pragmatiques communes en devenir, ces singularités et pluralités se recomposent et se réorganisent progressivement, sans qu'on puisse a priori définir des ensembles ou sous-ensembles fixes et prédéfinis, dont les frontières seraient nettes et définitives. Par exemple, au fil des luttes émancipatrices, ou pour la reconnaissance et la dignité de certains individus rejetés hors-universel, certaines pluralités et singularités tendent à se penser elles-mêmes différemment, et des ensembles ou sous-ensembles qu'on avait naturalisés, ou imposés autoritairement, finissent par se dissoudre. L'universel « pur », dans un tel contexte, de toute façon, renvoie le plus souvent à une façon d'identifier une totalité abstraite et nivelante, non pas en vue de la reconnaissance de tous et de toutes, mais en vue de la domination de certains (s'arrogeant l'universel) sur la plupart (renvoyés au particulier contingent). L'universel, ici, comme jugement, est aussi jugement catégorique et impératif, qui assigne, mutile et ordonne les individus soumis à l'astreinte du travail ou du labeur, et qui renvoie à un projet d'appropriation qui tend à se globaliser et à s'étendre toujours plus.

Néanmoins, une autre disposition de l'universel aura pu exister, tendancielle, sans qu'elle soit nécessairement incompatible avec un mode plus intégré du connaître, en lequel la praxis limite le jugement verbal. Un ensemble d'individus assignés à l'esclavage, ou au labeur astreignant, sur la base de réductions mutilantes et abstraites, peut tendre à développer une conscience collective, sur la base d'intérêts matériels communs. Ils développeront cette conscience commune en vue de la lutte efficace, qui viendra abolir la domination, et qui viendra permettre leur émancipation. Si leur praxis limite leur jugement logique, ils ne peuvent ici, certes, que reconnaître qu'ils ne sont qu'une pluralité de singularités, prise dans un ensemble plus vaste : ils reconnaissent qu'ils ne sont que des esclaves, ou dominés, déterminés, pris dans un environnement limité, et non pas la totalité des esclaves du monde. Néanmoins, ils comprennent également que, pour des raisons politiques et pragmatiques élémentaires, l'abolition stricte de leur esclavage situé suppose l'abolition de tout esclavage dans le monde. Autrement dit, s'ils parviennent seulement à émanciper la pluralité limitée d'esclaves qu'ils sont, et non pas tous les esclaves du monde, alors ils ne seront pas eux-mêmes totalement émancipés, ils ne le seront que partiellement, car l'esclavagisme comme système matériel structurel n'aura pas cessé d'être, si bien qu'ils devront continuer à

être, au moins indirectement, soumis à son ordre. C'est ainsi que, pour des raisons pragmatiques, une pluralité limitée de singularités soumises à l'esclavage, ne peut pas ne pas se projeter dans l'ensemble plus vaste, et même total, qui comprend l'intégralité des esclaves du monde. Cette pluralité, au sens strict, pose un jugement universel. Mais cet universel, ici, ne dérive plus d'une autonomisation illégitime de l'intellect : il émane d'une praxis limitée, au sein d'un environnement limité, précisément au profit de l'émancipation de cette praxis et de cet environnement déterminés. Cet universel ne définit plus un dualisme rigide : car il a intégré sous lui le nuancier, se recomposant progressivement et continuellement, de pluralités et de singularités s'organisant et luttant dans un environnement lui-même fluctuant. Il évolue lui-même, d'ailleurs, comme universel-concret en devenir, en fonction de ces progressions, et ne saurait être figé a priori, ou naturalisé. Cet universel, d'ailleurs, tactiquement, finit par intégrer le maître, l'esclavagiste, ou le dominant lui-même, dans la mesure où ce maître est lui-même un esclave, tant qu'il continue de dominer : esclave de son jugement inadéquat, tronqué, et esclave de ses propres esclaves, qui fondent son hétéronomie très concrète, ou son incapacité à se maintenir dans l'être matériel sans leurs services d'esclaves. Autrement dit, cet universel en évolution, finit peut-être par embrasser quelque totalité « humaine comme humaine », voire même vivante, sensori-motrice (lorsque l'humain renonce à son anthropocentrisme), mais toujours en sachant soigneusement développer une praxis conditionnée limitant un tel jugement.

Les premiers esclaves juifs ayant voulu abolir l'esclavage, très certainement, développèrent un tel universel-concret qui reconnaissait son ancrage situé, sa particularité située, de façon non-autoritaire. Le refus initial de transmettre autoritairement cette vocation (refus du prosélytisme autoritaire) est le contraire même du racisme ou du rejet de l'autre : il est refus tactique de l'universel-abstrait autoritaire, et reconnaissance modeste d'une situation singulière, qui rend possible la projection d'un universel-concret non colonisateur. Les tentatives nazaréennes, puis musulmanes, d'universaliser davantage encore cette vocation, s'inscrivent d'abord dans cette modestie de principe, mais elles deviendront très vite autoritaires, et dictatoriales, dès qu'elles voudront être prosélytes, ou fixement institutionnalisées.

Les individus assignés au « féminin », au « travail productif », à une « race » dévaluante, à la « non-humanité », à la « non-validité », qui voudront également s'émanciper, abolir leur soumission propre, ne pourront pas ne pas, tactiquement, projeter d'autres universalités-concrètes en devenir, enveloppant finalement, toujours

plus précisément, toutes les subjectivités vivantes assignées et dominées par un système objectif déshumanisant. Mais ici encore, cette universalité-concrète n'est plus l'universel figé et autoritaire du gestionnaire théorisant, mais une universalité issue de la praxis elle-même, et incluant ses limitations. Elle n'est plus liée à ce dualisme logique transcendantal que Kant expose dogmatiquement, mais à un nuancier de singularités et de pluralités se développant et se recomposant continuellement, au fil de l'histoire sociale.

A dire vrai, l'universel-abstrait kantien, rigidement opposé au particulier, dualiste et autoritaire, dérivant d'un savoir pur théorique tronqué et gestionnaire, sera aussi une façon de s'approprier autoritairement l'universalité-concrète et en devenir des individus soumis visant l'émancipation. Le philosophe transcendantal s'approprie ici l'idée « d'humanité en général », de « subjectivité vivante en général », telle qu'elle aura progressivement émergé des luttes contre la domination, mais cette fois-ci en vue de la domination. C'est maintenant le maître, qui subit toujours déjà sa maîtrise (car il reste dépendant du service des serviteurs et servantes), qui tente de s'émanciper, en extorquant aux individus serviteurs leurs outils judiciaires et tactiques, issus de leurs luttes, pour les projeter dans une pureté formelle et théorique fixe et immuable. Comme maître désormais gestionnaire, qui développe des fonctions et des assignations rationnelles, il utilisera cette idée d'« humanité » en vue de l'exclusion des individus à soumettre, et non plus en vue de l'intégration progressive de tous les individus soumis. Il s'arroge lui-même toute humanité possible (car toute humanité possible serait pour lui simplement théorisante, contemplative, gestionnaire), pour mieux nier le mouvement d'émancipation pratique des individus dont il nie l'humanité, et qu'il devra « humaniser », en les soumettant à ses ordres logiques. Cet idéologue prétend maintenant « redécouvrir », ou « réinventer » l'universel, alors même qu'il s'est contenté de l'extorquer à celles et ceux qui ont intérêt à abolir sa maîtrise et son pouvoir. Les dualismes qu'il fonde « transcendantalement » deviennent les fixations autoritaires qui expriment au mieux son geste d'appropriation violente, et d'inversion stricte.

- 2. Qualité des jugements :** La distinction entre jugement affirmatif et jugement négatif renvoie également à un dualisme rigide, qui ne tient plus compte des nuances à l'œuvre dans la réalité pragmatique en devenir. Certaines qualités seront isolées et hypostasiées (masculin, intellect, civilisé, humain, rationnel, autonome), et elles seront définies aussi comme unités excluantes, se basant sur la négation de ce qu'elles ne sont pas. On ne voit plus les processus historiques à l'œuvre : processus d'extorsion et de discipline

par lesquels s'engagent une masculinisation, une intellectualisation, une acculturation, une humanisation clivante, une rationalisation, une autonomisation dissociatrice déterminés, phénomènes qui s'imposent toujours plus strictement, de telle sorte que seront exclus toujours plus celles et ceux qui résistent à leur logique. Le philosophe transcendantal qui ne voit plus qu'une opposition rigide et binaire (réalité/négation, affirmatif/négatif), ne se préoccupe plus que d'un résultat final et occulte le processus qui précède, et il a simplement le souci de maintenir et de développer en son « essence » fixe et « immuable » un tel résultat final, indéfiniment.

Dans une praxis qui serait intégrée, et qui limiterait les jugements dépendant d'elle, on ne retrouverait pas immédiatement, et fixement, au sein de ces jugements, les catégories rigidement dédoublées du négatif et de l'affirmatif. Dans la réalité qu'il s'agit de transformer, et en laquelle il s'agit d'œuvrer, les êtres et les choses, pris dans un devenir fluctuant, ne peuvent avoir des qualités qu'on pourrait purement et simplement « nier » ou « affirmer ». Les différences de degrés, dans cette réalité pragmatiquement conditionnée, sont ce qui s'impose le plus souvent, et les différences de nature, binaires et dualistes, ne sont jamais que la rigidification de ces différences graduelles, au sein d'un entendement coupé de la praxis, que posséderait quelque théoricien spécialisé suffisamment détaché de la production sociale concrète. Telle chose ou tel être sera plus ou moins ceci ou cela, parfois davantage ceci, parfois davantage cela, et c'est précisément cette souplesse, cette non-rigidité, qui rend possible et opérante l'adaptation à un cours des choses lui-même en constante évolution. Le théoricien gestionnaire qui fixe finalement l'affirmatif et le négatif désire poser une structure figée, en vue d'assignations qui orienteront la praxis dans une certaine orientation fonctionnelle, mais qui menaceront aussi, finalement, en dernière instance, une installation durable dans le monde : car ne plus reconnaître la nécessité d'une souplesse graduelle et nuancée, c'est s'exposer aux remises en cause qu'apportent quotidiennement les circonstances mondaines contingentes et fluctuantes, elles-mêmes graduelles et nuancées, peu prévisibles.

C'est par la force que le gestionnaire théorisant moderne impose ses assignations binaires, « positives » ou « négatives » : renvoyer le « féminin », le « prolétaire », le « non-civilisé », la « nature extérieure », le « non-valide », à des instances chosales, mécaniques, non-humaines, poser ces « catégories » dans un jugement fixement négatif, est en effet une opération d'abstraction et de mutilation qui renvoie à des extorsions violentes, à des expropriations destructrices, à des accaparement brutaux, à des

disciplinations autoritaires. Mais par cette négation rigide et se voulant « pure », le gestionnaire n'anticipe pas le fait que ces subjectivités vivantes sont plus que de simples négativités, qu'elles sont des singularités complexes et mouvantes, nuancées et fluctuantes, et ainsi il ne peut anticiper toutes les résistances et luttes légitimes qu'elles développeront. Le souci implicite de ce gestionnaire est un maintien des dominations structurelles, mais la rigidité de ses assignations rend son projet non viable, si bien qu'il devient celui qui sera le plus incapable de garantir une adaptation durable des individus dans le monde. Cette inadaptation du projet dualiste gestionnaire renvoie bien au fait qu'il n'a fait que développer une « connaissance » tronquée, mutilée, et d'abord extorquée, et qu'il se contente de contempler et d'assigner, sans jamais savoir œuvrer effectivement, sans jamais savoir opposer à ses jugements et prédications les limitations nécessaires de la praxis.

Le jugement « indéfini » sera censé définir un troisième terme, mais dans la mesure où il n'émerge que sur fond de négation ou d'affirmation, il reste tributaire de ce dualisme rigide et « pur ».

La dialectique hégélienne prétend sortir de l'opposition rigide affirmatif/négatif, en sursumant (*Aufhebung*) cette opposition, en la dépassant tout en la conservant, mais en réalité, elle a admis d'entrée de jeu cette opposition rigide, pour la surmonter. Le moment de la sursumption est ainsi tributaire de l'opposition dualiste affirmation/négation, et ne l'abolit pas au sens strict. Le devenir dialectique qui serait ainsi « purement » conçu consiste à plaquer des formes logiques « pures » dont le pseudo-mouvement permet simplement leur perpétuation à nouveaux frais. La relation entre le soi-disant « littéralisme » juif et la religion chrétienne qui viendrait le nier, puis dépasser cette négation, chez Hegel, montre d'ailleurs très bien que chaque moment dialectique, négatif, affirmatif, ou sursumant, comporte des assignations encore très rigides et très essentialisées, de telle sorte que le kantisme n'est pas ici dépassé, mais préservé à nouveaux frais.

La critique aristocratique que Nietzsche oppose au formalisme kantien, et à la dialectique hégélienne, de même, n'a pas su une seule seconde s'émanciper à l'égard de ce dualisme logique rigidifié. La « grande affirmation » nietzschéenne (le grand « oui » à la vie de l'enfant, du créateur, de l'artiste, de l'esprit libre, etc.), qui se fonde aussi sur une *grande négation* (sens de la « distance », à l'égard de l'homme du ressentiment

d'ailleurs, qui serait généalogiquement « le » « Juif »³), cette « grande affirmation », donc, se contente de projeter à nouveaux frais les oppositions logiques fixes et sans nuances kantienne sur une vision du monde extatique, mythologique et adolescente. On assiste avec Nietzsche à une banale autocritique de la bourgeoisie, visant désespérément quelque homéostasie « culturelle », et se réfugiant dans quelque antirationalisme vague, après avoir pris conscience des antinomies irréductibles du rationalisme, mais ce de façon très confuse et brouillonne, dans la mesure où il reste tributaire malgré lui des catégories rationnelles « pures ».

3. Relation des jugements :

Le jugement catégorique définit une relation catégorique entre un prédicat et son sujet. Cette relation pose une universalité ou une particularité, une affirmation ou une négation. La critique matérialiste de l'ontologisation du jugement catégorique se réfèrera donc à la critique sociale des dualismes universel/particulier, et affirmatif/négatif, proposée plus haut.

La proposition hypothétique met en relation deux jugements : un principe et sa conséquence. Elle est associée au principe causal. Le fait de distinguer strictement un principe et une conséquence, une cause et un effet, renvoie à un dualisme rigide. On isole une cause qui serait plus significative que les autres, et l'on en déduit un effet, lui-même isolé. Si l'on identifie une multiplicité de causes, on tentera de les ramener à une « loi » unique qui les rassemblerait, pour en déduire un effet « nécessaire ».

A partir de là, un principe, qui nie l'hétérogénéité et l'irréversibilité du temps, peut s'imposer : « les mêmes causes produisent les mêmes effets ». On suppose donc qu'on pourrait retrouver des phénomènes « identiques », dans le devenir phénoménal, qui engendreraient nécessairement les « mêmes » effets. Pourtant, au sein d'une durée continuellement nouvelle, et continuellement enrichie par un passé qui grossit en elle, il ne devrait pas être possible d'identifier de la « mêmété ». Chaque phénomène dans le temps devrait être absolument différent de tous les phénomènes qui le précèdent, au nom du principe de l'irréversibilité temporelle. Pour établir le principe « causal », il faudra donc gommer une différence temporelle irréductible, et ramener ce qui est singulier à du « déjà connu », via un phénomène d'abstraction et de mutilation déterminé. On isolera un champ causal, on tentera de l'unifier, on ne retiendra de lui

³ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 7

que ses propriétés spatialisables et mesurables, et on occultera finalement la dimension irréversible et hétérogène, qualitative, de la durée.

Cette dualité de la cause et de l'effet, dans le champ historique et social, rend possibles les assignations naturalisées qui ont déjà été envisagées. Si la dimension continuellement créatrice et hétérogène de la durée est niée, des individus qui sont ramenés à des qualités formelles « identiques », pourront demeurer, dans l'apparence idéologique, des effets toujours « identiques » à des causes qui seraient toujours les « mêmes ». Cette idéologie, en affectant rétroactivement la réalité sociale, semblera rendre toujours plus « réelles » ses fixations illusoires, si bien qu'elle s'affermira elle-même à nouveau comme idéologie, etc., indéfiniment. Le « féminin » soumis dans le foyer privé comme effet de « propriétés biologiques » fixes et « immanquables » renverrait à ce genre d'assignations. Le « travailleur manuel » obéissant comme effet d'une « nature disciplinée » déterminée serait un autre genre d'assignation causale. L'esclave « non-civilisé » consentant à sa réification comme effet d'une « nature sauvage » de « l'indigène » renverrait de même à ce genre de dualismes. L'être « non-humain » instrumentalisable comme effet d'une « nature mécanique » inconsciente, de même. Le fou « improductif » comme effet d'une « dégénérescence » irréductible, de même. Dans le champ historique et social, le dualisme de la cause et de l'effet, qui ramène du différent à du même, doit permettre la consolidation et la justification de dominations structurelles. Mais parce qu'il ne prend pas en compte la multiplicité irréductible des causes, et la différenciation continue de ces causes, au sein d'une durée irréversible, ce principe causal renvoie aussi à une absence de contrôle complet, sur ces êtres et sur ces phénomènes : ses assignations et catégorisations tronquées, finalement, font que le gestionnaire « pur » et causaliste ne maîtrise pas complètement les sociétés qu'il est censé régir.

Si la praxis concrète limite les jugements logiques, nul jugement hypothétique « pur » et fixe ne saurait être immanquablement opératoire, car le principe causal lui-même n'a, ici, plus la même signification. Dans la praxis historique concrète, on découvre que de nombreuses causes sont d'abord ignorées, puis progressivement découvertes. Si bien que l'évolution de ces théorisations rend nécessaire l'évolution des explications causales. Surtout, au sein d'une durée irréversible, on découvre que certaines causes antérieurement agissantes ne le sont plus, et que des causes nouvellement agissantes ne l'étaient pas par le passé. Cela est surtout vrai sur un plan social. Mais sur un plan dit « naturel », cela peut aussi devenir vrai : lorsque le projet productiviste moderne, assez

récemment, s'est mis à impacter le cours du monde physique, et non simplement le monde social, on a pu découvrir que les causalités du monde physique, elles-mêmes, évoluaient irréversiblement. L'évolution de la climatologie, de la géologie, de la biologie évolutive, et la découverte de nouvelles causalités dans ces champs, sont aussi liées à l'évolution du cours du monde physique dans un contexte industriel déterminé. Les lois physiques « universelles », finalement, qui occupent Kant en premier lieu (la gravitation newtonienne, par exemple), semblent certes immuables, et non soumises à ces fluctuations temporelles. Mais c'est la perspective formelle et vide à laquelle elles renvoient qu'il s'agirait de questionner : comme synthèses de toutes les causalités à l'œuvre dans le monde physique, elles ne sont jamais qu'un résultat figé et abstrait, sans contenu réel, de processus historiques et sociaux d'adaptation antérieurs. C'est le développement des capacités sociales et techniques d'adaptation pragmatique, au fil de l'histoire, qui a progressivement configuré, et recomposé indéfiniment, le rapport à la causalité des phénomènes. La synthèse finale et mathématique de ce rapport gomme cette évolution, ce devenir, et ramène une différenciation progressive à une pure mêmeté statique, qui ne dit plus rien de positif relativement à cette différenciation.

Le dualisme de la cause et de l'effet, dans le champ physique, renvoie finalement au projet de soumission de la nature par « l'homme », lequel médiatise le projet de domination de la plupart des individus par certains autres, projet de domination interhumaine qui médiatise finalement lui-même, toujours plus, une domination impersonnelle de l'intégralité des humains par des abstractions réelles constituées socialement. Le fait que ce dualisme de la cause et de l'effet, sous la forme de la « loi physique » moderne, finisse par servir un projet industriel déterminé, lui-même contingent et historiquement déterminé, indique d'ailleurs que son universalité « pure » revendiquée reste irréductiblement attachée à une empiricité historique et sociale déterminée, et qu'elle s'auto-réfute de ce fait par là même.

La proposition disjonctive est composée de plusieurs jugements. Chaque jugement définit une possibilité d'existence, et l'ensemble des jugements doit définir l'intégralité des possibles, à propos d'un état du monde. Cette proposition est associée à la catégorie de la communauté, qui définit une pluralité d'éléments simultanés. Exemple : « Le monde existe, soit en vertu d'un hasard aveugle, soit par une nécessité intérieure, soit par une cause extérieure ». Chaque jugement est problématique, mais les trois jugements constitueraient l'ensemble exhaustif de tout ce qui est possible relativement à l'existence d'un monde en général.

La disjonction pose ici un dualisme nouveau : le dualisme du disjonctif et de l'inclusif. Ou bien les possibles s'excluent mutuellement, ou bien les possibles peuvent coexister sans contradiction. Il n'y aurait pas de demi-mesure. Or, si la praxis limite les prétentions du jugement verbal, il s'avère qu'on ne saurait poser de façon aussi binaire l'opposition du disjonctif et de l'inclusif. Par exemple, au sein de l'histoire de l'adaptation des sociétés au cours du monde physique, on doit supposer que l'expérience du hasard et des aléas imprévisibles bouleversant régulièrement le monde humain n'a pas nécessairement exclu l'expérience d'une nécessité intérieure aux phénomènes s'enchaînant dans le temps, expérience rendant possible la maîtrise relativement durable de l'environnement habité. Le hasard, comme perspective humaine et pragmatique liée à l'accident, à l'imprévisible souvent destructeur, et donc, psychologiquement, à la crainte, voire à la terreur, n'exclut pas nécessairement la saisie d'une nécessité physique interne, mais tend graduellement à l'inclure, puisqu'il détermine des prévoyances nouvelles, des adaptations inédites, induisant la saisie de mécanismes naturels auparavant ignorés. On ne saurait hypostasier hasard et nécessité comme s'ils étaient deux possibles « objectivement » exclusifs, car au sein d'une praxis en devenir, définissant des adaptations progressives, ces deux modalités de « l'être » renvoient à deux perspectives graduelles sur le cours du monde, qui est, simultanément, relativement contrôlable, et relativement imprévisible. Certes, parce que l'expérience régulière d'un contrôle social relatif sur le cours du monde physique est un fait constatable, et qu'elle exclut au moins temporairement la catastrophe imprévisible, une relation tendancielle disjonctive entre hasard et nécessité existe. Mais parce que les tentatives de contrôle sont conditionnées toujours déjà par l'expérience des catastrophes, et parce que chaque nouvelle catastrophe recompose le contrôle, qui se fondera sur de nouveaux mécanismes, une relation tendancielle inclusive entre hasard et nécessité doit également exister. Dans la praxis historique et sociale, il ne peut exister, de façon générale, des « pures » relations de disjonction, ou d'inclusion, car les possibles, qui sont autant de perspectives sur le réel qu'il s'agit de transformer en vue de l'adaptation, auront des frontières nécessairement poreuses, qui se recomposeront indéfiniment. Dans la praxis en devenir, on ne saurait hypostasier chaque possible, pour le distinguer radicalement et « objectivement » des autres, ou pour l'inclure strictement dans les autres, car les contraintes naturelles et sociales, en recombinaison constante, impliquent qu'ils devront être saisis graduellement selon des relations à la fois inclusives et exclusives, en fonction des perspectives qui s'imposent.

La troisième possibilité (une cause extérieure), qui peut renvoyer à l'existence d'un Dieu créateur, pourra finalement cohabiter avec la perspective du hasard (crainte superstitieuse face à la catastrophe ; recours à la volonté divine, asile de l'ignorance) ; ou encore, avec la perspective de la nécessité intérieure (le mécanisme réglé des phénomènes induirait un auteur sage du monde) ; cette troisième possibilité peut donc coexister avec l'une de ces perspectives, en fonction de contraintes politiques et sociales déterminées ; mais si elle devient socialement nuisible (la superstition face à la catastrophe, par exemple, peut créer des troubles sociaux), cette possibilité pourra être exclue par l'une de ces perspectives. On ne saurait de toute façon l'hypostasier comme possible excluant « objectivement » les autres. Ici encore s'impose, dans la praxis historiquement conditionnée, des passages graduels du disjonctif à l'inclusif, sans qu'on puisse opposer rigidement ces deux termes (deux termes qui n'auront plus de « signification » autonome et « pure »).

Si l'on considère maintenant que la nécessité posée par Kant dans son exemple renverrait au dualisme de la cause et de l'effet qui a été critiqué plus haut, on pourra reconsidérer un aspect de la critique matérialiste de ce dualisme : si la nécessité causale exclut purement et simplement l'accident ou le hasard, alors dans un cadre causal déterminé, le « féminin » serait inmanquablement « soumis », le prolétaire « obéissant », le colonisé dominé, le « non-humain » instrumentalisé, le fou « invalide », etc. Mais ce point de vue idéologique est contredit par l'expérience historique et sociale : au fil de cette expérience, ce qui se fixe temporairement comme « nécessité », et qui semble « durablement » exclure le contingent, « l'accident », la rupture des processus « prévisibles », est tendanciellement interrompu par des résistances imprévues, par des luttes imprévisibles contredisant la « naturalité » des rapports de dominations, et il coexiste donc tendanciellement avec ce que le contrôle social pourra appeler « catastrophe », « rupture de la nécessité », etc. Le dualisme du disjonctif et de l'inclusif, érigé en dualisme « pur », fonde dès lors un non-contrôle du gestionnaire théorisant, qui ne peut plus anticiper ce qui viendra remettre en cause son « ordre » qu'il voudrait « nécessaire ».

Mais la disjonction du hasard et du nécessaire, par exemple, renferme une forme de discrimination sociale plus explicite encore, et qui est déjà préfigurée dans les remarques qui viennent d'être proposées. Celui qui hypostasie le nécessaire (ou le principe causal, comme « principe transcendantal »), est aussi celui qui injecte de la nécessité dans les choses, parce qu'il considère que son existence, socialement parlant,

serait elle-même « nécessaire ». Celui-ci est bien le gestionnaire théorisant, patriarcal, civilisateur, et « valide », défini comme unité excluante. Sa « nécessité » devra exclure d'abord le hasard, lui-même hypostasié, pour ensuite le structurer, le contrôler (et finalement pour l'abolir comme hasard). Un tel hasard d'abord exclu par cette nécessité « pure », à la fois disjonctive et prescriptive, renvoie bien sûr à la « matière » pure, simplement sensible, chaotique et désordonnée, dont il a déjà été question. Et cette matière, historiquement et socialement, renvoie, du point de vue gestionnaire, à des catégories très déterminées, assignant des individus en chair et en os très déterminés : individus assignés au « féminin », au « travail manuel », au « non-civilisé », au « non-humain », à « l'invalidité », à « l'hétéronomie ». La nécessité structurante et formelle, excluante et disjonctive, qui vient, sur la base de cette exclusion, structurer cette matière errante et hasardeuse, renvoie donc bien à une domination sociale très précise. Elle doit distinguer clairement, dans un geste logique dualiste « pur », le disjonctif et l'inclusif, pour fonder son geste de domination : son geste d'exclusion de la matière particulière, négativement déterminée, hasardeuse, fonde ensuite, dans un deuxième temps, un geste d'inclusion de cette matière dans un ordre formel nécessaire, mais sur la base d'une abolition stricte des déterminations qualitatives et singulières de cette « matière ».

Au sein de la facticité historique, dans le monde vécu multidimensionnel, qui déborde toujours les systèmes formels unidimensionnels, de telles disjonctions et inclusions « pures », rigidement opposées, ne peuvent exister, comme on l'a vu. Les adaptations, inadaptations, luttes, résistances, recomposent indéfiniment ce dualisme, pour l'installer dans un devenir graduel et nuancé. Mais lorsque le gestionnaire théorisant tente de les fonder « transcendantement », il annoncera un monde où de tels débordements, où de telles différenciations, où de telles nuances, devront être toujours plus empêchées, bridées, anticipées, en vue d'un contrôle social toujours plus uniforme et totalitaire.

Finalement, encore une fois, l'idéologue transcendantal fixe un devenir historique, le saisit comme bloc uniforme, isole des structures statiques, et les hypostasie abusivement, « formellement », pour mieux assigner rétroactivement les individus à soumettre à un ordre qui se veut « contrôlable » et « durable ».

Modalité des jugements :

Le jugement problématique désigne un possible. Les deux jugements de la proposition hypothétique sont problématiques, et les divers jugements de la proposition disjonctive sont également problématiques. La critique sociale des dualismes rigides inscrits dans

le jugement problématique se référera donc à la critique, proposée plus haut, de la proposition hypothétique et de la proposition disjonctive.

Le jugement assertorique désigne une réalité. Comme affirmation de cette réalité, et comme négation de ce qu'elle n'est pas, il renvoie à la dualité affirmatif/négatif. Comme assertion universelle, particulière, ou singulière, il renvoie à la dualité universel/particulier. Il peut également être une assertion catégorique. On se référera ici encore aux remarques proposées plus haut, et aux critiques respectives de ces dualismes.

Le jugement apodictique désigne une nécessité. Il désigne la relation nécessaire de la cause et de l'effet, qui peut être posée dans un jugement hypothétique. Ici, encore, on se référera à la critique correspondante.

Troisième section

§10 Des concepts purs de l'entendement ou des catégories

La logique transcendantale est censée enseigner la synthèse pure des représentations.

Elle se distinguerait de la simple logique générale, qui est simplement analytique.

D'abord serait donné le divers de l'intuition pure.

Puis l'imagination opérerait la synthèse de ce divers. Mais sans que cela donne lieu à une connaissance.

Finalement les catégories de l'entendement pur fourniraient l'unité de cette synthèse, ce qui produirait un connaître déterminé.

Pourtant, comme on l'a vu, la dite « intuition pure » est déjà pensée avec les catégories de l'entendement. L'homogénéité, l'unité, l'abstraction de l'espace et du temps sont déjà des façons intellectuelles de déterminer l'espace et le temps. Ainsi, les catégories qui unifient ou rassemblent ce divers de « l'intuition pure » ne sont pas, en fait, hétérogènes à cette « intuition pure » : car une telle « intuition pure » est en réalité une conceptualité où sont déjà contenues, présupposées, les catégories. Lorsqu'elles rassemblent ou ordonnent le divers « sensible », les catégories, ici, se contentent d'exposer leur inscription a priori dans les formes pures de cette sensibilité. Autrement dit, l'application de telles catégories à un tel divers de l'intuition n'est pas un acte de synthèse, mais un acte d'analyse. Puisque ce divers, considéré abstraitement,

formellement, contient déjà analytiquement les catégories de l'entendement, il suffit de pénétrer sa forme abstraite pour tirer de lui la manière dont il sera intellectuellement ordonné et structuré (il suffit de tirer des propriétés conceptuelles de l'espace et du temps, leurs déterminations catégorielles, pour connaître analytiquement la manière d'appliquer ces catégories au divers « sensible »).

Autrement dit, Kant prend une analyse pour une synthèse, car il ne voit pas que ses formes de « l'intuition » et ses catégories sont homogènes. C'est aussi qu'il n'a pas su identifier l'expérience pragmatique réellement hétérogène à l'abstraction conceptuelle ; en outre, l'expérience « sensible » dont il parle, simplement contemplative, et qui n'est pas cette expérience pragmatique, ne peut pas ne pas être intellectuellement déterminée, toujours déjà.

Au niveau social, cette façon de se focaliser sur une expérience simplement contemplative sera un moyen de se focaliser sur l'expérience que fait le seul sujet théorisant et gestionnaire. Les expériences laborieuses des individus agissants (et dominés) sont exclues de ce fait. Pourtant, en sous-main, comme on l'a vu, elles sont bien la « matière » que le gestionnaire doit structurer, même s'il tend à l'ignorer, en tant qu'idéologue ; son expérience contemplative et tronquée est le moyen terme par lequel il applique ses catégories à ces expériences pragmatiques.

Sur le seul terrain de l'expérience contemplative, il y a un simple va-et-vient analytique entre cette expérience abstraite et tronquée et les catégories de l'entendement. Mais dans la mesure où, socialement, cette analyse a extorqué d'abord aux expériences pragmatiques antérieures ses « structures » dynamiques, elle est une analyse a posteriori. Elle confondra cette dimension a posteriori avec un acte de synthèse possible, et cette dimension analytique avec une dimension a priori possible d'une telle « synthèse pure ».

En réalité, on assiste au développement d'un système clos, analytique, se constituant sur la base d'une dépossession du pragmatique, système clos qui devient un outil de gestion de la production sociale. Au plus sa dimension close et formelle est attestée, au plus ses prétentions à contrôler un système total seront importantes, mais au plus, également, sa maîtrise sera incomplète et partielle (débordée par la multidimensionnalité ouverte du monde vécu). Le fait qu'il nie cette dimension close, ou simplement analytique, renvoie au fait qu'il ne peut reconnaître sur son propre terrain sa propre absence de maîtrise. Le fait qu'il affirme malgré tout sa dimension formelle et a priori renvoie au fait qu'il prétend bien s'appliquer à des

totalités. Sa prétention à la « synthèse pure » renvoie donc à la fois à une illusion de maîtrise complète, et à l'affirmation d'un projet de contrôle total effrayant.

Dans ce contexte, l'imagination est la médiation d'une médiation. Elle médiatise la relation analytique (et non pas synthétique, comme le pense Kant) entre une expérience « sensible » abstraite et contemplative et la catégorie. Mais c'est pour que cette expérience abstraite médiatise mieux, à son tour, la relation entre la catégorie et l'expérience pragmatique et sensori-motrice du faire-œuvre. Au niveau de cette seconde médiation pourrait se situer, à la rigueur, une « synthèse » (qui sera donc ici un acte violent de dépossession), même si on parlera plus simplement d'extorsion illégitime. Le problème de fond n'est donc pas seulement le schématisme de l'imagination, mais la manière dont l'application (via ce schématisme) des catégories au divers d'une expérience contemplative et abstraite médiatise elle-même l'application de ces catégories à l'expérience pragmatique des sujets laborieux et dominés par le travail intellectuel.

Kant dresse la liste des catégories. On peut maintenant considérer que ces douze catégories sont contenues a priori dans les formes a priori (intellectuellement déterminées) de l'espace et du temps. Elles sont « applicables » à l'expérience pragmatique des sujets laborieux dans la mesure où cet espace et ce temps abstraits se substituent violemment, de façon dépossédante, aux spatialités et temporalités qualitatives du faire-œuvre, déterminées par les co-actions humaines en devenir. Elles sont donc des actes analytiques a posteriori, qui se font passer pour des « synthèses pures », en tant qu'ils sont aussi des actes d'extorsion violents déterminés (s'ignorant comme tels).

Note : l'acte d'analyse peut d'abord décomposer un tout complexe en autant d'éléments simples. Mais sur cette base, on peut aussi rassembler ces éléments simples en ensembles homogènes, sans qu'on sorte du cadre analytique, au sens où le cadre analytique est simplement explicatif (et non extensif). On peut concevoir ainsi un acte de liaison qui n'est pas proprement « synthétique » (qui n'est pas extensif), mais simplement explicatif, et s'insérant donc dans le cadre analytique que Kant décrit dans son introduction. L'acte de liaison qui serait ici en jeu relèverait du non-extensif, en ce sens, et il se fera passer pour un acte synthétique-extensif, dans la mesure où il croit apercevoir deux termes hétérogènes (une « intuition pure » abstraitement conçue et un entendement pur) là où il y a en fait deux termes homogènes.

Table des catégories

Quantité

Unité

Pluralité

Totalité

Qualité

Réalité

Négation

Limitation

Relation

Inhérence et subsistance

Causalité et dépendance

Communauté

Modalité

Possibilité-Impossibilité

Existence-Non-existence

Nécessité-Contingence

Chaque catégorie correspond à une forme des jugements. On se référera à donc à la critique sociale des dualismes inscrits dans la table des jugements, proposée plus haut, pour formuler une critique sociale de ces catégories.

On ajoutera que Kant précise ici que la troisième catégorie de chacun des quatre ensembles synthétise les deux premières : on retrouve ici donc, quatre dualismes spécifiques, avec leurs quatre synthèses spécifiques. Les dualismes de l'unité et de la pluralité, de la réalité et de la négation, ont déjà été considérés. Le dualisme de la subsistance et de la causalité, avec sa synthèse, la communauté, renvoie quant à lui à l'opposition rigide entre continuité et discontinuité (nécessaire pour concevoir la quantification et la spatialisation du temps et du mouvement). Le dualisme du possible et de l'existant, avec sa synthèse, le nécessaire, renvoie à l'opposition rigide entre la puissance et l'acte (nécessaire pour délimiter le champ quantifiable des forces).

Les deux premières classes de concepts (quantité et qualité) se rapporteraient aux objets de l'intuition, et sont dites mathématiques. Les deux autres (relation et modalité) se rapporteraient à l'existence des objets, et sont dites dynamiques. Autrement dit, si l'on considère qu'en dernière instance, ces catégories doivent encadrer, via la médiation d'une expérience contemplative elle-même ordonnée, les expériences pragmatiques liées au labeur et à la transformation effective du monde, on pourra dire que les deux premières classes de catégories (quantité et qualité) seront censées *disposer* rationnellement la matière de ces expériences pragmatiques, là où les deux autres (relation et modalité) devront *projeter* cette matière dans un devenir « objectif » anticipé ou prédéterminé.

Selon Kant, une telle table des catégories serait exhaustive et exacte. On ne saurait retrancher ou ajouter une catégorie dans cette table. Mais cette exhaustivité doit se mesurer à l'aune d'un projet de contrôle et de gestion déterminé, qui n'est lui-même pas « nécessaire », mais relève de la contingence historique et sociale.

Chapitre II : De la déduction des concepts purs de l'entendement

Première section

§13 Des principes d'une déduction transcendantale en général

La réceptivité sensible, structurée a priori par les formes de l'espace et du temps, serait ce par quoi un objet nous serait donné. Mais les catégories de l'entendement, rassemblant ce divers des phénomènes, rendraient possible l'expérience de ces objets, en tant qu'ils constitueraient une connaissance « objective ».

L'espace et le temps seraient simplement exposables, dans la mesure où Kant suppose qu'une certaine « donation » de l'objet dans cet espace et dans ce temps serait un fait qui s'impose par soi-même. Mais les catégories de l'entendement, qui structureraient cette « donation », devraient être déduites, légitimées selon un droit déterminé, car elles ne seraient pas inscrites dans une « donation immédiate ».

Cela étant, on a vu que les formes de l'espace et du temps présupposaient déjà ces catégories. Et qu'à travers elles, ainsi, les catégories n'étaient pas déduites, mais déjà exposées.

Ainsi, dès l'esthétique transcendantale, des catégories ont été subrepticement exposées, non déduites. La déduction transcendantale des catégories, qui sera une redondance qui s'ignore, pourra donc s'appuyer subrepticement sur cette exposition, et elle redoublera, à vrai dire, cette exposition, en n'étant qu'une déduction fallacieuse. Elle posera à nouveau un fait (relatif à la nécessité de poser certains jugements analytiques nécessaires à la gestion de l'existant social), sans sortir du cadre tautologique et autoritaire de l'exposition.

A vrai dire, ce n'est pas « l'objet » au sens strict qui est « donné » dans ce « divers de l'intuition » dont parle Kant. Mais déjà la construction théorique de l'objet, par un sujet contemplatif intellectuellement déterminé. L'objet en tant qu'il serait *donné* comme objet qualitatif, sera davantage l'objet transformé, préreflexif, pris dans la temporalité des co-actions pragmatiques, temporalité que Kant ne thématise pas, mais qu'il s'agit pourtant bien d'encadrer rationnellement. Cet objet qualitatif échappe d'emblée à l'esthétique transcendantale kantienne, et il ne s'agit pas simplement de « l'exposer » (encore moins de le déduire), car il est un vécu en devenir.

L'exposition kantienne ne peut cohabiter qu'avec une « donation » elle-même statique et artificielle, de même que sa déduction, qui est en sous-main une exposition, redouble cet artifice et cette fixation. La *donation* qualitative processuelle, parce qu'elle ne s'expose pas simplement comme « fait », mais s'expérimente comme devenir, annonce, à travers sa teneur spécifique, que l'esthétique transcendantale ne fonde déjà qu'une pseudo-donation.

L'esthétique transcendantale comme la logique transcendantale *exposeront* les cadres autoritaires et fixes qui devront venir circonscrire cet objet qualitatif en devenir.

L'exposition « esthétique » kantienne, qui englobe jusqu'à sa pseudo-déduction logique, renvoie donc à une pseudo-donation, qui demeure véritablement *imposition* dédoublée du pouvoir gestionnaire. Là où la donation qualitative singulière ne s'expose pas au sens figé du terme, mais s'éprouve dans le devenir du faire-œuvre, jusqu'à ce qu'elle subisse ces impositions du théorique encadrant.

§14 Passage à la déduction transcendantale des catégories

La déduction transcendantale des catégories doit établir le fait que les concepts purs de l'entendement seraient bien les conditions de toute expérience, et de toute connaissance « objective » possibles.

Elle doit donc prouver également que ces concepts ne sont pas issus de l'expérience, mais qu'ils la déterminent transcendantale, au contraire.

On découvrira que cette déduction s'appuie sur un « fait » que Kant a exposé d'emblée : « nous » ne ferions jamais que l'expérience des phénomènes (et non des choses en soi), lesquels seraient structurés a priori par les formes de notre faculté d'intuitionner et de penser. C'est ainsi que nos concepts purs pourraient déterminer a priori toute expérience possible des objets.

On a pu voir que ce fait, déjà relativement aux formes de l'intuition, imposait d'emblée une certaine manière intellectuelle de concevoir la choséité des choses sensibles. Et que cette disposition intellectuelle se faisait passer pour une « nature humaine », alors qu'elle était pourtant liée à des formes de médiations sociales contingentes et situées. Elle substitue en outre à l'expérience pragmatique des sujets agissants une expérience contemplative « pure », qui renvoie à la perspective d'un travailleur intellectuel spécialisé étant déjà lui-même le produit d'un processus historique et social déterminé.

Ainsi, les catégories de l'entendement seront la manière dont ce travail intellectuel structure a priori son expérience contemplative déterminée (de façon très particulière, historiquement déterminée), en vue de structurer médiatement les expériences pratiques de transformation matérielle du monde.

Deuxième section :

Déduction des concepts purs de l'entendement : Première édition

Des principes « a priori » de la possibilité de l'expérience

Pour expliciter la manière dont les concepts purs de l'entendement seraient les conditions formelles a priori de toute expérience possible, Kant *présente, expose* le fait d'une triple synthèse, renvoyant à trois facultés différentes. Cette triple synthèse aurait pour principe la spontanéité de l'entendement.

- La synthèse de l'appréhension, qui modifie la sphère de l'intuition.
- La synthèse de la reproduction des représentations dans l'imagination.
- La synthèse de la reconnaissance des représentations dans le concept.

I De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition

La synthèse de l'appréhension dans l'intuition n'existe que parce que cette intuition est soumise a priori à la spontanéité de l'entendement.

Cette synthèse suppose deux choses : un divers qui serait donné ; une capacité à ramener ce divers à l'unité d'une représentation.

Ces deux choses supposent elles-mêmes : le déroulement successif de la diversité, et la compréhension de ce déroulement.

C'est ainsi que la forme du sens interne, le temps, mais aussi celle du sens externe, l'espace, possèderaient leur unité.

On découvre ici que les formes de l'intuition sensible ne possèdent leur unité et leurs caractéristiques liées à cette unité (homogénéité, continuité, infinité, abstraction), que dans la

mesure où l'intuition sera elle-même a priori soumise à une synthèse spécifique, synthèse qui renvoie à la manière dont la spontanéité de l'entendement conditionne toujours déjà la réceptivité.

Revenons sur cette détermination intellectuelle des formes de l'intuition.

Pour qu'un déroulement successif de la diversité soit donné, ainsi que sa compréhension, il s'agit en effet que soient disponibles, au moins, les catégories de pluralité, d'unité, de permanence, de possibilité, et d'existence. Et c'est bien parce qu'il existe une telle synthèse de l'appréhension qu'on peut évoquer des intuitions pures comme l'espace et le temps unifiés, abstraits et homogènes. Donc ces intuitions pures sont bien toujours déjà catégoriellement, intellectuellement, déterminées.

Cela étant posé, on doit rappeler que de telles intuitions pures n'ont pas été déduites, mais simplement exposées. Et si ces intuitions pures entraînent déjà avec elles les catégories de l'entendement (comme on vient de le voir), alors celles-ci ont également déjà été exposées, et non déduites.

Autrement dit, on assiste ici à une supercherie : la déduction des catégories s'appuiera sur les caractéristiques de l'espace et du temps (unité, homogénéité), mais cet espace et ce temps ont déjà été exposés, non déduits, et de la sorte ce sont bien les catégories qui ont déjà été exposées, non déduites. La déduction des catégories se fonde ainsi sur une « preuve » qui n'a été rien d'autre que l'exposition sans preuve de ces catégories. Autant dire : *parce que les catégories existent comme faits* (à travers l'existence, exposable comme fait, d'intuitions pures qui les impliquent), *alors on a la « preuve » qu'elles existent bien*. Cette tautologie qui s'ignore présuppose une existence pour « prouver » cette existence.

Finalement, on assiste donc bien au redoublement de l'exposition des catégories (exposition déjà implicitement posée dans l'esthétique transcendantale), redoublement qui se fait passer fallacieusement pour une déduction.

Mais alors la question se précise : puisque, comme on l'a vu, ces catégories renvoient elles-mêmes à une série de dualismes indispensables à la gestion d'une reproduction sociale historiquement déterminée, gestion indissociable d'un travail intellectuel autonomisé, alors le fait de simplement les exposer comme fait (quoique malgré soi) renvoie à une imposition idéologique qui tente d'asseoir et de pérenniser une structure de domination spécifique.

Le fait de faire passer cette exposition pour une « déduction » renvoie au fait de vouloir masquer cette dimension d'imposition, pour fonder dans un « droit » et dans une « légitimité » (en réalité, dans une « nature de l'esprit humain ») apparemment déterminés et « nécessaires », un fait d'abord contingent et particulier.

C'est simplement l'individu contemplatif et théorisant qui semble produire une synthèse de l'appréhension gouvernée par les seuls principes du déroulement successif et de la compréhension. Pour lui, ces deux capacités abstraites et vides, comme résultats purs d'un processus historique et social plus complexe, semblent pouvoir résumer une réception sensible déterminée. Pourtant, dans le monde vécu qualitatif, où les individus ne se contentent pas de contempler passivement, mais agissent et oeuvrent, ces deux « principes » de synthèse ne peuvent être abstraits de la complexité sensori-motrice en laquelle l'hétérogénéité continue de l'expérience et de la durée interdit qu'on saisisse un déroulement « en général », ou une compréhension « en général », simplement fonctionnels et indifférenciés. Les pluralisations et différenciations constantes à l'œuvre dans ce monde vécu, et non simplement contemplé, impliquent l'impossibilité d'isoler des facultés synthétiques abstraites telles que la saisie du divers « en soi », ou le rassemblement « en soi » de ce divers. Ce n'est que lorsque la gestion instrumentale de l'existant tente de parvenir à un niveau de formulation très formel que de telles fictions abstraites paraissent devenir des lois « nécessaires » de « l'esprit humain » (unité excluante, ici).

L'exposition de la synthèse de l'appréhension dans l'intuition signifie donc plusieurs choses : ce sont bien les catégories qui sont exposées d'emblée, non déduites, dans la mesure où une gestion technique de l'existant social, mobilisant ces catégories, et toujours plus fonctionnelle, formelle et rationnelle, tend elle-même à s'imposer comme fait. Mais la déduction, comme supercherie idéologique, devra masquer cette dimension d'imposition autoritaire. En outre, les facultés ici exposées sont des abstractions historiquement déterminées qui dérivent de l'autonomisation du pouvoir théorique, et qui par ailleurs n'ont pas de correspondant complètement adéquat dans le monde vécu.

A propos de l'irréalité relative de ces facultés de synthèse, ou de leur absence de correspondant strict dans le monde vécu, il s'agirait de faire une brève remarque, tenant compte de développements antérieurs.

Certes, on a dit que l'adulte théorisant « formé », en fonction d'une éducation théorique déterminée, semblait mobiliser de telles règles a priori, qui seraient apparemment

indépendantes de son expérience individuelle immédiate, si bien que ces règles, pour certains individus déterminés, pourraient avoir un correspondant au moins relatif dans le monde vécu. Néanmoins, ce qu'il faut affirmer avec force, c'est qu'un tel conditionnement est aussi mutilation de soi, du point de vue de cet individu théorisant : en déterminant sa propre expérience vécue de la sorte, il tend aussi à nier sa temporalité pragmatique qualitative propre, au profit d'une temporalité passive, mutilée et tronquée. C'est en ce sens qu'on dira que les facultés transcendantales, même si elles peuvent conditionner l'adulte formé théorisant, parce qu'elles mutilent néanmoins quelque peu son vécu propre (pour ensuite mutiler, médiatement, le vécu des individus insérés dans les ordres socio-techniques qu'il gère), n'ont pas au sens strict de correspondant *adéquat* dans le monde vécu. Pour tout dire, elles décrivent davantage une temporalité des choses, des objets, qui se serait autonomisée, et qui aurait fini par affecter les sujets, que la temporalité immédiate et vivante des sujets vivants.

Mais revenons à cette « déduction » des catégories, et à sa critique.

Si l'on ne peut « déduire » les catégories, telles qu'elles s'appliqueraient a priori à « l'expérience possible », on peut néanmoins considérer que leur thématization transcendantale et séparée émerge à partir d'un contexte historique et social déterminé. Autrement dit, on peut déterminer la genèse sociale de l'idéologie saisissant ces catégories. La philosophie des catégories transcendantales de l'entendement serait induite par une situation historique et sociale déterminée. On tentera ainsi de proposer, contre la (pseudo-)déduction transcendantale kantienne des catégories (qui est une exposition/imposition qui s'ignore), *une dérivation historique et sociale de cette idéologie catégorielle*.

En ce qui concerne la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, une question s'impose donc : *quel contexte social finit par imposer à la sphère de la gestion théorisante la thématization d'une méthode susceptible de saisir un principe général lié au passage de la diversité temporelle, et à sa compréhension synthétique ?* Il faut qu'il soit devenu nécessaire de ramener les temporalités multiples et singulières, a priori qualitatives, incommensurable, des subjectivités vivantes, à un principe homogène du passage du temps comme pur « déroulement ». C'est grâce à un tel cadre abstrait et général, vide et indifférencié, que ces temporalités finissent par devenir comparables entre elles : cette comparabilité (idée d'une diversité temporelle « en général » conditionnant toute temporalité vécue) finit par autoriser qu'on comptabilise finalement de telles temporalités, qu'on les mesure, et qu'on ramène à la multiplicité quantitative leur pluralité qualitative. Or, cette mesure du temps est la condition nécessaire, au sein d'un procès de marchandisation moderne émergent, de la détermination

d'une « valeur » « économique » des produits du travail. En effet, comme on l'a vu plus haut, la valeur d'une marchandise, au sein de la modernité capitaliste, aura pour substance le travail abstrait, lequel renvoie au temps de travail socialement nécessaire pour produire la marchandise. Ainsi, il devient bien toujours plus indispensable de comptabiliser la durée des activités subjectives, au sein de la modernité émergente, au profit d'un projet économique de gestion et de valorisation de marchandises. La centralité du travail abstrait ne se développe que progressivement, et prend des dimensions empiriques décisives à partir de la première révolution industrielle, mais le souci du philosophe transcendantal de ramener les temporalités subjectives plurielles à de l'homogène mesurable (divers composé d'unités identiques) exprime néanmoins déjà, et anticipe, une telle centralité. Le fait qu'il fonde cette opération fonctionnelle, qui répond à des exigences très modernes, dans quelque « nature de l'esprit humain », et qu'il prétende même la « déduire » à partir de là, est simplement lié au fait qu'il tente de naturaliser les principes d'une telle gestion/domination émergente, pour mieux les pérenniser, et pour mieux les rendre apparemment indépassables.

La « synthèse de l'appréhension dans l'intuition » se dérive donc d'un contexte historique et social déterminé de cette façon : *la nécessité systématique de ramener les activités humaines aux déterminations du travail abstrait, parce qu'elle tend à émerger historiquement dès les « Lumières » kantienne, rend aussi nécessaire la saisie d'une temporalité « en général », rassemblant la pluralité des temporalités subjectives, en vue de sa mesure, de sa quantification. Saisir un divers temporel constitué d'unités identiques entre elles, penser les fonctionnalités de la synthèse de ces unités, devient une méthodologie gestionnaire nécessaire en vue d'une telle mesure.*

Cette dérivation induit une déduction, mais seulement une déduction négative. On ne devra pas déduire une légitimité, ici, mais une illégitimité. En effet, on ne peut plus légitimement poser quelque « entendement humain en général » qui opérerait « naturellement » de telles synthèses a priori. C'est le théorisant gestionnaire qui pense la soumission, assignation, comptabilisation des subjectivités exploitées (quoique sans en avoir pleinement conscience), qui développe de telles fonctionnalités. Rappelons-le, afin d'appliquer ses formes « pures » à la praxis des subjectivités laborieuses, il utilise une conception abstraite de l'expérience, soit la notion d'une expérience contemplative, passive, qui peut devenir catégorisante, et cette conception devient le moyen terme qui médiatise une telle application. Mais c'est aussi un tel moyen terme qui obstrue sa vision, et qui lui masque sa dimension de gestionnaire inscrit dans une division du travail déterminée. Ce moyen terme ramène, dans l'apparence idéologique, des

enjeux de domination sociale, à des enjeux de théorie « pure » apparemment désintéressée (physique, mécanique, etc.). Le moyen terme devient outil de la domination dans le moment même où il masque cette domination, pour le « dominant » (lequel est finalement dépossédé de ses moyens de gestion *conscients* : de ce fait, il ne contrôle pas réellement la société qu'il est censé encadrer).

Une dernière chose est à préciser : cette dérivation historique et sociale de la synthèse de l'appréhension dans l'intuition ne dit pas que le contexte historique déterminerait quelque « nécessité » d'une telle manière de thématiser les catégories. Autrement dit, on ne peut pas affirmer que cette disposition et cette orientation kantienne de « l'existant catégorique » étaient « absolument nécessaires », un certain contexte historique étant donné. Au contraire, parce qu'elles s'ancrent dans une genèse historique déterminée, et que le terrain de l'historique est celui de l'arbitraire et de la contingence, elles gardent une dimension irréductiblement arbitraires et contingentes. Néanmoins, l'émergence d'une société marchande moderne étant donnée, on devra reconnaître que cette philosophie transcendantale des catégories est devenue l'une des façons, parmi d'autres possibles, d'exprimer ce contexte social, et de s'insérer dans son projet de gestion instrumentale. On ne peut mécaniquement « déduire » les catégories kantienne d'un contexte social déterminé, comme si elles répondaient elles-mêmes à une « nécessité » indépassable, mais on peut néanmoins dire qu'elles remplissent une fonction déterminée relativement à ce contexte, et qu'elles ne peuvent émerger qu'à partir de lui.

II De la synthèse de la reproduction dans l'imagination

L'association empirique de représentations semblables, ou ayant des caractères communs, ou la liaison empirique des phénomènes dans le temps, semble supposer une synthèse de la reproduction dans l'imagination.

Ici encore, c'est la spontanéité de l'entendement, disposant de catégories déterminées, qui conditionnerait cette synthèse.

Pour que la liaison et l'association empiriques des phénomènes soient possibles, il faudrait qu'existe une faculté de reproduire en général les phénomènes au fil de leur déroulement. Et c'est l'exigence liée à la connaissance objective que vise l'entendement qui guiderait une telle reproduction.

Le fait de reproduire en général une représentation passée pour la maintenir dans la représentation présente serait bien, en effet, la condition de l'objectivité de la connaissance résultant de cette représentation. Cette reproduction déterminera la synthèse de l'appréhension : c'est en effet par cette reproduction, ou rétention, que la succession temporelle pourrait être saisie comme divers, et qu'elle pourrait être ensuite comprise synthétiquement. En effet, sans cette reproduction, l'unité d'un « pur » instant s'affirmerait indéfiniment, sans que la saisie d'un divers, ni donc sa compréhension, soient possibles.

Cette notion de reproduction transcendantale présuppose plusieurs choses : des vécus passés pourraient se rendre manifestes « à nouveau » dans un vécu présent ; les instants vécus seraient assez détachés les uns des autres, comme unités temporelles, pour être « reproduits » en tant que tels. Ici encore, on suppose qu'il est d'abord possible de ramener les pluralités temporelles à une multiplicité quantitative mesurable, en laquelle chaque unité est identique aux autres. Pourtant, au sein d'une durée qualitative et continuellement nouvelle, hétérogène, qui est celle des co-actions pragmatiquement déterminées, il ne devrait pas être possible de ramener la différence temporelle à du « même », à de « l'identique », ni de saisir des unités reproductibles en tant que telles. La mémoire liée à cette durée ne « reproduit » pas, elle est continuellement, sans segmentation possible, enrichie par le progrès temporel, sans « retour » strict possible. La synthèse de la reproduction dans l'imagination est donc une mutilation des durées agissantes et sensibles : elle devra servir, sur cette base, un projet d'encadrement de ces durées agissantes, encadrement systématique, formel et rationnel visant une certaine « productivité » de l'activité.

La synthèse de la reproduction est encore relative à l'émergence du critère du travail abstrait : elle s'insère dans un projet de mesure quantitative du temps. Mais ce principe de comptabilisation des durées subjectives conditionne aussi, par définition, au sein du capitalisme en devenir, un souci toujours plus soutenu d'optimisation de la production. Les gains technologiques devront permettre des gains de productivité, qui sont d'abord des gains de temps indissociables de la mesure du temps dans le processus de valorisation marchande. La machine dans la production devient une matérialisation d'un projet de gestion comptabilisant les temps de travail. La synthèse de la reproduction, en la présence de la machine technologique dans la production de marchandises, aura donc su trouver une application sociale déterminée : chaque geste isolé du travailleur, en fonction des fonctionnalités de la machine, devient un geste reproductible indéfiniment, presque « à l'identique », en vue de l'optimisation de la production. Dans la sphère de la consommation, cette standardisation de la production, ou reproductibilité

indéfinie des gestes productifs, renvoie à une standardisation des qualités objectives des marchandises : le monde finit par être lui-même produit de telle sorte qu'une reproduction stricte de ses objets par l'imagination semble être devenue opérante ; le monde a été produit de telle sorte que la faculté forgée idéologiquement par Kant semble pouvoir être toujours plus mobilisée. Ce sont bien les temporalités subjectives qui seront ici toujours plus mutilées et disloquées, mais non plus simplement « théoriquement », mais aussi dans les faits, pratiquement. Cette matérialisation d'une idéologie formelle et calculante se développera éminemment lorsqu'émergera la société fordiste-keynésienne. Mais la théorie transcendantale kantienne est le versant théorique anticipé de cette évolution, qui verra se matérialiser toujours plus de telles formes d'abord abstraites.

Sans reprendre en détails ces notions déjà exposées, on rappellera deux choses à propos de cette dérivation historique et sociale de la synthèse de la reproduction dans l'imagination : comme déduction négative, elle déduit de cette situation de dérivation l'illégitimité de l'idéologie selon laquelle une telle synthèse renverrait à quelque « nature » de l'esprit humain, et elle rappelle que cette idéologie tente simplement de naturaliser les outils de la gestion pour mieux les rendre apparemment « nécessaires » ou indépassables. Comme dérivation, elle ne pose pas la nécessité mécanique de la thématization de cette synthèse à partir d'un contexte social déterminé, mais elle affirme néanmoins qu'une telle thématization idéologique ne peut émerger que dans ce contexte déterminé.

III De la synthèse de la reconnaissance dans le concept

Selon Kant, pour que la synthèse de l'appréhension dans l'intuition soit possible, il faut que la synthèse de la reproduction dans l'imagination s'opère. Ces deux synthèses sont deux conditions nécessaires fondant l'objectivité, soit la nécessité et l'universalité, ainsi que la tangibilité, des objets connus. Mais pour que ces deux synthèses soient possibles, il faut qu'il existe d'emblée, et a priori, une synthèse de la reconnaissance dans le concept.

Cette troisième synthèse renvoie à l'unité de la conscience. Cette unité ou identité de la conscience, dite « aperception transcendantale », serait a priori, et serait une fonction synthétisant toutes les représentations. Il serait nécessaire que ce soit toujours la « même »

conscience qui soit le sujet des représentations pour que les phénomènes soient reproduits par l'imagination, et pour que, donc, la saisie d'un divers, et sa compréhension, soient possibles.

Essayons de symboliser une telle unité transcendantale de la conscience, en fonction des données que Kant a déjà exposées. Cette conscience serait conditionnée par une forme a priori, le temps, qui serait symbolisable comme ligne droite. Ainsi, comme conscience prise dans le temps, mais toujours identique à elle-même, sa dynamique serait comparable à la dynamique d'un point toujours identique à lui-même se déplaçant le long de cette ligne droite.

Plusieurs choses sont présupposées ici :

- La conscience, ou le point, resterait la même, malgré le passage du temps.
- Le temps lui-même, comme ligne homogène dans l'espace, serait segmentable, divisible, et l'on pourrait ramener ces segments à l'égalité, et leurs extrémités (« instants ») à l'indivisibilité et à l'unité numérique abstraite.

Plusieurs mutilations s'engagent donc :

- On a détaché la conscience du flux temporel, pour l'isoler, et la considérer comme unité toujours égale à elle-même ; la continuelle nouveauté et hétérogénéité de cette conscience, a priori indissociable d'une durée elle-même sans cesse nouvelle et hétérogène, est ici niée.
- On a spatialisé le temps de telle sorte qu'on a fini par nier son hétérogénéité vécue, son irréversibilité, sa fluidité, et l'impossibilité de ramener sa différence à du même.
- Ces deux mutilations (isolement d'une conscience « identique » et spatialisation du temps) répondent toutes deux à une même exigence : il s'agit d'insérer les temporalités subjectives dans un cadre quantitatif et homogène pour gérer leurs opérations rationnellement de façon plus ferme et systématique.

Dans le monde vécu et pratique, la compréhension formelle du divers appréhendé, et la reproduction de « mêmes » unités temporelles n'est pas un « fait » qui s'impose par soi. Car la durée des co-actions, irréversible et hétérogène, implique des différenciations et pluralisations continues qui empêchent de penser de telles déterminations formelles et abstraites. C'est le gestionnaire théoricien moderne qui tendra à naturaliser ces méthodes de gestion et d'encadrement du temps, pour mieux les justifier, mais il décrira ici bien un projet social de domination, et non quelques principes propres à la « connaissance humaine » « en général ». Si

l'on dit donc que ces deux premières synthèses (de l'appréhension et de la reproduction) sont d'abord guidées par l'unité fonctionnelle de la conscience, ou par l'aperception transcendantale, alors cette aperception transcendantale ne pourra pas elle-même ne pas être un outil de gestion historiquement déterminé qui s'ignore.

Le fait de détacher une conscience « identique », de l'extraire du flux temporel sans cesse changeant, correspond au fait d'isoler un point de vue déterminé sur le temps : ce point de vue sera doté de principes fermes et invariables pour mesurer, quantifier, de façon ferme et invariable, les temporalités subjectives. Par principe, le fait de poser une synthèse de ce temps comme synthèse d'une multiplicité temporelle quantitative, condition nécessaire de la comptabilisation du temps, ne serait pas possible sans le détachement d'une telle conscience « identique » et fonctionnelle. Identité formelle de la conscience et spatialisation du temps se complètent réciproquement, et renvoient l'une à l'autre.

Dans la société marchande, l'aperception transcendantale, ou la conscience numériquement identique à elle-même fondant la possibilité de mesurer le temps, est indissociable du projet productif lié au travail abstrait. Comme substance de la valeur qu'il s'agit de valoriser, le travail abstrait nécessite, comme on l'a dit, la spatialisation et la mesure du temps. L'aperception transcendantale est le point de vue vide, sans contenu, purement calculant, sur les activités humaines plurielles, qui pourra les ramener à la commensurabilité et à la détermination quantitative, conditions de leur dimension valorisable.

Mais l'aperception transcendantale, de ce fait, n'est en rien rattachée à un « vécu » subjectif déterminé. Elle renvoie à une structure de domination impersonnelle, dénuée d'affect et de visage, qui formalise les temporalités spatialisées pour les gérer séparément.

Marx nomme « sujet-automate » la valeur elle-même qui est un procès constant, lié à l'accumulation des marchandises. Le sujet-automate n'est plus rattaché à un être vivant subjectif, mais à l'automouvement des choses produites, qui s'accumulent en fonction d'un critère abstrait mais agissant, que les individus ne conscientisent pas (travail abstrait). Le sujet-automate est la façon dont l'objectivité marchande finit par faire face aux individus à la manière d'une seconde nature, pour les dominer finalement. D'une certaine manière, l'aperception transcendantale kantienne, comme principe de gestion impersonnel, qui n'est plus rattaché à un vécu qualitatif, renvoie à la perspective de ce sujet-automate : il est ce critère de quantification du temps (qui échappe à ceux qui le forgent) qui synthétise les temporalités en les ayant d'abord

mutilées, et qui finit par s'autonomiser à l'égard de l'individu complexe et concret, jusqu'à dominer (en l'encadrant rationnellement) sa temporalité vécue.

Kant note que l'aperception transcendantale serait la condition de l'unité, et donc de l'objectivité des objets. En effet, ce serait l'identité de la conscience dans le temps qui fonderait l'identité des objets, et donc leur objectivité, dans la mesure où ces objets seraient d'abord des représentations de la conscience.

Mais on pourrait, et devrait, même, inverser la proposition : c'est parce que l'objet (la marchandise) doit posséder une valeur fixe, quantitativement déterminée, que la temporalité des sujets devra elle-même être ramenée à l'unité abstraite et à la quantité, au profit d'un projet social de valorisation. Kant pense que c'est l'unité a priori de la conscience qui fonde l'identité de l'objet. En réalité, c'est parce que l'objet doit désormais avoir une identité quantitative déterminée (valeur de la marchandise) que la temporalité subjective, à son tour, doit être soumise à certaines déterminations quantitatives précises (travail abstrait, aperception transcendantale). L'objet comme fétiche est bien le point de départ (si bien que cette aperception transcendantale, tout comme le sujet-automate marxien, traduit plus le point de vue de cet objet fétichisé que celui d'un sujet vivant). Et le fait de confondre cet objet avec une disposition qui serait d'abord subjective renvoie bien, précisément, à l'illusion fétichiste (confondant chose et être social), illusion dont est donc victime, éminemment, Kant lui-même, à travers cette « déduction transcendantale des catégories ».

On pourra certes rétorquer à cette dérivation historique et sociale de l'idéologie des catégories que Kant pense d'abord les principes de la mathématisation du temps dans le champ de la physique théorique, et non dans le champ social (travail abstrait). Néanmoins, on peut considérer que cette focalisation sur une épistémologie de la physique, précisément, sert de moyen terme (mais aussi d'obstruction) dans le projet d'application des catégories au monde productif et social. En effet, on a évoqué plusieurs fois la construction théorique kantienne d'une expérience abstraite, simplement contemplative, à laquelle il s'agirait d'abord d'appliquer les catégories, mais qui sert aussi d'intermédiaire à l'application de ces catégories à l'expérience pragmatique des sujets exploités, dans le champ social. Or, une telle expérience tronquée, simplement contemplative, qui développe les principes de la quantification du temps sera, précisément, d'abord opérée par le physicien, dans un champ scientifique relativement « pur ». C'est seulement le physicien qui peut développer l'expérimentation, ou l'expérience contemplative (théoriquement déterminée) dont l'idéologue transcendantal a besoin pour appliquer, médiatement, ses catégories, au monde social vécu. Le discours théorique sur les

principes de la physique n'est qu'un intermédiaire, ou un moyen, pour affecter finalement la praxis vivante des individus laborieux (même si l'idéologue « épistémologue » l'ignore lui-même, comme chercheur se voulant « désintéressé »).

Si l'on considère que les principes découverts par la physique mécanique, via certaines expériences théoriquement déterminées, finissent par conditionner un projet technique et industriel déterminé, de façon médiate, on reconnaît ainsi que cette physique pourra bien, sur un secteur précis, servir d'une manière déterminée, le projet d'optimisation de la production déjà évoqué (et indissociable du projet de valorisation marchande). Avec cette remarque (qu'il s'agira d'approfondir plus loin), l'unité des champs théoriques/idéologiques apparaîtra plus précisément, et la dérivation sociale de l'idéologie kantienne des catégories gagnera en fermeté et en légitimité.

IV Explication préliminaire de la possibilité des catégories, comme connaissances a priori

C'est parce qu'il existerait une unité de l'aperception transcendantale, comme fonction synthétique de la conscience en général, que les catégories pourraient être appliquées a priori à l'expérience possible. Les catégories, en effet, sont des règles de synthèse qui présupposent toujours déjà l'unité synthétique de la conscience. Les catégories impliqueraient l'aperception transcendantale, laquelle impliquerait à son tour, réciproquement, les catégories.

Mais ainsi, si l'aperception transcendantale contient en son principe la disposition des catégories, alors cette aperception, comme point de vue d'une gestion impersonnelle, contient tous les dualismes idéologiques en germe dans les catégories. On pourra dès lors préciser encore davantage la dimension fonctionnelle, en tant que sociale, de cette aperception, en fonction de ce qui a été posé plus haut.

L'aperception transcendantale renvoie à la quantification du temps induite par le travail abstrait. Les catégories renvoient aux dualismes historiques suivants, qui induisent des principes de dominations déterminés : masculin/féminin, intellectuel/manuel, civilisé/non-civilisé, humain/non-humain, valide/non-valide, autonome/hétéronome (protestant/juif). Si donc l'aperception transcendantale et les catégories expriment une même réalité et une même

idéologie systématique, alors les déterminations du travail abstrait doivent rejoindre les déterminations relatives à ces dualismes. Voyons cela de plus près.

Le travail abstrait, comme substance de la valeur, tendra à distinguer la sphère de ce qui est « productif », valorisable, et la sphère de ce qui est « improductif », ou non-valorisable. Or, il s'avère précisément que le « féminin », le « non-civilisé » soumis d'abord à l'esclavage, le « non-humain » défini comme matière première, le « non-valide », le « juif » assigné au capital financier « parasite », s'ils agissent de façon déterminée, sont néanmoins exclus de la sphère de ce qui est exploitable, ou de la sphère de ce qui permet d'augmenter la valeur dans la circulation des marchandises. Le travail abstrait fonde les discriminations de ces sphères, et leurs dualismes correspondants. Parce qu'il n'est pas un critère qui s'applique à même les activités relatives à ces sphères, dès lors « non-valorisables » immédiatement, le travail abstrait joue ici un rôle d'unité excluante, qui renvoie hors-valeur, au sein d'une pure négativité, toutes ces sphères. En ce qui concerne le travail manuel, il peut être valorisable, mais ici le travail abstrait joue un rôle d'assignation, d'encadrement, et de mutilation du labeur manuel, en vue de sa valorisation, et il finit donc par fonder sa négativité, sa discrimination, et le dualisme correspondant. Qu'il agisse comme unité excluante (rejet d'une sphère hors-valeur), ou comme unité assignante (assignation mutilante et aliénante), le travail abstrait conditionne l'ensemble des dualismes qui étaient inscrits dans le projet même des catégories kantienne.

Ainsi donc, si l'aperception transcendantale renvoie bien à l'application du critère lié au travail abstrait, si cette aperception implique d'emblée les catégories a priori, et si ces catégories enveloppent des dualismes et des dominations déterminées, il n'est pas étonnant que ce travail abstrait induise de façon aussi stricte de tels dualismes. C'est ce qu'il a fallu montrer brièvement, et c'est ce qui confirme l'unité de nos analyses : aperception transcendantale et catégories pures expriment une même réalité idéologique, qui renvoie à une réalité sociale elle-même homogène, en laquelle le principe fonctionnel et le principe catégoriel s'articulent logiquement.

Troisième section :

Première édition

Du rapport de l'entendement à des objets en général et à la possibilité de les connaître « a priori »

Il s'est agi pour Kant, dans cette déduction transcendantale des catégories, de faire comprendre la relation de l'entendement à la sensibilité.

L'unité de l'aperception transcendantale conditionne la reconnaissance dans le concept, qui est tout simplement l'application des catégories aux phénomènes.

Cette unité synthétique qui est produite par les catégories (comme règles de l'entendement), conditionne à son tour la synthèse de la reproduction dans l'imagination. Mais la synthèse de l'imagination est véritablement transcendantale comme synthèse de la production (production qui rend possible toute affinité empirique des phénomènes).

La synthèse de l'imagination conditionne la synthèse liée à la perception des phénomènes, qui est l'appréhension.

Kant prétend progresser de bas en haut (du phénomène perçu jusqu'aux catégories pensées). Mais il est pourtant très explicite que d'emblée, dès la synthèse de l'appréhension, l'entendement gouverne toute opération synthétique. L'entendement, avec ses catégories, qui sont autant de règles pour l'unité synthétique du divers phénoménal, s'infiltrer dans les synthèses de l'imagination, pour conditionner médiatement la synthèse de l'appréhension.

On a vu que cette synthèse de l'appréhension déterminait finalement, intrinsèquement, les intuitions pures elles-mêmes (espace et temps), et que les propriétés de ces intuitions pures étaient indissociables de cette synthèse de l'appréhension. L'esthétique transcendantale, de ce fait, était déjà l'exposition des catégories induites par la synthèse de l'appréhension. La déduction de ces mêmes catégories, que tente Kant dans la Logique transcendantale, consiste simplement à utiliser cette exposition antérieure (et non thématifiée) des catégories, pour l'utiliser comme « preuve ». Et c'est bien la dimension tautologique de la démarche qui ressort : on utilise l'exposition sans preuve d'un fait (les catégories exposées via l'exposition de l'espace et du temps) pour démontrer ce fait.

Tout le mouvement de la déduction des catégories, dans la première édition, souligne cette dimension tautologique. L'exposition de la synthèse de l'appréhension comprend déjà l'exposition de la synthèse de l'imagination, laquelle présuppose déjà l'exposition des catégories, ou de la synthèse de la reconnaissance. Depuis le départ, et même depuis l'esthétique transcendantale, les catégories se présupposent comme « fait », et s'exposent comme « fait », et toute tentative de déduction les concernant, sur de telles bases, ne peut être qu'une supercherie : *elles ne feront que se déduire elles-mêmes à partir de l'exposition d'un fait qui les présuppose déjà.*

On assiste donc bien à la dictature de l'entendement (ou des catégories), qui s'infiltré dans tout ce qu'il est censé conditionner. Les intuitions pures, l'appréhension des phénomènes, leur production par l'imagination, l'unité de la conscience, sont des termes pour désigner finalement, à chaque fois, une seule et même chose : l'entendement pur. L'entendement pur, dans la critique de la raison pure, ne cesse à vrai dire de s'auto-exposer, et les différentes formes qu'il prend (réceptivité, imagination, aperception transcendantale, raison) renvoient finalement à la manière dont cet entendement pur colonise toute forme de relation subjective au monde, aux choses et aux êtres du monde.

Ce sont bien les dualismes liés aux catégories, et la catégorie du travail abstrait, dont l'automouvement coïncide avec l'identité numérique de l'aperception transcendantale, dualismes et catégorie qui ont des fonctions historiques déterminées, qui imposent déjà leur hégémonie « épistémologique » (puis sociale), à travers cette dictature de l'entendement, comme on l'a vu.

L'imagination ne fait que produire et reproduire ces déterminations catégorielles en vue de l'encadrement logique de l'expérience perceptive. C'est d'abord l'expérience perceptive de l'expérimentateur contemplatif, et théorisant, qui est alors conditionnée, comme on l'a vu, mais ce conditionnement permettra, médiatement, d'affecter l'expérience pragmatique et productive des individus laborieux, qui devra être structurée selon des schémas logiques préétablis.

Dans la division sociale du travail, la triple synthèse envisagée par Kant peut renvoyer à des fonctions sociales assignées : l'entendement pur se situe au niveau de la gestion la plus formelle et la plus générale. L'imagination qui s'y soumet, ainsi que l'appréhension synthétique du phénoménal, renvoient à la tâche qui consiste à appliquer les règles imposées par cette gestion « pure », dans l'ordre phénoménal : elle se situe au niveau intermédiaire de la gestion, qui ne détermine pas la règle, mais qui l'assimile et l'impose à l'ordre phénoménal qui est sous elle.

Les deux tâches assurées par l'entendement et l'imagination, sous la direction de l'entendement pur, renvoient à des activités contemplatives : l'entendement se contente de contempler un procès de production déterminé, pour tirer à partir de là les catégories fonctionnelles les plus efficaces, qui seront susceptibles de structurer une optimisation maximale de cette production. L'imagination ordonne la production en fonction des règles déterminées par l'entendement, ce qui engage d'abord une surveillance déterminée de cette production.

Enfin, les individus insérés dans cette production, en tant qu'ils agissent et transforment matériellement le monde, sont soumis à cette double contemplation, à cette double gestion : la gestion qui *détermine* les règles logiques structurant leur activité ; la gestion qui *surveille* le respect de ces règles. Dans l'ordre hiérarchique, le premier mode de la gestion domine le second, et on peut même dire que ce premier mode détermine l'intégralité du procès, en tant qu'il imprègne sa totalité. Mais ces deux modes se complètent pour assigner les individus laborieux à des logiques productives déterminées.

Enfin, donc, le fait que Kant ne thématise pas, mais à partir duquel on pourrait néanmoins, d'un point de vue matérialiste, dériver sa triple synthèse, est bien le fait d'une division du travail qui tendra à devenir toujours plus fonctionnelle et systématique, dans la modernité capitaliste, et qui distingue deux modalités dans l'ordre contemplatif/gestionnaire (imposition de la règle et surveillance), modalités qui disposeront ensuite les procès productifs opérés par les individus laborieux, toujours plus dépossédés de leur activité, et de leurs outils de production.

Résumé de cette déduction

L'argument fondamental qui fonderait le fait que les concepts de l'entendement seraient a priori, et conditionneraient toute expérience possible, sera le suivant : nous n'avons jamais affaire aux choses en soi, mais seulement aux phénomènes, dont la condition de possibilité résiderait en nous-même. Sur cette base, le fait que les principes de liaisons et de structuration de ces phénomènes résident en nous-mêmes, a priori, serait tout à fait entendable, et même « logique ».

La triple synthèse que Kant a exposée (appréhension, production, reconnaissance) s'appuierait sur un fait central : parce que tous les phénomènes ne nous sont donnés que dans l'espace et dans le temps, qui sont des formes pures et a priori de notre sensibilité, nous ne pourrions pas ne pas synthétiser la succession et la juxtaposition de ces phénomènes selon des règles qui sont elles-mêmes a priori, et qui conditionneront toute expérience possible.

Autrement dit, ce qu'expose l'esthétique transcendantale (l'espace et le temps seraient des intuitions a priori, et nous n'aurions affaire qu'à des phénomènes déterminés par ces formes), est indispensable pour fonder ce que veut démontrer la Logique transcendantale.

Pour revenir à la racine de la critique de cette déduction transcendantale, on devra donc revenir finalement à la critique de l'esthétique transcendantale.

On l'a vu, Kant interdit l'accès à l'en soi des choses, dans le même temps où il pénètre, sans le thématiser, l'en soi de phénomènes insignes (c'est-à-dire : l'en soi des corps vivants portant une « subjectivité »). En effet, le fait de déterminer la manière dont serait structurée la sensibilité a priori de toutes les autres subjectivités, est bien une façon de pénétrer l'en soi de ces subjectivités autres, qui ne sont pourtant, d'un point de vue idéaliste strict, jamais que des phénomènes extérieurs à moi que je perçois, sans accès immédiat à leur « intérieur ».

Ce saut dans l'en soi des autres subjectivités, non thématisé par Kant, remet en cause son idéalisme transcendantal. Mais en même temps, on ne pourrait pas envisager un projet transcendantal sans ce saut (car ce projet ne peut pas ne pas s'élever au principe de l'expérience « en général », pour poser ses « structures » universelles et nécessaires).

On devra également préciser qu'un tel saut, même si sa légitimité n'est pas démontrable « rationnellement », même s'il est un saut « métaphysique », d'un point de vue « rationnel » restrictif, ne peut pas ne pas être opéré, ne serait-ce que pour cohabiter avec autrui dans le monde, et ne serait-ce que pour développer des co-actions dans le monde, en vue de l'adaptation. Au fil de la co-action pré-réflexive, d'ailleurs, lorsque je développe une pratique avec l'autre qui est tournée vers la transformation du monde « extérieur », mon accès à la temporalité d'autrui (qui est donc aussi la mienne), ne se présente pas comme un « problème », mais s'affirme comme un fait indubitable, qui n'a pas même à être questionné. Ce n'est que lorsque je réfléchis, de façon contemplative, solitaire et « logique », à cette co-temporalité, que je peux envisager la possibilité du solipsisme, mais alors je trahis ici une intuition pragmatique qui m'est donnée dans la co-action pré-réflexive.

De fait, nous nous ménageons quotidiennement un accès à l'en soi des autres sujets. Nous « savons », pré-thématiquement, que nous partageons avec les autres (et même avec le monde des choses, comme on l'a vu), des temporalités et spatialités communes. Kant, en posant dogmatiquement (et sans apercevoir ce dogmatisme) le fait qu'il est capable de déterminer la spatio-temporalité des autres subjectivités, ménage au fond pour lui-même cet accès, qui a donc sa part de légitimité évidente (mais ici, on parle de légitimité pragmatique et vécue, et non de légitimité immédiatement « logique »).

Mais on doit reprocher dès lors à Kant certaines médiations et détours qu'il n'aperçoit pas, et qui déterminent une contradiction de son discours :

- Il s'est interdit de pénétrer tout en soi, mais il viole ce principe, pour fonder la spatio-temporalité transcendante.
- Sa posture réflexive et contemplative doit être « logiquement » solipsiste, mais cette position intenable le pousse à dépasser ce solipsisme, sans thématiser ce « saut » métaphysique.
- Il opère finalement un tel saut métaphysique sur un plan réflexif et contemplatif, qui n'est pas le terrain approprié pour l'opérer. Ce qui engendre une contradiction dans son discours (il s'interdit tout accès à l'en soi, conformément à un solipsisme « logique », puis produit finalement cet accès, conformément à l'intuition pragmatique et pré-réflexive qui fonde la folie de ce solipsisme par le fait, mais il voudrait ménager cet accès sur un terrain contemplatif et réflexif qui l'exclut pourtant).

Quoi qu'il en soit, on doit dire que le point de départ à partir duquel Kant fonde sa déduction des catégories (selon lequel nous n'aurions pas accès aux choses en soi) est nié par le fait que Kant a déjà accédé à un certain en soi (celui des autres subjectivités), ne serait-ce que pour rendre pensable et possible son esthétique transcendante. Certaines expériences relatives à des co-actions déterminées déterminent toujours plus notre possibilité de pénétrer l'en soi des autres subjectivités, jusqu'à ce que nous partageons par le fait, toujours plus précisément, des temporalités et spatialités communes. La reconstruction théorique et « transcendante » de cette pénétration ne fait que s'appuyer

sur ces processus, liés à la praxis, mais pour mieux la nier comme accès à l'en soi, et pour mieux se contredire elle-même finalement (elle continuera à prétendre qu'elle n'accède pas à l'en soi, de façon contradictoire, se trouvant tiraillée entre un idéalisme solipsiste « logique » et une intuition pragmatique qui le réfute).

Mais alors, on devra bien distinguer deux modalités d'accès à l'en soi des autres subjectivités :

- La première est pré-thématique, mais se laisse reconnaître intuitivement, par le fait de co-actions pragmatiques.
- La seconde se situe sur un terrain réflexif et contemplatif, elle est reconstruite théoriquement, et elle ne peut que dépasser (en se contredisant elle-même) le solipsisme logique qu'elle a posé « rationnellement ».

Kant développe cette seconde modalité d'accès à l'en soi. Ce n'est qu'en développant cette modalité qu'il devient possible d'imposer à l'espace et au temps de « toutes les autres subjectivités » des structures formelles qui seront-elles-mêmes pensées, construites séparément. Ici, la médiation d'un solipsisme possible, qui a dû être dépassé ensuite (et qui n'est pas présente dans l'immédiateté des co-actions pré-réflexives), rend possible la séparation de la forme logique et du vécu, de telle sorte qu'on pourra appliquer sur ces bases la forme logique au vécu.

L'espace et le temps communs aux subjectivités vivantes, qui ne sont plus pragmatiquement éprouvés, mais désormais théoriquement construits, peuvent désormais être conçus à travers les médiations catégorielles. Ces catégories n'ont plus à être des « données » naturelles propres à « tout esprit humain », mais elles peuvent dériver d'un souci gestionnaire contingent et situé. Mais le fait qu'on s'appuie toujours ici sur une « donation » qui a été accessible dans le monde vécu pré-réflexif (quoique sans jamais l'assumer) permet aussi à ces catégories d'avoir l'apparente nécessité de cette donation.

Les synthèses de l'appréhension, de la production et de la reconnaissance sont finalement des manières d'extraire des co-actions donatrices d'une spatio-temporalité commune leur certitude quant en l'en soi des subjectivités autres, de les déterminer d'une manière théorique précise et restrictive, fonctionnelle, puis de boucher l'accès à tout autre en soi

possible, pour rendre finalement inenvisageable, apparemment, tout autre type de perception possible vécue.

Pour le dire plus simplement : le philosophe transcendantal déterminera autoritairement la seule manière possible de définir l'en soi des subjectivités autres (appréhendant le monde), en s'appuyant sur le fait qu'un tel en soi est accessible par le fait de co-actions déterminées (quoique sans assumer cette base), et il exclura toute autre définition possible, de telle sorte qu'il pourra faire passer ses catégories gestionnaires et historiquement déterminées pour des structures universelles et nécessaires, qui renverraient à la manière dont tout « humain comme humain » connaîtrait « objectivement » le monde.

Pour réfuter à la racine cette déduction, on rappellera simplement un fait élémentaire : en réalité, même avec Kant, nous pénétrons certains « en soi » insignes (ceux des subjectivités autres), donc nous n'avons pas affaire qu'à des simples « phénomènes ». La manière dont nous déterminons ces « en soi » (pragmatiquement ou théoriquement) détermine des manières de structurer, « intellectuellement », les êtres et les choses que nous percevons dans l'espace et dans le temps, mais alors relativement à ces expériences insignes qui nous ont donné l'accès à ces « en soi ». Donc cette structuration intellectuelle (catégories, ou savoirs fondés sur un savoir-faire) ne peut être disposée « a priori » de façon pure. Le théoricien transcendantal qui dirait le contraire nie deux choses pourtant attestées :

- Nous accédons de toute façon, mais au fil d'expériences insignes (et non « a priori »), à l'en soi des autres subjectivités.
- Les structures intellectuelles qui finissent par s'imposer sur cette base, sont des impositions autoritaires, lorsqu'elles refusent d'admettre cette dimension empirique insigne, et lorsqu'elles se disent « pures » et « a priori ».

Déduction des concepts purs de l'entendement : Deuxième édition

§15 : De la possibilité d'une synthèse en général

La catégorie serait une règle pour la liaison du divers de l'intuition. Liaison signifierait ici : synthèse du divers, déterminant l'unité du divers.

La catégorie de la pluralité unifie un ensemble composé d'unités semblables. La catégorie de l'unité unifie un objet ou processus qui posséderait son identité propre, par-delà les modifications temporelles. La catégorie de la totalité unifierait une pluralité d'ensembles, pour définir l'ensemble exhaustif d'un existant déterminé.

La notion abstraite de totalité permet de définir, par exemple, « l'humain en général ». Les différences spécifiques qui permettent de définir cette unité (rationalité, logique, validité, productivité) font de cette unité une unité excluante, qui assigne négativement à la non-humanité les individualités qui ne correspondent pas à elle (féminin, non-civilisé, non-valide, etc.). La notion abstraite de pluralité ramène les individualités qui échappent à l'universalité à des assignations abstraites qui les mutilent, en vue d'une fonctionnalité sociale déterminée (structuration de l'irrationnel « particularisé », en vue de la productivité sociale). La notion abstraite d'unité isole des individualités spécifiques, et exclut, comme unité excluante, les pluralités ramenées à l'homogénéité abstraite. L'unification synthétique permise par les catégories de la quantité remplit donc une fonction sociale déterminée, qui répond davantage aux exigences de la gestion, qu'à la nécessité de quelque « nature » humaine « universelle ».

La catégorie de la réalité désigne un champ d'effectivité légitime, et celle de la négation un champ illégitime. L'improductif, ou l'improductive, par exemple, sera marqué-e par la négation du point de vue de la possibilité de valoriser la valeur. Cette dualité devient nécessaire pour déterminer des champs stricts et bien délimités correspondant à ce qui est valorisable et à ce qui ne l'est pas. Ici encore, l'unification synthétique opérée par la catégorie affecte les expériences pragmatiques humaines pour mieux définir des champs d'opération contrôlables et structurables au sein de l'existant social.

Les catégories de la causalité, de la permanence et de la communauté, définissent le devenir des productivités à l'œuvre dans le réel. Les anticipations qu'elles permettent seront des manières de pré-structurer un devenir productif social en vue de son organisation

rationnelle. L'unification synthétique, ici encore, n'est pas séparable de fonctionnalités sociales déterminées.

Les catégories de l'existence, de la possibilité et de la nécessité, produiront une unité synthétique posant les bases de ce qui est exploitable comme effectivité, et de ce qui s'anticipe comme potentialité. Ici encore, le souci gestionnaire d'une prédétermination instrumentale, voire d'une prévisualisation calculante, impose son primat, et dispose les catégories en fonction de ses exigences.

Par ailleurs, Kant indique que la seule sensibilité ne saurait produire par elle-même cet acte de liaison, mais que seul l'entendement, avec ses catégories, pourrait le produire. Néanmoins, on l'a vu, la définition des concepts d'espace et de temps (continuité, unité, homogénéité, infinité), dès l'esthétique transcendantale, induit déjà l'acte de liaison intellectuel, si bien que pas une seule fois l'autonomie de la sensibilité, ou son indépendance à l'égard des catégories de l'entendement, n'a été pensée. Cette sensibilité, chez Kant, est déjà l'entendement opérant ses liaisons. Ainsi, lorsque Kant envisage que l'entendement applique ses catégories à la sensibilité abstraite qu'il a définie, il ne fait qu'envisager une certaine modalité de l'entendement en affectant une autre : *il se contente donc de définir un entendement qui s'auto-affecte*. Si l'on songe que ses catégories ont une fonction d'assignation sociale déterminée, on dira donc qu'il ne fait que décrire le travail intellectuel spécialisé et gestionnaire s'auto-affectant, et colonisant finalement tous les aspects de la compréhension et de la circonspection humaines.

§16 : De l'unité originellement synthétique de l'aperception

Chaque acte de synthèse, chaque application d'une catégorie au divers de l'intuition, s'accompagne d'une conscience de soi qui se sait identique à elle-même (aperception transcendante : « je pense » pur).

En vertu des remarques proposées plus haut, on rappellera que l'aperception transcendante manifeste le point de vue du travail abstrait, de la valeur, ou du sujet-automate, et que les catégories renferment toute la série des dualismes indispensables à la gestion sociale moderne. Ainsi, on obtient ici une confirmation : chaque assignation sociale dualiste (féminin/masculin, intellectuel/manuel, civilisé/non-civilisé, humain/non-humain, valide/non-valide, autonome/hétéronome), s'accompagne du critère du travail abstrait, ou d'un procès de valorisation, et ce critère prend même conscience de lui-même, progressivement, au fil de ces assignations, dans la mesure où il est aussi leur condition de possibilité.

§17 à §21 : Le principe de l'unité synthétique de l'aperception

Kant indique ici que l'aperception transcendante de l'entendement, à la différence des formes pures de l'espace et du temps, est une pensée, et non une intuition.

Néanmoins, on a vu d'emblée que la définition des « intuitions pures » que seraient l'espace et le temps supposent déjà certaines catégories à l'œuvre. Ainsi donc, on a autorisé d'entrée de jeu (et bien malgré soi) une intuition de l'entendement : l'espace et le temps comme concepts intellectuellement construits seraient cette intuition immédiate de l'entendement. C'est ainsi que l'intellect colonise la réceptivité sensible (qui est une spontanéité intellectuelle qui s'ignore, dans le cadre kantien).

L'aperception transcendante, comme façon immédiate de plaquer des concepts construits sur toute expérience perceptive possible, ne se distingue plus vraiment d'une faculté qui voudrait avoir l'immédiateté de l'intuition. Elle se définit elle-même comme pensée, non

comme intuition, mais c'est pour mieux s'insinuer implicitement dans l'intuition sensible, et pour mieux la coloniser ensuite. Son autodifférenciation (elle refuse de se dire intuition) repose sur sa tendance à coloniser tous les autres modes de la compréhension (elle finit par contaminer l'intuition, jusqu'à s'identifier à elle, mais cela suppose sa distinction préalable).

§22 à §27 : L'application des catégories au divers de l'intuition sensible

L'usage légitime des catégories doit être limité à leur application au divers de l'intuition sensible, ou à l'expérience des phénomènes. Une catégorie appliquée à l'en soi, ou à ce qui dépasse le champ de l'expérience possible, ne peut donner lieu à une connaissance objective.

Ici, le souci d'ancrer la connaissance de l'entendement dans le monde sensible et expérimenté renvoie implicitement au souci d'agir au moins médiatement sur le monde vécu. La philosophie ou la théorie en général, dans des conditions modernes, ne peut plus mobiliser des idées pures détachées du réel, car l'ineffectivité de ce genre de démarche ne s'accorde pas avec le souci gestionnaire émergent du travail intellectuel spécialisé.

La limitation kantienne fondatrice de sa critique de la raison pure (les catégories ne sont applicables qu'à l'expérience) renvoi très certainement à l'effectivité nouvelle, et systématique, que le théorique doit développer dans le champ social, dès l'émergence de l'ère moderne.

Analytique transcendantale

Livre II

Analytique des principes

Chapitre premier : Du schématisme des concepts purs de l'entendement

Démarche kantienne :

Pour subsumer un objet sous un concept dans un jugement, il faudrait que la représentation du premier soit homogène à celle du second. Sans quoi, l'idée même de relation, et donc de subsomption, entre ces deux représentations, ne serait pas même pensable.

Ainsi, s'il s'agit de subsumer une intuition empirique sous une catégorie de l'entendement, un problème se poserait d'emblée : la catégorie serait tout à fait hétérogène à l'intuition, si bien qu'une telle subsomption serait compromise.

Pour assurer cette subsomption, il s'agirait de trouver un troisième terme, homogène à la catégorie et à l'intuition, et qui finirait par homogénéiser finalement la relation de la catégorie à l'intuition. Cette représentation servant de moyen terme devrait être pure, et à la fois intellectuelle et sensible. Kant appelle cette représentation : schème transcendantal.

Le schème transcendantal sera une détermination transcendantale du temps : en tant que tel, il est homogène à la catégorie, car il est une détermination universelle et a priori ; mais il est aussi homogène au phénomène, car la représentation du temps est renfermée dans chaque représentation empirique du divers.

Commentaires critiques :

Kant pose l'hétérogénéité de l'intuition et de la catégorie (de la sensibilité et de l'entendement), mais pourtant, la manière dont il a exposé les formes pures de la sensibilité (espace et temps) définissait d'emblée l'intuition de façon intellectuelle.

Ainsi, au fil de l'exposition kantienne, et contre les intentions de Kant, on découvre que sa conception intellectuelle de la réceptivité sensible et sa notion de catégorie sont homogènes, et non hétérogènes.

Mais Kant réinjecte de l'hétérogénéité pour une raison importante : la séparation du phénoménal et du catégoriel est décisive pour lui, puisqu'elle permet de fonder l'inaccessibilité de l'en soi, et donc la légitimation apparente de l'imposition autoritaire d'un « a priori » des catégories.

Cette réinjection, néanmoins, n'est pas légitime. Expliquons le mouvement d'exposition kantien. A dire vrai, pour exposer la structuration de la sensibilité, il semble que Kant a déjà presupposé l'opération de schématisation transcendantale, qui se serait développée toujours déjà. Autrement dit, l'espace et le temps qu'il expose dans l'esthétique sont des concepts qui sont déjà les résultats d'une schématisation, et qui découlent donc déjà d'une homogénéisation entre l'intuition et le concept. L'intuition telle qu'elle serait hétérogène au concept n'a jamais été exposée. Elle est, tout au mieux, reconstruite négativement, en pensée, postulée (et ce constamment, avec Kant), mais jamais elle n'a été exposée en tant que telle. En effet, si l'espace et le temps sont d'entrée de jeu unifiés, infinis, continus, homogènes, alors on présente d'entrée de jeu l'intuition telle qu'elle a déjà subi une première forme de schématisation synthétique. L'intuition hétérogène au concept, ou antérieure à la schématisation, n'a jamais été exposée.

La synthèse que voudrait penser Kant est donc bien une analyse, un système clos, en lequel l'entendement colonise tous les secteurs. Encore une fois, le schématisme, qui distingue trois aspects (intuition, imagination, catégorie), ne fait en fait que décrire la manière dont l'entendement pur s'auto-affecte, en tant qu'il se divise en trois modalités différentes.

Pour comprendre la fonction matérielle que pourra avoir ce schématisme, il s'agit de revenir à un autre genre de médiation, qui se joue en amont, et que Kant ne thématise pas.

L'expérience que pense Kant est une expérience contemplative, qui se déroule dans un temps qui pourrait être symbolisé par une ligne droite. Le sujet de l'expérience pourrait lui-même être symbolisé par un point, toujours identique à lui-même, qui se déplacerait le long de cette ligne droite. Or, cette conception de l'expérience sera déjà, comme on le voit, une façon d'extraire des déterminations abstraites et formelles d'une autre expérience, plus originaire, préreflexive et immédiate, qui concerne les individus agissants. Au sein des co-actions préreflexives, les individus établissent par le fait qu'ils partagent une temporalité commune ; dans la mesure où ils ne se regardent pas vivre, mais vivent la durée en la laissant être, celle-ci

n'est pas encore homogène, divisible, ni même « représentable » abstraitement, mais elle est une continuité fluide hétérogène, indivisible, soit une multiplicité qualitative. Lorsque Kant présente l'expérience comme étant l'expérience d'un sujet réflexif et contemplatif, non agissant, et comme étant une expérience se déroulant dans un temps homogène, spatialisable, divisible, mesurable, il a déjà déplacé cette forme d'expérience agissante originaire sur un terrain qui la mutile et la tronque : il a opéré un acte de symbolisation et de projection intellectuelle déterminé. C'est l'outil de cette symbolisation qu'il faut donc d'abord questionner. Cet outil, c'est encore une forme d'unité synthétique catégorielle, fondée sur les concepts d'unité, de pluralité, de totalité, mais aussi sur les concepts de causalité et de permanence : le temps est pensé comme totalité, il est ramené à la division en unités identiques, définissant des pluralités homogènes, et sa séparation en passé et en présent est indissociable d'un rapport de cause à effet, sur fond de permanence. L'imagination symbolisera ce temps conformément à ces catégories (une ligne droite sur laquelle se déplacerait un point, identique à lui-même, de gauche à droite).

Un certain symbolisme de l'imagination, se conformant à certaines déterminations catégorielles de l'entendement, permet donc de passer d'une expérience pragmatique et pré-réflexive, immédiate, se déroulant dans une temporalité qualitative et fluide, à une notion abstraite de l'expérience, contemplative, se déroulant dans un temps divisible, quantifiable et mesurable. C'est ce symbolisme, que Kant ne thématise pas, qui est fondateur dans le projet gestionnaire transcendantal : c'est par lui que les catégories, finalement, peuvent affecter le monde « productif » vécu, et la praxis des sujets agissants.

Ainsi, le schématisme transcendantal que Kant thématise se situe déjà à un niveau « supérieur » : il s'agit d'homogénéiser la catégorie pure et la notion déjà abstraite de l'expérience qu'il a définie. Mais ce schématisme permet médiatement, finalement, d'appliquer cette catégorie pure à l'expérience pragmatique originaire des sujets agissants, dans la mesure où cette notion abstraite, symbolique, de l'expérience, devient le moyen terme entre la catégorie pure et cette expérience pragmatique. Mais notons simplement que cette notion abstraite de l'expérience, contrairement à ce que croit Kant, est déjà dans la sphère de l'entendement, est déjà homogène à la catégorie, et qu'il s'agit là simplement, analytiquement, de construire l'unité formelle et systématique des diverses modalités de l'entendement. L'hétérogénéité véritable se situe entre l'expérience abstraite que Kant pose et l'expérience pragmatique qu'elle est censée « symboliser ». Et une telle hétérogénéité ne disparaît que dès lors que cette expérience pragmatique est mutilée, tronquée, débarrassée de toutes ses déterminations qualitatives et

vécues. Fonder l'unité des composantes formelles de la notion d'expérience abstraite qui la symboliserait (et c'est bien l'objectif du schématisme kantien) permettra néanmoins de fonder la méthode la plus rigoureuse et la plus systématique qui rendra apparemment pensable et possible une telle mutilation, et une telle relation de symbolisation abstraite.

Que le schème kantien soit finalement une détermination transcendantale de temps n'est pas étonnant : c'est en effet le temps qui est à la fois, d'emblée, intellectuellement défini, mais qui est aussi censé renvoyer à la spécificité de l'intuition et du phénoménal. Le temps comme concept construit catégoriellement s'accorde avec l'entendement ; et en tant qu'il prétend appartenir à une sphère « hétérogène » de l'intuition, il s'accorderait avec une expérience des phénomènes qui serait elle aussi « hétérogène ». En réalité, tous ces termes ont été homogénéisés d'entrée de jeu, mais leur séparation abstraite permet de rejouer un drame dont l'issue était donnée d'emblée.

La démarche kantienne (suite) :

Le schème est un concept sensible, produit par l'imagination, qui permet d'appliquer les catégories au divers de l'intuition empirique. En tant que tel, il serait une règle devant rendre possible l'unité synthétique du divers de l'intuition.

Mais le schème n'est pas une image. Le concept de triangle, par exemple, est une règle pour la construction de toute figure géométrique à trois angles. Mais comme schème, comme règle pour la construction d'une figure déterminée, le triangle ne correspond à aucune image particulière. Une infinité d'images peuvent s'accorder avec le schème du triangle, mais lorsque je conçois ce schème, je n'ai pas en tête toutes ces images, mais simplement une règle de construction. De même, le schème empirique du chien ne désigne pas une image de tel ou tel chien en particulier, mais une règle, un principe de synthèse, qui me permettra de rassembler la totalité des chiens possibles ou existants dans une seule représentation synthétique.

Kant indique que ce schématisme serait un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme ». En effet, cette capacité à se représenter des phénomènes sensibles sans le recours aux sens ou à l'image sensible, semble être une étrangeté insigne, dont les ressorts n'apparaissent pas immédiatement.

Cette règle, de toute façon, ou ce schème, serait bien une détermination transcendantale de temps, rappelle Kant.

Le schème pur de la quantité serait le nombre. Il concernerait la production (ou synthèse) du temps dans l'appréhension nécessaire d'un objet. Il serait une détermination de la *série* du temps.

Le schème pur de la qualité serait l'évolution du degré de réalité, ou de sensation, dans le temps. Il concernerait la synthèse de la sensation avec la représentation du temps. Il serait une détermination du *contenu* du temps.

Le schème pur de la substance serait la permanence du réel dans le temps. Celui de la causalité serait la succession du divers, en tant qu'elle serait soumise à une règle. Celui de la communauté serait la simultanéité des déterminations des substances. Le schème pur de la relation, de façon générale, concernerait le rapport des perceptions entre elles. Il serait une détermination de *l'ordre* du temps.

Le schème pur de l'existence serait l'existence dans un temps déterminé. Celui de la nécessité, l'existence d'un objet en tout temps. Celui de la possibilité, la détermination de la représentation d'une chose par rapport à un temps quelconque. Le schème pur de la modalité, de façon générale, concernerait la question de savoir si et comment un objet appartient au temps. Il serait une détermination de *l'ensemble* du temps.

Ces schèmes purs devront rendre possible l'unité synthétique des représentations du sens interne. Parce qu'ils sont des règles qui se conforment aux exigences synthétiques des catégories, et parce qu'ils sont à la fois des déterminations du temps, et donc des déterminations des intuitions sensibles se déroulant dans le temps, ils permettront bien l'application de ces catégories au divers de l'intuition empirique.

Commentaires critiques :

Pour comprendre la signification sociale de ces développements kantien, il s'agit de revenir à la relation, que Kant ne thématise pas, entre l'expérience pragmatique des sujets agissants et l'expérience abstraite et contemplative forgée par le philosophe transcendantal.

On a dit que cette expérience abstraite se déroulait dans un temps qui était déjà la symbolisation spatiale, répondant à certaines exigences théoriques, d'une temporalité vécue plus immédiate des individus pris dans des co-actions déterminées. Cette temporalité vécue, après cette symbolisation, aura subi une mutilation déterminée de son être. Elle aura perdu sa fluidité, son hétérogénéité, son indivisibilité qualitative, et sa dimension pragmatiquement intuitive.

Il se trouve que le schématisme kantien comme « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » trouve son élucidation au sein d'une telle expérience temporelle non contemplative, immédiatement vécue, active et préréflexive. A dire vrai, il est une façon dont la sphère théorique, forgeant sa propre conception abstraite de « l'empirique », s'arrogue une disposition qui est d'abord issue de cette sphère de l'expérience pragmatique et agissante.

Au fil des expériences de transformation du monde, en vue de l'adaptation, les individus utilisent les étants du monde en leur donnant des significations relatives à ces utilisabilités. Ces étants possèdent des emplacements déterminés, et supposent des déplacements déterminés, relatifs à la façon dont ils sont des instruments maniables, et disponibles. Leur temporalité est liée à leur usure, également, ou à la possibilité de leur évanouissement, si bien que les individus sont pris dans des co-temporalités déterminées avec ces étants. Au fil de telles expériences pragmatiques, certaines dispositions se systématisent, et s'ordonnent selon des « logiques » toujours plus anticipées. Les mêmes types d'étants, ainsi, se rassemblent les uns avec les autres. Une faculté peut alors se développer, au fil de ces agencements toujours plus ordonnés, mais on ne peut l'isoler de l'activité continue de transformation effective du monde. Cette faculté est la faculté d'identifier les propriétés communes aux étants disposés selon une même « logique », pour rassembler ces objets en genres et en espèces différenciés. Cette faculté est finalement la faculté de dégager une règle déterminée permettant un tel rassemblement, dans la représentation. Mais ce n'est pas cette représentation, alors, qui précède l'expérience du monde, pour déterminer les unités synthétiques des phénomènes. Ce sont plutôt les expériences progressives, et collectives, d'adaptation au monde et de transformation du monde, qui déterminent, au sein d'un processus en évolution, les règles de schématisation rendant possible une telle représentation. Les schèmes ne précèdent pas l'expérience pragmatique de transformation du monde, mais ils en dérivent, historiquement et socialement.

Prenons le schème empirique du chien. Le principe consistant à isoler une espèce vivante des autres espèces repose sur des critères sélectifs qui ne reposent pas sur la pure capacité synthétique de l'esprit humain, mais sur la manière dont les individus humains tentent

de s'adapter au monde du vivant, et de cohabiter avec lui. Les différences spécifiques définissant des espèces animales différenciées ne reposent pas sur quelque « nature des choses », mais répondent à un souci « humain » d'ordre et de gestion, d'adaptation, au sein d'une diversité naturelle a priori indivise et informe. Différencier le chien du loup (ce qui peut supposer un processus de discipline déterminé) ne renvoie pas simplement à une « fonction logique » « pure », mais renvoie au processus d'adaptation humaine à l'environnement naturel, lequel suppose certaines proximités et certains éloignements déterminés. Au plus la relation à cet animal se singularise et se spécifie, au fil de l'histoire humaine, au plus les règles conceptuelles de sa schématisation évoluent, et empruntent une direction déterminée.

En ce qui concerne le triangle, on indiquera que c'est d'abord dans les travaux mobilisant les figures géométriques, comme la charpente, qu'une relation directe et pragmatique à ce concept sensible se développe. Détaché de cette dimension pragmatique, le schème du triangle est détaché des expériences concrètes par lesquelles sa généralité vient au jour. En outre, de même qu'on a découvert une géométrie non-euclidienne, de même, on découvrira peut-être après cela des géométries aujourd'hui insoupçonnées. Certains schèmes géométriques, aujourd'hui inconnus, pourront être forgés progressivement, plus tard. Et ces schématisations ne pourront pas être indépendantes de nouvelles formes d'ustensilités, de techniques, et même de nouvelles formes de synthèses sociales, dans la mesure où les expérimentations scientifiques à partir desquelles elles émergeraient seraient elles-mêmes l'expression de tels processus socio-historiques.

Ainsi, pour penser la relation entre l'expérience abstraite et contemplative qu'il fige et les catégories, Kant bénéficie d'un processus socio-historique se situant sur le terrain de l'expérience pragmatique qu'il ne thématise pas, puis occulte ce processus, isole son résultat final, et en fait une pure « faculté naturelle », ou un pur « mystère » de « l'âme humaine ». Cette extorsion lui permet de penser l'homogénéité de son expérience abstraite. Et c'est précisément sur cette base qu'il pourra fonder, quoique sans jamais thématiser ce fait, la manière dont la temporalité spatialisée de cette expérience abstraite pourra symboliser (en la mutilant) la temporalité des expériences pragmatiques et qualitatives humaines.

Qu'est-ce donc que le nombre, soit le schème pur de la quantité selon Kant ? Il est un effet isolé, et vidé de tout contenu, pris pour une cause, ou pour une « condition ». La capacité à mesurer, quantifier, dénombrer, en effet, pour produire la série du temps, ne précède pas les expériences pragmatiques de transformation du monde, mais elle en dérive. Le schème du nombre, comme règle pour unifier des pluralités ou pour pluraliser une unité, n'est d'ailleurs

pas une règle fixe, définitive, mais elle est sans cesse recomposée, en fonction de l'évolution, ontogénétique ou phylogénétique, de l'humain. Au niveau ontogénétique, par exemple, l'apprentissage de l'arithmétique, dans l'éducation, réagence un tel schème. Avant cet apprentissage, un tel schème n'est en effet pas absent, mais il n'est pas encore indépendant, complètement, de l'image et de l'appréhension sensible. Après lui, le schème a évolué, il devient une règle qui s'applique de façon plus générale, à plus de cas particuliers. De même, si l'individu développe un « synesthésie numérique » (association des nombres avec des positions dans l'espace), sa façon de schématiser avec le nombre évoluera de façon notable, et tendra à se matérialiser de façon singulière. Au niveau phylogénétique, le souci émergent, dans la modernité capitaliste, de comptabiliser rigoureusement les heures de travail, suppose des nouvelles façons de schématiser avec le nombre. Ce schématisme, gagnant des nouveaux espaces d'application, trouve des nouvelles significations sociales, qui n'existaient pas auparavant. De façon générale, donc, il paraît absurde d'isoler une règle générale aussi formelle et vide que le schème du nombre, pour en faire quelque « condition » du connaître, car il est toujours déjà *en situation*, comme règle en évolution, émergeant dans des contextes individuels, ou socio-historiques, toujours très déterminés, et il est donc intimement imprégné par ces contextes, devenirs, évolutions, qui lui confèrent toute sa tangibilité et toute sa teneur.

Le schème de l'évolution du degré de sensation, de même, sera un effet isolé et vidé de tout contenu pris pour une cause. Le degré de la sensation séparé des processus individuels ou sociaux structurant cette perception, en fonction d'expériences pragmatiques déterminées, ne signifie rien par lui-même. Une telle règle ne se développe que dans la contexture d'une situation, et n'existe pas à l'état isolé, et donc, encore moi, comme « condition de possibilité » du « connaître » en soi.

Il en va de même en ce qui concerne le schème de la relation : la question des relations des perceptions entre elles « en général », comme problème qui se résoudrait en posant quelque « règle a priori », paraît être une question absurde. En effet, aucune règle de la sorte n'est jamais mobilisée dans la contexture du vécu, mais ce sont des simples régulations progressives, en devenir, des perceptions, toujours liées à des instrumentations déterminées, qui semblent s'imposer, sans qu'on puisse déterminer quelque principe « pur » systématiquement conditionnant. Kant voudrait isoler un résultat final (*qu'il fige sans légitimité, puisqu'il se situe à l'intérieur d'un processus qui évoluera après lui*), le débarrasser de toute détermination située et concrète, nier le fait qu'il n'est qu'un effet abstractifié, pour en faire finalement une « pure condition », un « pur principe », déterminant immanquablement toute expérience.

Les mêmes remarques s'appliquent au schème pur de la modalité, déterminant l'ensemble du temps (et la question de savoir si et comment un objet appartient au temps). Ici encore, on fait de ce qui est nécessairement intégré et inséparable (une expérience sensori-motrice en devenir, en laquelle la règle ne se distingue pas de la constitution pratique de la règle) un tout fixe et abstrait divisible, pour isoler quelque principe *a priori* totalement formel, totalement privé de contenu, et pour faire de ce principe, absurdement, une « condition » du connaître.

Le « mystère » du schématisme serait donc le suivant : il serait un résultat final extorqué, puis projeté dans une forme vide, pris pour une cause ou une condition. Il reposerait sur l'extorsion d'une disposition pragmatique, en laquelle le rapport à la synthèse est un rapport qui n'a rien d'ésotérique, mais qui se recompose simplement progressivement, en fonction d'utilisabilités, de dispositions et d'instrumentations déterminées.

Après avoir explicité ce schématisme abstrait de l'imagination abstraite, on pourra tout de même reconnaître que Kant parvient à fonder ce qu'il devait fonder : l'expérience contemplative et tronquée qu'il doit définir ici a su trouver son unité et son homogénéité propre, de la façon la plus systématique possible. Et ainsi, il pourra sembler que la manière dont cette expérience contemplative est la symbolisation spatiale des temporalités pragmatiques hétérogènes possède une pleine légitimité et une pleine force (même si Kant se garde bien de thématiser ce processus de symbolisation). De fait, cette légitimité, Kant ne peut que l'acquérir, car il s'est contenté d'extorquer à ces expériences pragmatiques et processuelles leur savoir propre, pour le transférer dans la sphère de son expérience contemplative spécifique, pour le comprimer en elle, et pour doter son schématisme de toute cette force pragmatique, tout en ôtant à cette praxis son autorité propre et son statut de base ontologique.

Chapitre II : Système de tous les principes de l'entendement pur

Kant se propose ici de revenir sur les principes a priori, se rapportant aux catégories, qui régiraient ses « jugements synthétiques a priori ».

Première section : Du principe suprême de tous les jugements analytiques

Le principe de non-contradiction sera le principe suprême de tous les jugements analytiques. Comme principe le plus formel et le plus général, mais aussi il le plus vide, il s'accorde aux déterminations, elles-mêmes formelles et vides (ou tautologiques), de la sphère analytique.

Deuxième section : Du principe suprême de tous les jugements synthétiques

Le principe suprême de tous les jugements synthétiques serait que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible.

Cela suppose : les conditions formelles de l'intuition a priori (espace et temps), la synthèse de l'imagination, et son unité nécessaire dans une aperception transcendantale.

Néanmoins, on a vu que l'entendement, relatif à l'aperception transcendantale, injectait déjà ses catégories dans l'intuition pure. Si bien que ce que Kant nomme jugement synthétique est en fait un jugement analytique qui s'ignore.

Dans la mesure où l'expérience contemplative qu'il définit, néanmoins, dépossède d'autres expériences plus primordiales, pragmatiques, ce jugement analytique sera, paradoxalement, a posteriori. Ou encore, il se fondera sur une forme de synthèse se situant en amont, synthèse violente qui est aussi extorsion de la praxis. Néanmoins, si l'on en reste aux seules déterminations formelles kantienne (temps théoriquement déterminé et catégories), qui ne pensent plus cette synthèse ou extorsion antérieure, on se situe bien dans un cadre simplement analytique. Ainsi donc, on sera bien sur un terrain simplement explicatif, se

contentant d'expliciter ses propres présupposés initiaux. Et donc, d'un point de vue rigoureux, le principe suprême de tous les jugements synthétiques a priori kantien (qui sont en fait analytiques) sera bien, finalement, et exclusivement, le principe de non-contradiction.

La relation entre les jugements « synthétiques » kantien et la réalité effective, soit la réalité de la praxis, n'est au fond pas un problème que thématise Kant. La temporalité abstraite qu'il a dégagée est une symbolisation des temporalités vécues, mutilant ces temporalités, mais cela ne devient pas un problème à part entière pour Kant. Cette extorsion autoritaire doit certes s'opérer en sous-main, pour assurer l'application des catégories dans le monde social vécu, mais l'idéologue gestionnaire, qui occupe cette position malgré lui, développe ces déterminations sans le savoir. De son point de vue, c'est un pur système clos et simplement formel, tautologique, qu'il faut faire fonctionner, sans que la relation de ce système à la réalité effective vécue ne soit une question centrale. Ainsi, les rouages de ce système clos fonctionneront très bien par eux-mêmes, si tant est que le seul principe formel théorique qui prime est respecté : soit le principe de non-contradiction.

On l'a vu, le schématisme transcendantal de l'imagination, tel qu'il est exposé par Kant, ne correspond à rien de ce qui est vécu effectivement. En effet, dans la réalité sociale ou individuelle vécue, nulle règle autonome et figée, immuable, n'est susceptible de s'ériger en « condition » de nos « concepts sensibles » ; dans cette réalité, les schèmes sont sans cesse réagencés, au fil des expériences sensorielles et motrices, et ne se distinguent pas de leurs contextes concrets d'application. Mais cette irréalité des règles, formes, facultés, que Kant isole et définit, ne peut pas préoccuper, au fond, le philosophe transcendantal. Car il se meut, au fond, dans un système analytique clos sur lui-même, partant d'axiomes arbitraires mais fermement posés (« nature humaine », « facultés universellement humaines », expérience contemplative, etc.), et car il n'a finalement qu'à se soucier *de ne pas se contredire*, relativement à ces présupposés initiaux.

Néanmoins, on serait autorisé à poser une question plus en amont, que Kant ne pose pas : quel sera le principe rendant possible la synthèse violente, ou l'extorsion, qui relierait les jugements analytiques a posteriori kantien (pseudo-synthétiques) aux expériences pragmatiques dont ils ne sont que la symbolisation mutilante ? Cela a déjà été envisagé : il s'agit ici d'isoler le résultat final d'un processus pratique, de le projeter dans une temporalité spatialisée, de le figer comme abstraction pour ne retenir que ses composantes les plus vides et les plus générales. Cela suppose aussi qu'une sphère de la gestion théorisante, socialement, se soit constituée, et qu'elle ait pour fonction assignée l'encadrement réglé de la praxis (elle régira

la sphère de la praxis après lui avoir soustrait formellement le savoir de son savoir-faire, et avec les outils et le produit de cette soustraction). Le principe de ces synthèses violentes, donc, ne peut être une pure « faculté », ou un simple principe « épistémologique », mais il renvoie à un contexte socio-historique déterminé. Néanmoins, en déterminant les principes spécifiques de ses jugements analytiques (pseudo-synthétiques), de la façon la plus précise possible, Kant rend apparemment plus ferme et plus légitime cette synthèse ou extorsion violente, et ce surtout, pour une raison fondamentale : de tels principes, il s'est contenté de les extraire, pour les tronquer, de la sphère de la praxis qu'il occulte ; il bénéficie dès lors de sa force, même s'il abstrait finalement cette force de sa source, pour l'abstraire comme « faculté » « pure ».

Troisième section : Représentation systématique de tous les principes synthétiques de l'entendement pur

1° Des axiomes de l'intuition

La démarche kantienne :

Principe de l'entendement pur : Tous les phénomènes, au point de vue de leur intuition, sont des grandeurs extensives.

Ce principe permettrait la conscience de l'unité synthétique du divers temporel et spatial, en tant qu'il permettrait la conscience du divers homogène dans l'intuition. La grandeur, en effet, ne serait rien d'autre que cette conscience du divers homogène, qu'il soit spatial ou temporel.

Avec ce principe qui fait des phénomènes des grandeurs extensives, on parvient à se représenter des parties rendant possible la représentation d'un tout (parties du temps ou de l'espace).

Les phénomènes seraient ici intuitionnés comme des agrégats.

Les axiomes géométriques seraient fondés (deux lignes droites ne peuvent circonscrire un espace, etc.). Ainsi que la numération.

La Mathématique pure, de façon générale, par ce principe, serait applicable aux objets de l'expérience.

Commentaires critiques :

Ici est fondé le principe de la quantification de l'espace et du temps, conçus comme pures formes homogènes.

Mais dans la mesure où le temps conditionne l'espace, c'est bien, de façon primordiale, ce temps qui doit être quantifié.

La temporalité immanente de la praxis, hétérogène, a priori indivisible, est ici niée, et projetée dans un temps abstrait, homogène, spatialisé, divisible. L'instant « T », à l'extrémité des intervalles de temps divisés, viole le principe de continuité et de fluidité du temps immédiat, et la possibilité de déterminer des intervalles égaux entre eux viole le principe d'irréversibilité temporelle.

Ces violations rendent possibles la symbolisation intellectuelle du temps, qui permettra sa mesure.

Kant évoque la possibilité de fonder la géométrie, la numération, et plus globalement l'application de la Mathématique pure. Mais socialement, ces possibilités géométriques et mathématiques renvoient à la fondation de toutes les dépossessions relatives au critère unidimensionnel du travail abstrait.

On l'a vu, l'aperception transcendantale renvoie au principe du travail abstrait (temps de travail socialement nécessaire). Les principes de l'entendement pur, de ce fait, devront développer les conditions d'application d'une mesure des temporalités vécues, en vue du développement de ce travail abstrait, ou de cette « valeur » (marchande). Même si cela se fait malgré l'idéologue transcendantal, ou dans son dos. Dès lors, le fait de ramener la diversité temporelle (et donc spatiale) à un agrégat composé lui-même d'unités identiques répond à cette exigence émergente de quantification sociale. L'application de la mathématique dans le champ de l'expérimentation physique devient un moyen terme qui médiatise cette fonctionnalité sociale. Comme champ mécanique, cette application annonce aussi les développements matériels induits par l'évolution du travail abstrait (industrie). La détermination géométrique, pensée par Kant, annonce les courbes et graphiques symbolisant les développements quantitatifs liés à l'autovalorisation de la valeur, ou au travail abstrait.

On l'a dit également, la catégorie est liée à une série de dualismes (masculin/féminin, intellectuel/manuel, civilisé/non-civilisé, humain/non-humain, valide/non-valide, autonome/hétéronome). Ici, les axiomes de l'intuition renvoient à la dualité

universel/particulier. La totalité d'un temps ou d'un espace comprend une pluralité de parties temporelles ou spatiales, définissant un universel et un particulier. Or, le gestionnaire théorisant qui produit la synthèse de la pluralité des temporalités et de la pluralité des espaces, qui les articule et les organise, qui en détient la totalité, précisément, est celui qui s'assigne lui-même à l'universel. Les individus soumis à sa gestion subissent cette synthèse comme synthèse opérée de l'extérieur, si bien qu'ils ne semblent occuper plus que des temps et des espaces disloqués, séparés les uns des autres, presque instantanés, et donc irréductiblement particuliers. Cette scission universel/particulier, concernant les grandeurs extensives, finit donc bien par confirmer tous les dualismes déjà considérés, dans la mesure où le pôle « particulier » de tous ces dualismes n'a pas de prise sur la synthèse spatio-temporelle de ses expériences pratiques, mais la subit, comme assignation déterminée par le pôle « universel ».

En toute cohérence, comme il a déjà été montré, les déterminations du travail abstrait, ici, s'articulent très bien avec les déterminations relatives à de tels dualismes, de même que l'aperception transcendantale, à travers l'application des principes de l'entendement pur, s'articule aux déterminations de la catégorie.

C'est bien la praxis qui est ici dépossédée : au sein d'une praxis qui serait intégrée, celui ou celle qui œuvre et celui ou celle qui articule les espaces et temporalités du faire-œuvre ne sont pas deux personnes séparées, mais c'est une seule et même personne qui agit et auto-organise l'agir, dans un même mouvement. Si bien qu'il n'est d'ailleurs plus nécessaire, dans ce contexte, de spatialiser le temps pour le mesurer ou le « valoriser », ni même de le synthétiser de l'extérieur pour le gérer. Mais lorsque les principes de gestion et de synthèse du temps finissent par s'autonomiser complètement, pour s'extérioriser à l'égard des individus agissants, on a bien extorqué totalement à ces individus leurs dispositions intégrées, et la symbolisation fallacieuse de leur temporalité semble devenir une nécessité, pour la gestion encadrante.

2° Les anticipations de la perception

Démarche kantienne :

Principe : Dans tous les phénomènes, la sensation et le réel qui lui correspond dans l'objet ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré.

La sensation serait instantanée, et n'occuperait ni espace ni temps ; elle ne pourra être une grandeur extensive, mais aurait une grandeur intensive.

Il serait possible d'anticiper a priori le fait que la sensation possède un certain degré, et se rapproche de façon continue de sa négation = 0. La grandeur intensive ne se développerait pas par sauts brusques, mais de façon fluente, de telle sorte qu'elle sera une multiplicité continue.

Commentaires critiques :

Dans l'expérience pratique du monde, et immédiate, une sensation ne peut varier quantitativement (augmenter ou diminuer), car elle n'est pas quelque chose qu'on pourrait spatialiser sans la modifier radicalement (la spatialité, au moins symbolique, étant la condition de la divisibilité et de la quantification).

Lorsque la sensation varie, on ne saurait dire qu'elle augmente ou diminue, mais on constate simplement qu'elle change de qualité, qu'elle se transforme qualitativement. Bergson a très bien montré cela dans le chapitre 1 de son *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il s'agit simplement de préciser qu'une telle saisie immédiate et vécue de la sensation, qui suppose de laisser-être la durée pour se confondre avec elle, se développe essentiellement dans l'expérience pratique et agissante, préreflexive, est qu'elle sera obstruée par l'attitude réflexive qui tente de l'intellectualiser.

Du point de vue de la gestion sociale, néanmoins, le fait de quantifier les degrés des sensations peut avoir une utilité déterminée. L'exploitation de la force de travail, en effet, pour être opératoire, suppose d'évaluer quantitativement les sensations liées aux efforts des travailleurs et travailleuses. La relation entre ce qui est nécessaire pour reproduire les forces du corps (qui conditionne l'évaluation du salaire) et les efforts requis en vue d'un travail ayant une productivité suffisante, suppose bien de quantifier des degrés d'énergies, d'efforts, de confort ou d'épuisements déterminés.

C'est bien la dimension irréductiblement subjective, singulière, et affective, qualitative, de la souffrance des individus agissants, qui est niée à travers ces quantifications graduelles. Les formes pures que plaque le sujet théorisant sur les vécus physiques et psychiques qualitatifs des individus s'enracinent non pas dans la reconnaissance de leur subjectivité singulière, mais dans le souci de faire fonctionner mécaniquement un projet productif social général et moyen.

Dans la mesure où le calcul optimal des degrés d'efforts et de forces mobilisées dans l'activité productive permet finalement de valoriser la valeur marchande de façon efficiente, et dans la mesure où cette valeur n'est rien d'autre que le travail abstrait, on pourra dire encore que le principe formel d'une anticipation de la perception sert fondamentalement le projet de la société fondée sur un tel travail abstrait. Ici encore, l'aperception transcendante affirme son unité avec ce travail abstrait.

Le travail abstrait, dit Marx dans le chapitre 1 du *Capital*, pour être cette unité abstraite indifférenciée, cette simple détermination quantitative, doit être ramené, épistémologiquement, à une pure dépense d'énergie indifférenciée, à une simple dépense de nerfs, de muscle, de cerveau, etc., « en général ». La grandeur intensive qui mesure formellement le degré de cette énergie pure, sera donc le complément indispensable de la grandeur extensive qui mesure les temps de travail effectués.

L'effort ramené au « 0 », l'absence d'effort, définit finalement la négation. Cette négation de l'effort, du point de vue de la valorisation de la valeur, est la non-valeur. Dans la série des dualismes liés aux catégories, ce qui est rejeté a priori hors-valeur (ce qui serait pure potentialité d'effort sans ressources en soi suffisantes pour organiser et mobiliser son effort), correspond au pôle « particulier », par opposition au pôle « universel », gérant l'effort pour le déclencher. Le pôle « universel » (masculin, gestionnaire, civilisé, humain, valide, autonome) devient principe de réalisation, en tant que principe d'agencement graduel de l'effort, et son pôle opposé est la négativité, la seule puissance de l'effort qui serait dépourvue de la force pour la développer par soi.

Travail abstrait et dualismes, aperception et catégories, ici encore, s'articulent, au sein de ce principe de l'entendement pur.

La praxis est dépossédée : la capacité qualitative à évaluer l'effort qui est effectué par soi (sans d'emblée le quantifier, ce qui n'est d'ailleurs pas possible d'un point de vue pragmatique immédiat), est ramenée vers un principe d'expérience contemplative scrutant cet effort de l'extérieur, pour le disposer selon des déterminations formelles contrôlables. Si finalement le sujet agissant évalue son incapacité à fournir de nouveaux efforts, mais si l'évaluation gestionnaire de son effort estime qu'il peut se maintenir à un certain degré, une dissociation s'annonce : la quantification gestionnaire de l'effort, qui ne tient pas compte des différences individuelles, mais ramène les degrés d'efforts à des nivellements moyens, épuise finalement celui qui le produit, jusqu'à menacer sa constitution psychique et physique ; on ne

se soucie plus d'intégrer les limites qualitatives de l'individu singulier (et unique), ce qui renvoie précisément à la dépossession de l'activité elle-même. Les anticipations de la perception deviennent l'outil de ce genre de gestion et de dépossession.

3° Les analogies de l'expérience

Démarche kantienne :

Principe : Tous les phénomènes sont, quant à leur existence, soumis a priori à des règles qui déterminent leur rapport entre eux dans le temps.

A) Première analogie

Démarche kantienne :

Principe de la permanence : Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent considéré comme l'objet lui-même, et quelque chose de changeant, considéré comme une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire d'un mode d'existence de l'objet.

Sans l'idée de permanence, nous ne pourrions saisir l'écoulement du temps comme succession, ni évaluer des durées. Car ce serait sur fond de ce qui est permanent que les modifications dans le temps pourraient se manifester en tant que telles.

L'objet comme substance serait permanent, et ce ne seraient que ses déterminations qui pourraient changer. Sans l'idée de permanence, d'ailleurs, nous ne pourrions nous représenter le changement en tant que tel. Car ce serait sur fond de ce qui ne change pas (substance, ou objet) que les modifications de ce permanent (apparaissant et disparaissant) pourraient surgir.

Commentaires critiques :

Ici est presupposé un temps spatialisé sur lequel un sujet invariable se déplacerait, comme un point identique à lui-même se déplacerait le long d'une ligne droite.

Deux types d'identités sont presupposés :

- l'identité du temps à lui-même, qui définirait un fond homogène égal à lui-même, ne connaissant que des modifications quantitatives, mais non des modifications « substantielles » (on peut en effet considérer que le temps, lorsqu'il est spatialisé, devient une substance, presque une « chose », possédant une composante d'invariabilité) ;
- l'identité du sujet étant dans le temps, qui fixe une objectivité fixe des choses sur la base de son immuabilité propre.

Plusieurs déterminations immédiates, et préréflexives, de la temporalité propre à la praxis, sont niées :

- le fait que la durée et l'être pris dans la durée ne peuvent être isolés et séparés l'une de l'autre ;
- le fait que la durée, irréversible, est continuellement nouvelle, hétérogène, de même que l'être sensible qui la développe, inséparable d'elle ; en effet, l'intégralité de l'être s'ouvre continuellement à une radicale transformation de son être, et les « structures antérieures » qu'il croit « retrouver » dans son présent ne suppriment pas cette radicale hétérogénéité de la durée, puisque le passé ainsi conservé est aussi radicalement modifié, à chaque moment, étant lui-même une trace en constante évolution.

Au sein de la temporalité immédiate de la praxis, on ne peut distinguer absolument « ce qui change » et « ce qui est permanent », car le durable est lui-même pris dans la radicale transformation du temps qui passe, et car l'accidentel est lui-même ce qui se produit constamment.

Néanmoins, au sein de la modernité capitaliste, la valeur, et le travail abstrait qui lui est associé (une pure quantité moyenne de travail), doivent demeurer, au moins théoriquement, des substances toujours égales à elles-mêmes, sur le fond desquelles des modifications quantitatives (croissance, décroissance, etc.) ou qualitatives (soumission des individus au travail, luttes, résistances, guerres, etc.) peuvent se dérouler, mais sans que le caractère permanent de ces substances, comme conditions de possibilité de tout phénoménalité sociale, soit jamais remis en cause. L'aperception transcendantale, ici encore, montre son unité avec le travail abstrait.

Le substantiel renverra au pôle « universel » ou dominant (critères gestionnaires et théoriques de la valorisation de la valeur), et l'accidentel renverra au pôle « particulier » ou dominé (car ce pôle, déjà défini plus haut, serait, comme simple potentialité de force à mettre en mouvement, mais qui peut faire défaut, lutter, ou résister, ce qui pourrait accidenter, affecter,

quantitativement ou qualitativement, cette substance qu'est la valeur). On rejoint donc encore une fois les dualismes relatifs aux catégories, et l'on constate encore l'articulation logique entre ces dualismes et le travail abstrait (ou l'aperception transcendante).

La capacité à laisser surgir continuellement l'absolument nouveau, qualitativement, cette dimension de continuité qualitative de l'expérience (qui exclut le permanent kantien, mais non l'idée de transformation constante), est finalement abstraite des expériences subjectives immédiates, puis projetée dans un cadre intellectuel symbolisant (spatialisation du temps), de telle sorte que cette continuité deviendra, dans l'inversion gestionnaire, fixité objective, propriété des choses (valeur marchande), supposant la réification des êtres vivants (travail abstrait, quantification de l'activité, dont la socialité est finalement transférée aux choses produites).

B) Deuxième analogie

Démarche kantienne :

Principe de la production : Tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle.

Le principe de causalité déterminerait l'appréhension des phénomènes dans le temps pour rendre toute expérience possible. Par ce principe de causalité, une liaison objective entre les phénomènes pourrait exister.

L'imagination productrice ne fournit qu'une liaison subjective des phénomènes. Ici, on constaterait qu'un phénomène succède à l'autre, mais sans qu'il soit nécessaire que l'un soit avant l'autre.

Le principe de causalité, qui est un principe de l'entendement, permet d'établir une liaison objective des phénomènes se succédant dans le temps : par ce principe, l'antériorité de la cause, et la secondarité de l'effet, comme phénomènes s'enchaînant rigoureusement, deviendraient nécessaires, et non pas arbitraires.

De même, le changement d'état, ou d'existence, serait expliqué grâce à l'application du principe de causalité : le changement serait causé comme effet d'une cause antérieure dans le temps, de telle sorte que cet effet et cette cause s'enchaîneraient selon une nécessité rigoureuse.

Commentaires critiques :

On suppose ici, avec Kant, structurellement, l'axiome suivant : *les mêmes causes produisent les mêmes effets*. En effet, la causalité ne permet pas de liaison objective si l'on ne finit pas par identifier des causes identiques, produisant toujours les mêmes effets, de telle sorte que l'enchaînement des phénomènes trouve une certaine nécessité régulière.

Mais ici alors, on viole le principe d'irréversibilité du temps, tel qu'il s'éprouve dans l'expérience pragmatique immédiate et préréflexive. En effet, au nom de ce principe d'irréversibilité, qui est aussi un principe d'hétérogénéité pure de la durée intime vécue, on doit dire que les « mêmes » phénomènes ne sont jamais susceptibles de se manifester à nouveau. Chaque nouvelle sensation, intensité, forme, pensée, et chaque nouvel objet nous affectant, sont à chaque fois radicalement différents, incommensurables, singuliers, ne serait-ce que parce qu'ils sont liés au passage hétérogène de la durée irréversible.

Le principe de causalité kantien est donc une mutilation : on ramène des phénomènes simplement semblables (mais en fait, radicalement différents) à du « même », sur la base de critères formels et quantitatifs (grandeurs extensives ou intensives ramenant le temps et la sensation à du spatial, à de l'homogène, dans les axiomes de l'intuition et dans les anticipations de la perception), et l'on identifie à partir de là des causes « identiques » qui produiraient toujours les « mêmes » effets.

Le travail abstrait suppose de ramener les activités humaines à des critères quantitatifs, pour la valorisation des objets. Mais dans la sphère de la production, pour que ce standard moyen de productivité désigne des actes standardisés, il faut ramener ces actes à du « même », à de l'homogène, à du prévisible. Les répétitions mécaniques de la machine doivent régler les répétitions des mêmes gestes productifs. Ici, le modèle de la machine semble bien déterminer des causes « identiques », pour produire des effets invariables. La dimension quantitative de l'activité, induite par le travail abstrait, gagne ainsi en consistance « ontologique » (« substantielle ») et en systématisme.

Pourtant, la souffrance intime des individus au travail est sans cesse transformée, qualitativement en devenir, sans qu'on puisse ramener cette temporalité à du même. Elle fondera parfois des désirs de résistance eux-mêmes en devenir, jusqu'à ce que certaines luttes, éventuellement, luttes irréversibles et non « mécaniquement » prévisibles, se manifestent. L'ordre gestionnaire mécanique et causal ne tient jamais compte de cette durée sans cesse

hétérogène à elle-même, ce qui fonde d'abord son inhumanité, mais aussi son incapacité à contrôler complètement le système qu'il est censé régir.

La cause toujours identique à elle-même, ou le déclenchement d'une série causale mécanique, renvoie au pôle « universel », qui assigne les individus au productif ou à l'improductif, et qui est censé déclencher les pures potentialités d'énergie (ou de « valeur »). L'effet suivant cette cause renvoie au pôle « particulier », qui est soumis dans l'ordre productif et social, et qui n'est censé que réagir à une propulsion extérieure, tout comme la chute d'un objet ne serait que sa réaction à la force d'attraction. Supposer l'invariabilité, la « mêmeté » de la cause, ici, renvoie au fond à la démarche kantienne consistant à identifier certaines structures « transcendantales « immuables » qui seraient propres à quelque sujet contemplatif en repos, connaissant (et gérant) « purement » le monde. L'effet éventuellement « productif » que déterminerait cette cause, ou ce centre en repos fixe et immuable, serait aussi immanquable et « identique à lui-même » que les structures transcendantales de ce centre « subjectif » pourraient être elles-mêmes universelles, nécessaires, et éternelles (« naturelles »). On voit donc finalement que le principe de causalité renvoie aussi, implicitement, à la tentative de naturaliser les rapports de domination spécifiquement modernes. Ici encore, la catégorie rejoint les dualismes évoqués plus haut. Travail abstrait et dualismes, aperception et catégorie, s'articulent, encore une fois, parfaitement.

La capacité intégrée, pragmatique, préreflexive, à anticiper, à se projeter dans l'avenir en vue de l'action, est finalement extorquée par un pouvoir gestionnaire théorisant, qui finit par nier sa dimension qualitative et irréversible, qui la projette dans un temps quantifié, spatialisé, en vue de contrôler finalement cette praxis, avec les outils et le produit de cette soustraction.

C) Troisième analogie

Démarche kantienne :

Principe de la communauté : Toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle (c'est-à-dire dans un état d'action réciproque).

Des choses sont simultanées quand dans l'intuition empirique la perception de l'une peut succéder à la perception de l'autre, et réciproquement.

Si A et B sont simultanés, il faut qu'il y ait quelque chose par quoi A détermine à B sa place dans le temps et aussi B à son tour, à A. Deux choses simultanées s'influencent réciproquement.

Grâce à ce principe de communauté (action réciproque des substances simultanées), les perceptions ne seraient pas séparées les unes des autres, et elles pourraient être prises entre elles dans des rapports de temps déterminés.

Commentaires critiques :

L'idée de simultanéité présuppose qu'il est possible de saisir, pour l'isoler, un instant « T » « pur » et indivisible. La simultanéité, en effet, est la synchronisation de deux phénomènes spatiaux différents, au sein d'un seul instant « T » insécable, indivisible, qui rassemblerait purement et simplement leur temporalité.

Cet instant indivisible, on le retrouve à l'extrémité des intervalles qui ont été définis sur le temps spatialisé, ou symbolisé comme ligne droite indéfinie. Il est la condition de possibilité de la quantification du temps. Comme on l'a vu, cette spatialisation, cette quantification, déforme et mutile la durée pure telle qu'elle est intimement vécue, au sein de la praxis préreflexive.

Ici, la notion d'un instant « T » indivisible viole le principe de fluidité, entendu comme principe de continuité indivisible, de la temporalité immanente de la praxis subjective. En effet, dans l'expérience des sujets agissants, laissant-être la durée telle qu'elle s'écoule de façon hétérogène, on ne rencontre jamais d'instant « purement » indivisible, ou d'atome temporel, ni donc de simultanéité pure (statique), mais le temps se laisse éprouver comme pure fluidité, en laquelle le passé pénètre toujours déjà le présent, dans la rétention immédiate, et en laquelle le futur grignote toujours déjà ce présent, dans l'anticipation.

Mais après avoir mutilé, spatialisé, symbolisé, la durée, en vue de sa quantification intellectuelle, certes, la notion d'instant indivisible semble s'imposer par elle-même. On notera simplement que cette notion peut effectivement être conçue, reconstruite théoriquement, mais qu'elle ne désigne pas quelque chose qui pourrait être adéquatement vécu.

On a donc isolé abstraitement un instant « T » indivisible, on a voulu faire une « photographie » (mentale) des objets, localisés dans des espaces différents, « situés » dans ce « même » instant indivisible, et l'on détermine ainsi, abstraitement, leur « simultanéité » théorique. Sur cette base, on applique le principe selon lequel de tels objets simultanés

s'influenceraient réciproquement, pour définir encore plus rigoureusement cette homogénéité idéale de l'espace-temps.

Ce principe d'une simultanéité instantanée n'est pas indépendant du souci gestionnaire de la gestion des temps de travail : au niveau de la quantification pure de ces temps, la définition d'un instant indivisible est en effet indispensable ; en effet, pour définir l'extrémité des intervalles divisés et mesurés, on doit établir et situer un atome temporel identique à lui-même, numériquement et ontologiquement. Au niveau de la gestion de la production, les actes productifs devront pouvoir se synchroniser avec les déterminations mécaniques de la machine, de telle sorte que la totalité productive, ainsi synthétisée théoriquement, semblera juxtaposer des simultanités contrôlables.

L'instant indivisible ici, néanmoins, viole le principe de fluidité des temporalités éprouvées dans la praxis, et finit par disloquer effectivement, pratiquement, ces subjectivités, via un projet productif présupposant l'existence d'atomes temporels. La mémoire qualitative et la capacité à l'anticipation, soit la fluidité de la durée, seront toujours plus écrasées par un ordre socio-technique reposant sur leur négation systématique, d'abord théorique, puis toujours plus matérialisée.

Au niveau de l'expérience pragmatique et préréflexive, laissant être la durée fluide et hétérogène, ce n'est pas la simultanéité abstraite et quantitative qui s'impose, mais la co-présence qualitative, fluide et continue, aux êtres et aux choses du monde. Au sein de cette co-présence, des affections réciproques s'engagent, mais non pas sur la base d'un modèle calculant ou simplement formel, ni sur la base de l'isolement théorique de quelque instant indivisible et abstrait. Qualitativement, les sujets agissants, préréflexifs, établissent par le fait l'évolution continue de ces co-présences et affections mutuelles singulières, sans qu'un retour à des « mêmes » « schémas » soit possible. Le principe kantien de la communauté extorque aux individus agissants un tel savoir-être, le projette symboliquement sur un temps abstrait, homogène, spatialisé, afin de mieux gérer, de l'extérieur, ces subjectivités actives.

Dans la simultanéité kantienne, chaque objet (ou chaque être) est à la fois agent et patient. Mais si un objet est agent pour un autre objet, et que cet autre est donc patient, selon une causalité se situant dans l'ordre de la succession, alors ce dernier, même dans l'ordre de la simultanéité, devra conserver une dimension de patient plus marquée que sa dimension d'agent. Le pôle « particulier », dans l'ordre de domination, renvoie à cette détermination d'être patient, là où le pôle « universel » renvoie à la détermination d'être agent. Si dans la simultanéité ces

deux pôles sont censés s'influencer réciproquement, ce sera toujours sur la base, néanmoins, de l'être-patient irréductible, dans l'ordre de la succession causale, du pôle « particulier ».

4° Les postulats de la pensée empirique en général

Démarche kantienne :

1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*.
2. Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est *réel*.
3. Ce dont l'accord avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire*.

Eclaircissement

Commentaires critiques :

1. Le postulat de la possibilité

L'existence d'un triangle serait possible, dans la mesure où le triangle s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience. Il ne violerait pas les principes des formes de l'intuition (espace et temps), et il s'accorderait avec les concepts de l'entendement (il peut avoir une grandeur extensive, une grandeur intensive comme sensation, il peut être la modification d'une substance, l'effet d'une cause, et être pris dans des relations de communauté avec d'autres objets simultanés).

L'exemple géométrique est éloquent. Ce qui est simplement possible, du point de vue du sujet contemplatif théorisant, renvoie à des pures formes disposées dans l'espace, sans qu'on doive tenir compte de contextures qualitatives vécues.

Pour qu'on dise qu'une chose est possible, il aura fallu poser antérieurement :

- Une spatialisation du temps violant son principe d'hétérogénéité, pour définir des grandeurs extensives niant la dimension qualitative de la durée.
- Une spatialisation de la sensation niant sa dimension qualitative et incommensurable.
- Une homogénéité du temps, niant la dimension continuellement évolutive de la durée.

- Une identité des causes et des effets, niant le principe d'irréversibilité de la durée.
- Une atomisation du temps, niant sa continuité fluide.

Autrement dit, le possible repose sur la mutilation de la praxis immédiatement vécue, sur le fait de la projeter sur un temps symbolisé, spatialisé, pour en dégager certaines formes prévisibles, anticipables, générales et abstraites. Que la forme géométrique soit l'exemple choisi pour définir le possible en dit long sur le projet transcendantal : comme on l'a vu dès le début de cet essai (à propos de l'Esthétique transcendantale), la géométrie est le savoir théorique fondateur d'une extorsion sociale, et d'une dépossession existentielle.

2. Le postulat de la réalité

Selon Kant, une chose est dite réelle lorsqu'à son concept s'ajoute la sensation, ou sa perception.

Selon Kant, rien dans le concept n'indique si elle est réelle ou simplement possible, mais c'est l'expérience de la sensation de la chose qui peut indiquer cette réalité.

Néanmoins, on l'a vu, dans les anticipations de la perception, la notion kantienne de réalité, ou de sensation, est toujours déjà tronquée et mutilée, en tant qu'abstraite. Cette notion spatialise la sensation, pour la quantifier, en niant sa dimension qualitative et incommensurable. Et ce, en vue de l'évaluation moyenne des efforts fournis, au sein d'un projet de production sociale déterminé.

La réalité postulée ici repose donc nécessairement sur une distanciation (symbolisation) à l'égard du vécu immédiatement éprouvé. Et elle doit être structurée par certaines formes théoriques déréalisantes. Elle est plus une fiction de la réalité que la réalité effective vécue.

Ici, on notera d'ailleurs que la conception idéaliste-kantienne de la réalité est essentiellement contemplative : c'est une certaine réalité appréhendée et conçue qui doit tenir lieu de réalité. La réalité de la praxis subjective transformant effectivement le monde n'est pas prise en compte, alors que c'est sur son terrain qu'un rapport à la réalisation stricte, et à la création de soi, s'engage factuellement. La réalité efficiente et véritable, soit la réalité de la praxis, est rabaisée par Kant au rang de simple possible concevable (car elle est contemplée de

l'extérieur), là où la réalité de la contemplation, qui n'a pourtant pas de suffisance d'être, d'autonomie propre, relativement à la praxis, est censée définir le seul réel légitime.

3. Réfutation kantienne de l'idéalisme

Kant entend ici réfuter l'idéalisme dogmatique de Berkeley, selon lequel les choses extérieures à nous (l'espace, la matière) n'auraient aucune consistance ontologique, n'existeraient pas.

Kant reconnaît que, si l'espace était une chose en soi, on ne pourrait y accéder. Mais il considère que, puisqu'on doit faire de l'espace une intuition pure, la position de Berkeley ne tient pas.

Sa preuve est la suivante : notre existence dans le temps supposerait quelque chose de permanent. Mais ce permanent ne saurait provenir de nous, puisqu'il permettrait, précisément, notre existence dans le temps. Ce permanent devra provenir de choses extérieures à nous (monde extérieur), dont l'existence serait donc attestée par là-même.

Pour préciser sa démarche, Kant indique que l'expérience du Je dans le sens interne (temps) présuppose le sens externe (espace) : on ne pourrait avoir conscience de soi-même dans le temps si l'on n'était pas affecté par des objets extérieurs dans l'espace.

L'idéalisme dogmatique de Berkeley, soit l'idée selon laquelle les choses extérieures à nous n'existent pas, serait réfutée.

Mais on doit rétorquer plusieurs choses à Kant :

- Le principe de la permanence est la première analogie de l'expérience, soit un principe de l'entendement censé rendre possible l'application de la catégorie de substance au divers de l'intuition empirique. Ainsi, un tel principe est irréductiblement subjectif, il est une règle qu'utilise l'entendement pour ordonner, lier, le divers des intuitions sensibles. Le fait d'en faire finalement, pour réfuter l'idéalisme, une réalité objective indépendante de ce principe subjectif, ne paraît pas fondé, ni même rigoureux. La permanence est soudainement devenue une réalité objective indépendante du sujet qui la pense, sans qu'un tel saut n'ait été justifié. D'un point de vue rigoureux, le fait que la permanence soit un principe transcendantal de possibilité de l'expérience tend plus à

confirmer la clôture du sujet connaissant, ou l'idéalisme transcendantal, qu'à permettre la réfutation de l'idéalisme dogmatique. Berkeley pourrait tout à fait admettre, en outre, que nous possédons en nous-mêmes des principes de connaissance (comme la permanence), mais il refuserait (et avec raison, selon ses propres règles, et même selon les règles kantienne) d'avoir un usage réalisant ces principes de connaissance comme s'ils pouvaient soudainement appartenir au monde « en soi » lui-même, et non plus simplement au sujet connaissant.

- On apprend finalement qu'il existe un monde extérieur avec Kant dans la mesure où le développement du sens interne présupposerait le sens externe. Mais ici, Kant ne fait que fonder la nécessité d'une extériorité empirique (existence des choses dans l'espace). Or, cette extériorité empirique ne nous a pas encore fait sortir de l'intériorité du sujet transcendantal : en effet, puisque c'est l'espace qui structure *a priori* cette extériorité empirique, et puisqu'un tel espace n'est jamais qu'une forme *a priori* de la sensibilité du sujet, alors une telle extériorité a son siège uniquement dans l'intériorité transcendantale du sujet. L'extérieur qui est « prouvé », ici, finalement, n'est qu'une modalité de l'intérieur, et c'est bien cette modalité de l'intérieur qui est réaffirmée, et non l'extériorité en soi de l'être. D'ailleurs, le fait que la permanence soit un principe de l'entendement, et qu'on suppose qu'elle est indissociable des objets dans l'espace, et le fait que cet espace soit bien une condition subjective des phénomènes, impliquant en lui les formes de cet entendement (comme on l'a vu plusieurs fois), expriment assez bien le caractère clos sur lui-même de ce développement kantien : tout est donc très cohérent ici, mais simplement, on n'établit pas pour être l'existence d'un extérieur indépendant de l'intériorité transcendantale. Berkeley, s'il avait développé davantage son système, aurait très bien pu admettre que l'extériorité empirique relève d'une spatialité projetée par le sujet connaissant. Il n'aurait pas été nécessairement en désaccord avec la « réfutation » kantienne de l'idéalisme, qui pose l'intériorité transcendantale irréductible de toute extériorité empirique. Ce sont plus les incohérences de Berkeley (faisant de l'espace une chose en soi, par exemple), qu'il s'agit de réfuter, avec Kant, que son idéalisme en tant que tel.
- Finalement, pour effectivement réfuter Berkeley, Kant n'aurait pas dû se contenter de fonder la nécessité d'une extériorité empirique, mais bien la nécessité d'une extériorité transcendantale : si Kant avait prouvé l'existence de la chose en soi, par exemple, il aurait effectivement réfuté Berkeley. On l'a vu, Kant pénètre (violemment) l'en soi des subjectivités autres ; ce geste, il l'a déjà accompli. Mais il ne peut assumer ce geste

complètement, sans trahir son idéalisme transcendantal, ce pourquoi il se contentera ici, faiblement, d'exposer quelque « extériorité empirique » insuffisante.

- L'idéalisme kantien, qui est donc finalement réaffirmé, à travers cette pseudo-réfutation, est aussi et d'abord, structurellement, un déni de reconnaissance : on ne reconnaît plus l'existence de la praxis qu'il s'agit d'encadrer formellement, ni l'existence des subjectivités assignées dans l'intériorité transcendantale. Le monde extérieur n'est plus qu'une projection de cet extérieur. C'est un solipsisme contradictoire (car se voulant solipsiste-pour-d'autres) qui s'affirme finalement : et c'est l'affectivité des sujets assignés extérieurs qui est niée, de telle sorte qu'ils pourront être instrumentalisés sans cas de conscience. Ce solipsisme est indissociable de l'éthique sadique, qui affirme que le fait de ne pas éprouver ce que les autres éprouvent permet de les utiliser à sa guise, et même de les faire souffrir à sa guise, si cela est divertissant.

4. Le postulat de la nécessité

Le postulat de la nécessité concerne les rapports des phénomènes entre eux, suivant la loi de causalité. Seul le rapport entre une cause et son effet définirait une nécessité.

« Les mêmes causes entraînent *nécessairement* les mêmes effets. »

La nécessité kantienne repose donc sur la violation du principe d'irréversibilité, d'hétérogénéité de la durée. Il s'agit d'une nécessité mécanique, qui assignera mécaniquement les subjectivités laborieuses, en ayant mutilé la dimension qualitative et incommensurable de leur temporalité.

Chapitre III : Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes

Démarche kantienne

Il s'agit de limiter l'usage des concepts et principes de l'entendement. Seul leur usage empirique est autorisé, et non leur usage transcendantal : un concept de l'entendement ne peut se rapporter *aux choses en général ou en soi*, mais il doit toujours se rapporter aux *phénomènes*, ou aux objets de l'expérience.

Il serait indispensable de rendre sensibles les concepts abstraits. La Mathématique se conformerait à cette exigence, en construisant la figure dans l'espace.

Le concept de noumène est le concept d'une chose qui doit être conçue non comme objet des sens, mais comme chose en soi.

Ce concept est nécessaire pour qu'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux choses en soi, et pour qu'on limite la valeur objective à la connaissance sensible.

Le concept de noumène est limitatif. Son usage est négatif.

Par le concept de noumène, l'entendement limite la sensibilité (le noumène ne peut être intuitionné). Mais alors également, l'entendement se limite lui-même : il s'empêche de connaître les noumènes au moyen des catégories.

Commentaires critiques :

On l'a vu, les concepts de l'entendement doivent s'appliquer à une expérience elle-même tronquée, simplement contemplative, et dont la temporalité est symbolisée par une ligne droite (spatialisation/mutilation de la durée pratique immédiate). Cette expérience, ainsi conçue, structurée, ordonnée, sera le moyen terme qui permettra l'application des catégories à l'expérience pragmatique des sujets agissants.

Il est indispensable, dans ce projet, que les concepts s'appliquent à ce moyen terme, sans quoi l'accès à l'expérience productive qu'il s'agit d'encadrer est bouché.

Le noumène est le concept limitatif qui permet à l'entendement gestionnaire de s'en tenir à ce moyen terme.

Mais pourtant, Kant a dû malgré tout déterminer un en soi : soit l'en soi des subjectivités transcendantales « autres ». La définition des espaces-temps « autres », comme intuitions pures déterminées dont seraient dotés les autres sujets, fut un moyen d'appliquer les catégories à des en soi, et non à de simples phénomènes.

Néanmoins, c'est bien sur la base de cette discrète violation de l'en soi que se constitue le sujet transcendantal kantien (ou « les sujets transcendants »), et une fois qu'une telle constitution est posée, le principe de l'inaccessibilité à tout autre noumène devient opératoire : le mouvement entre les catégories et les concepts est fluidifié, assis sur ses fondements, et l'expérience contemplative du sujet « purement » agissant peut servir systématiquement de moyen terme en vue d'appliquer ces catégories à la praxis des sujets laborieux.

On pourra finalement considérer que le noumène insigne qui échappe à Kant, ou que le contenu des phénomènes qu'il s'interdit de penser, renvoie aussi bien, finalement, à ces expériences pragmatiques et préreflexives qu'il s'agit pourtant de structurer médiatement. La temporalité de ces sujets est hétérogène, continue, fluide, irréversible, indivisible, qualitative : on ne peut déterminer en elle des grandeurs extensives ou intensives, des permanences, causalités ou communautés mécaniques, des réalités, possibilités, nécessités formelles, sans la trahir, sans la mutiler. S'interdire d'accéder à ces temporalités « en soi » (alors que cela est pourtant possible, précisément en agissant soi-même), c'est finalement accroître un refus de leur reconnaissance, pour mieux les gérer, les contrôler formellement, de l'extérieur. L'expérience contemplative, le moyen terme, joue un rôle d'intermédiaire entre les catégories et cette praxis « nouménale » qu'il s'agit de structurer, et elle est, comme obstruction, à la fois refus de la reconnaissance, et souci de l'encadrement général et moyen. Cette non-reconnaissance devient aussi finalement absence de contrôle complet du gestionnaire sur le système qu'il est censé régir, comme on l'a déjà vu.

Appendice : De l'amphibologie des concepts de la réflexion résultant de la confusion de l'usage empirique de l'entendement avec son usage transcendantal

1) Identité et diversité

Démarche kantienne :

Un objet ayant les mêmes déterminations internes peut être dit identique.

Mais la diversité de lieux propre à deux objets fonde leur diversité numérique.

Le principe leibnizien des indiscernables sera une façon de confondre l'usage empirique des concepts avec son usage transcendantal : il fonde l'identité simplement logique d'objets qui sont pourtant des phénomènes distincts dans l'espace.

Commentaires critiques :

Kant, en subsumant tous les objets extérieurs sous une spatialité censée être homogène, formellement continue, et infinie, ramène finalement leur diversité irréductible à une identité abstraite hypostasiée.

Pourtant, au sein de la durée pragmatique et agissante, nulle homogénéité du temps, ni donc de l'espace, ne se trouve : et on ne peut ramener la diversité des phénomènes sous l'identité conceptuelle d'un temps ou d'un espace abstrait.

L'espace kantien est un espace conçu avec les catégories de l'entendement, comme on l'a déjà vu. En subsumant la diversité des objets perçus sous l'identité de cet espace, Kant produit la confusion entre l'espace vécu immédiatement dans une durée hétérogène (lieu de la perception qualitative) et certaines catégories de l'entendement avec lesquelles il a conçu son espace.

Parce que, dès son esthétique transcendantale, Kant conçoit de façon intellectuelle les conditions transcendantales de la sensibilité, il ne peut lui-même éviter l'amphibologie des

concepts de la réflexion. On lui adressera, avec Bergson, Lukàcs, et Michel Henry, une critique qui se rapproche de celle qu'il adresse à Leibniz.

2) Convenance et disconvenance

Démarche kantienne :

Du point de vue de l'entendement pur, deux choses dans une même réalité ne peuvent disconvenir.

Mais dans la réalité phénoménale, deux choses contraires peuvent cohabiter dans un même objet. Celui qui confond l'usage transcendantal et l'usage empirique de l'entendement ne pourrait tenir compte de ce fait.

Commentaires critiques :

La conception kantienne d'un temps spatialisé, homogène, continu en tant que divisible en segments distincts mais égaux, exclut la durée comme surgissement de l'hétérogène.

La nouveauté absolue que fait surgir continuellement la durée pratique immédiatement vécue entre dans un rapport de différence, voire de « disconvenance » radicale avec la durée déjà écoulee. Kant ne tient pas compte de ce fait élémentaire, mais ramène au contraire cette différence à du même (« *les mêmes causes produisent les mêmes effets* »), ou à de l'homogène (grandeurs extensives ou intensives).

Kant a injecté les catégories de l'entendement dans sa conception du temps. Dès lors, il réfute lui-même la différence intrinsèque à la durée, et la ramène à de la convenance, à de l'homogène. Ses concepts de la réflexion sont amphibologiques, même s'il s'en défend.

3) L'interne et l'externe

Du point de vue de l'entendement pur, l'intérieur d'une chose est ce qui n'a aucun rapport avec une autre chose.

Mais dans le monde empirique, lorsqu'une substance est décomposée, chaque partie occupe elle-même un espace, et a un rapport avec l'espace extérieur.

Lorsque Leibniz confond l'usage empirique et l'usage transcendantal de l'entendement, il supposera que même les substances matérielles, à titre de monades, ont un intérieur sans rapport avec autre chose, soit une faculté représentative déterminée.

Commentaires critiques

En faisant de ce qui est permanent non pas un simple principe de l'entendement, mais aussi une condition du monde extérieur (dans sa réfutation de l'idéalisme), Kant injecte de la temporalité dans le monde extérieur.

Pourtant, cette temporalité est d'abord issue de l'intériorité transcendantale du sujet connaissant.

Dès lors, le monde extérieur lui-même, le monde des phénomènes, est traversé de part en part, avec Kant, par un intérieur qui n'a pas de relation avec l'extériorité phénoménale.

4) Matière et forme

Dans le monde empirique la forme (de l'intuition, par exemple) précède la matière (des phénomènes, par exemple), dans la mesure où, pour qu'un objet soit donné, les conditions subjectives de l'espace et du temps doivent précéder.

Leibniz pense que la matière doit précéder la forme, car il pense, à tort, qu'on pourrait intuitionner les choses en soi.

Commentaires critiques :

Kant lui-même, sans le thématiser, fait précéder une certaine matière empirique pour poser dogmatiquement ses formes transcendantales.

Cette matière signifie un processus socio-historique par lequel se constituent progressivement, socialement, productivement, des savoirs et savoir-faire déterminés.

La forme pure transcendantale n'est rien d'autre que la fixation du résultat final de ce processus, son extorsion, soit sa projection dans une sphère théorique abstraite, symbolisante et contemplative.

Kant ne peut assumer le fait que cette matière empirique précède ses formes. Mais elle les précède pourtant, factuellement parlant. Le fait qu'il ne l'assume pas fait de lui un idéologue, qui naturalisera sur ces bases ses fameuses structures transcendantales, pour mieux gommer leur dimension d'extorsion, et leur caractère contingent, situé, historiquement déterminé.

Logique transcendantale

Deuxième division : Dialectique transcendantale

Introduction

I De l'apparence transcendantale

Démarche kantienne :

L'apparence transcendantale surgit lorsque le sujet connaissant veut développer un usage transcendantal de l'entendement pur, en vertu de principes transcendants (qui transcendent toute expérience possible).

La raison « naturelle » ne pourrait pas ne pas tomber dans cette apparence, dans la mesure où elle posséderait certains principes qui sembleront avoir une valeur objective (alors qu'ils dépassent le champ de toute expérience possible).

Commentaires critiques :

La raison chez Kant est le moment où l'entendement pur (reposant sur l'extorsion de savoirs et savoir-faire développés antérieurement dans la praxis) semble vouloir s'autonomiser complètement par rapport à la praxis, en n'étant même plus attaché à l'expérience contemplative abstraite (laquelle joue le rôle de moyen terme dans l'application des catégories à la praxis).

Le fait d'insister sur la nécessité de combattre l'apparence transcendantale renvoie au souci gestionnaire de rendre applicables les catégories (d'abord extorquées) au réel productif. Mais on verra plus loin que cette situation est assez paradoxale, dans la mesure où l'inconditionné que l'on s'interdit ici de pénétrer, pourrait bien être en fait, précisément, le noyau qualitatif d'une telle praxis. Nous devons exposer cette situation complexe, et l'élucider, en développant le syllogisme qui l'explique.

II De la raison pure comme siège de l'apparence transcendantale

Démarche kantienne :

A. De la raison en général

L'entendement est le pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité au moyen des règles.
La raison est la faculté de ramener à l'unité les règles au moyen des principes.

B. De l'usage logique de la raison

L'inférence rationnelle :

- Je conçois une règle par l'entendement (majeure) ;
- Je subsume une connaissance à la condition de la règle, au moyen de la faculté de juger (mineure) ;
- Enfin, je détermine ma connaissance par le prédicat de la règle, et par conséquent *a priori*, par la raison (conclusion).

C. De l'usage de la raison

La raison ne s'applique pas à des intuitions pour les soumettre à des règles, mais s'applique à des règles pour les soumettre à l'unité rationnelle.

La raison recherche les conditions de la règle de l'entendement, et tente de remonter jusqu'à l'inconditionné.

Mais ce principe suprême de la raison pure, qui livrerait l'inconditionné, est transcendant, là où l'application de la règle de l'entendement est immanente.

La raison ne doit pas chercher à avoir un usage constitutif de ses principes, mais elle devra en avoir un usage régulateur : le principe régulateur (et problématique) de l'inconditionné

permet à la connaissance d'entendement d'avoir un maximum d'unité et de systématicité, et de progresser indéfiniment de la sorte.

Commentaires critiques :

La raison pure opère par syllogismes.

On l'a vu, toute la dimension sociale de la critique kantienne de la raison pure renvoie au développement d'un syllogisme inavoué :

- Les catégories s'appliquent à une expérience contemplative (majeure).
- Cette expérience contemplative symbolise la praxis immédiate, et devient un moyen terme pour appliquer les catégories à cette praxis, si elle est elle-même soumise aux catégories (mineure).
- Donc les catégories sont applicables à la praxis (conclusion).

Ce syllogisme est une inférence rationnelle, dans la mesure où elle synthétise les règles de l'entendement. L'ensemble des règles de l'entendement trouve, en effet, son unité synthétique maximale, lorsqu'est dévoilé le projet d'application des catégories à la praxis.

Mais ce qui est « l'inconditionné », ici, d'une certaine manière, et que Kant n'aura jamais aperçu (comme idéologue non conscient de son idéologie), ce sera bien ce noyau qualitatif de la praxis qu'il s'agit d'encadrer, mais qui a également été dépossédé, vidé de toute dimension vécue, ou « abstractifié ».

Kant interdit l'accès à l'inconditionné pour rendre opératoires ses catégories (et donc son projet de gestion est viable). Mais il n'aperçoit pas l'inconditionné social, et éminent, qui fonde ses théorisations : soit le noyau subjectif vivant des individus assignés et soumis au sein des ordres socio-techniques que son idéologie conditionne formellement.

Cette obstruction est aussi la condition de l'être-idéologique de ses prescriptions : les formes vides qu'il identifie, en effet, ne seraient plus des « pures » formes s'il avait d'emblée aperçu ces noyaux qualitatifs vivants (qui se manifestent essentiellement dans la souffrance, l'effort, le besoin, et le désir).

La raison pure produit donc un syllogisme qui signifie plusieurs choses :

- Le moyen terme (expérience contemplative) qui permet d'articuler la catégorie et la praxis doit aussi être un principe de séparation et d'obstruction, qui interdit l'accès à la dimension nouménale de cette praxis.
- Ce moyen terme, comme principe d'extorsion, ne médiatise ensuite l'application des catégories à la praxis que dans la mesure où il doit aussi constituer un barrage entre ces deux sphères, pour permettre justement la soustraction, et pour devenir ensuite lui-même l'outil de l'encadrement grâce au produit de cette soustraction.
- Le moyen terme est donc finalement frontière, interdit, qui rejette dans l'inconditionné inconnaissable (mais néanmoins posé de façon régulatrice) la praxis qu'il s'agit en dernière analyse de structurer formellement, puis réellement.

Ainsi donc, on peut considérer que la dialectique que développe la raison pure est constamment une façon d'explicitier la dimension nouménale de la praxis des sujets agissants. On a vu pourquoi elle ne pouvait donner lieu à une connaissance dogmatique, du point de vue kantien (le moyen terme qu'est l'expérience contemplative doit faire barrage dans le même temps où il permet une médiation). Néanmoins, le fait de poser au moins problématiquement cet inconditionné (l'en soi de la praxis, ou ses traductions idéologiques) pourrait permettre la régulation indéfinie de la connaissance d'entendement. Il va de soi que Kant ne pense pas en ces termes son propre projet, car il n'aperçoit pas que ce qu'il appelle « inconditionné », ou « en soi », renvoie au noyau qualitatif vivant de la praxis. Mais on pourra néanmoins traduire sa dialectique transcendantale en ces termes, sans dire pour autant des aberrations, dans la mesure où la critique sociale de cette démarche kantienne a du sens.

Livre I : Des concepts de la raison pure

Première section : Des idées en général

Démarche kantienne :

L'idée, traditionnellement, par exemple chez Platon, est associée à la perfection d'une chose. En tant que telle, elle a son utilité propre.

L'idée de vertu, ainsi, est l'idée d'une perfection morale, qui peut orienter le devenir éthique des individus, indéfiniment. Le fait que cette idée n'ait pas de réalité objective qui lui corresponde n'empêche pas le fait qu'elle pourra guider, comme type parfait de la vertu, les gestes éthiques individuels, dans la réalité objective. L'idée ici est un idéal régulateur.

L'idée de perfection d'une espèce, de même, n'a pas de correspondant objectif, mais elle peut orienter objectivement le devenir de cette espèce (l'idée de perfection humaine, par exemple, peut orienter le devenir historique : si une société cosmopolitique administrant le droit de façon universelle, condition du tout moral, est intégrée dans cette idée de perfection humaine, les sociétés humaines peuvent s'orienter vers un but déterminé, au fil de leur histoire).

Commentaires critiques :

La perfection que vise Kant, du point de vue d'une critique sociale, est la perfection d'une société en laquelle les catégories de l'entendement gestionnaire et théorisant conditionnent systématiquement et immanquablement la praxis. De même que la vertu platonicienne renvoie à un ordre politique hiérarchique immuable, où chaque individu, en fonction de sa « nature » propre, occupe la fonction sociale qui lui est assignée.

L'inconditionné kantien, ou l'idée kantienne, pourrait donc renvoyer à la perfection de cette praxis, telle qu'elle se soumettrait rigoureusement aux unifications synthétiques du pouvoir gestionnaire théorisant. Cette idée n'aurait pas de réalité objective, mais serait un idéal régulateur : elle serait l'idée d'une économie politique indéfiniment homéostatique, résorbant indéfiniment ses crises, et cette idée pourrait guider le devenir politique et social tel que ses gestionnaires le conçoivent et le disposent. D'un point de vue idéologique, c'est aussi, bien sûr,

la perfection de « l'humain » qui serait visée. Cela étant, on l'a vu plusieurs fois, cet humain sera, ici, une unité excluante.

Deuxième section : Des idées transcendantales

Démarche kantienne :

La raison recherche la totalité des conditions pour un conditionné donné. L'idée transcendantale renferme donc l'inconditionné. C'est l'entendement qu'elle synthétise.

Il s'agira de rechercher :

- Un inconditionné de la synthèse catégorique dans un sujet.
- Un inconditionné de la synthèse hypothétique des membres d'une série.
- Un inconditionné de la synthèse disjonctive des parties dans un système.

La raison tend à rassembler dans un tout absolu tous les actes de l'entendement. Elle recherche l'unité inconditionnée pour la totalité des conditions des règles de l'entendement.

Commentaires critiques :

Les catégories et règles de l'entendement, comme on l'a vu, renvoient à une extorsion du savoir-faire et du savoir-être de la praxis, via sa symbolisation mutilante et abstraite. Sur la base de cette dépossession, les catégories du pouvoir gestionnaire théorisant sont censées s'appliquer, rétroactivement, à cette praxis (et par la médiation d'une expérience abstraite, contemplative, qui est à la fois outil de soustraction et outil d'assignation).

Ce qui confèrera l'unité rationnelle maximale à ces règles, en vue de leur régulation systématique, ne fera donc d'abord qu'aggraver cette extorsion, cette dépossession de la praxis par le théorique. Les idées transcendantales ne font d'abord que radicaliser cette dépossession, en tant qu'elles radicalisent la dimension synthétique des règles de l'entendement dépossédant.

Poser l'inconditionné de la synthèse catégorique dans un sujet, c'est radicaliser les dépossessions à l'œuvre dans la catégorie de permanence, et c'est donc radicaliser la mutilation des temporalités qualitatives, en pensant l'unité systématique d'un temps homogène, égal à lui-même, spatialisé. Poser l'inconditionné de la synthèse hypothétique des membres d'une série, c'est radicaliser les dépossessions à l'œuvre dans la catégorie de causalité, et c'est donc radicaliser la conception mutilante d'une temporalité mécanique, violant la qualité de la durée, son hétérogénéité, et son principe d'irréversibilité. Poser l'inconditionné de la synthèse disjonctive des parties dans un système, c'est radicaliser les dépossessions à l'œuvre dans la catégorie de communauté, et c'est donc radicaliser les violations induites par l'idée abstraite de simultanéité, ou d'instantanéité (violations de la fluidité continue de la durée).

Néanmoins, il se trouve que, dans le même moment où l'on radicalise la dépossession, on finit par exposer, par mettre en lumière (quoique confusément), ces vécus que les catégories ne thématizaient pas. Car en voulant saisir l'inconditionné des catégories, on retombe finalement sur cette praxis qu'elles sont censées, ultimement, et inconditionnellement (finalité dernière), encadrer. Le moment de la dépossession ultime de la praxis (idées transcendantales) est aussi le moment où cette praxis, telle qu'elle est déchirée entre son vécu qualitatif et sa disposition catégorielle, est exposée. Cela ne relativise pas la dépossession, mais cela l'augmente : car c'est toujours inadéquatement, ou formellement, que ce vécu qualitatif est désormais exposé, et tel qu'il n'atteint pas encore le stade de la réalité objective. Il est déréalisé d'autant plus de la sorte, même s'il semble davantage « reconnu ».

Le sujet dont on recherche l'unité catégorique inconditionnée sera le sujet de la praxis, déchiré entre sa temporalité qualitative immédiate, et ses assignations catégorielles. Les membres de la série dont on recherche l'unité hypothétique inconditionnée renvoient au monde tel qu'il est appréhendé par ce sujet de la praxis, en tant que ce sujet est déchiré, encore une fois, entre son vécu qualitatif propre et la manière dont son activité est soumise catégoriellement. Les parties du système dont on recherche l'unité disjonctive inconditionnée renvoient à l'unité idéale que recherche un tel sujet de la praxis, ainsi déchiré.

Troisième section : Système des idées transcendantales

Démarche kantienne :

On peut diviser les idées transcendantales en trois classes :

- La première contient l'unité absolue (inconditionnée) du sujet pensant (psychologie).
- La deuxième, l'unité absolue de la série des conditions du phénomène (cosmologie).
- La troisième, l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général (théologie).

Les trois idées transcendantales sont l'âme, le monde, et Dieu.

Commentaires critiques :

La vocation régulatrice de l'idée transcendantale d'âme renvoie à la radicalisation de la dépossession existentielle du sujet de la praxis, même si cette idée transcendantale expose la réalité de ce sujet, quoique confusément.

La vocation régulatrice de l'idée transcendantale de monde renvoie à la radicalisation de la dépossession des outils et des produits du sujet de la praxis, même si cette idée transcendantale expose la réalité de cette mondanéité extorquée, quoique confusément.

La vocation régulatrice de l'idée transcendantale de Dieu renvoie à la radicalisation de la dépossession du désir révolutionnaire du sujet de la praxis, même si cette idée transcendantale expose quelque peu la réalité de ce désir, quoique confusément.

Livre II : Des raisonnements dialectiques de la raison pure

Chapitre premier : Des paralogismes de la raison pure

Démarche kantienne :

La psychologie rationnelle tente de tirer des connaissances pures du concept de Moi (âme), en tant qu'il se présente dans toute pensée, et indépendamment de toute expérience.

Je pense est le texte unique de la psychologie rationnelle.

Topique de la psychologie rationnelle :

1. L'âme est substance.
2. L'âme est simple quant à sa qualité.
3. L'âme est numériquement identique, c'est-à-dire unité quant aux différents temps où elle existe.
4. L'âme est en rapport avec des objets possibles dans l'espace.

La substance dont on parle, comme objet du sens interne, donne le concept d'*immatérialité*.

Comme substance simple, celui de l'*incorruptibilité*.

Comme substance intellectuelle, la *personnalité*.

La réunion de ces trois concepts fournit la *spiritualité*.

Son rapport aux objets dans l'espace donne le *commerce* avec le corps.

Elle représente donc la substance pensante comme principe de vie, soit comme âme (principe de *l'animalité*) ; renfermée dans les limites de la spiritualité, elle représente l'*immortalité*.

Nous ne pouvons donner à cette substance d'autre fondement que la représentation simple, vide de contenu : MOI. Mais par ce « moi », on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X. Or, ce n'est que par les pensées qui sont ses prédicats que nous

connaissions ce sujet, dont nous ne pouvons avoir le moindre concept. Nous tournons donc dans un cercle.

La conscience de soi qui est dans l'aperception transcendantale est un jugement (« je pense ») posé de façon fonctionnelle, et problématique, mais qui ne peut déboucher sur la connaissance apodictique d'une substance indépendante de toute expérience.

L'aperception transcendantale est indissociable de l'usage empirique de l'entendement. La psychologie rationnelle veut faire du Je pense un usage transcendantal, et, à ce titre, elle n'est pas légitime.

Commentaires critiques :

En négatif, le Moi qui est vidé de toute représentation, est l'inconditionné qui se trouverait à la base de toutes les représentations du sujet transcendantal.

Or, on l'a vu, à travers le syllogisme qui articule la catégorie à la praxis (par la médiation d'une expérience contemplative), cet inconditionné, du point de vue d'une critique sociale du projet transcendantal, pourrait bien renvoyer au noyau qualitatif vivant de cette praxis.

Les sujets de la praxis, producteurs et agissants, sont en effet conçus comme de pures corporités physiologiques à agencer de façon optimale dans l'espace et dans le temps. Leur moi, comme substrat de ces corporités, est dès lors lui-même vidé de toute représentation empirique : ils ont en effet été dépossédés de leur capacité intellectuelle à orienter, par le savoir-faire, leur praxis. Ne reste plus qu'un Je pense pur qu'on peut simplement postuler, et décrire sur le plan de la psychologie pure.

Autrement dit, ce moi substantiel, simple, identique à lui-même, pris dans un commerce général avec d'autres corps, devient le moi réifié du sujet de la praxis, en tant qu'il est l'inconditionné fondant toutes les conditions du projet d'une critique de la raison pure. Il est ce moi comme pure énergie indifférenciée, comme pure potentialité d'effort en général, qu'il s'agit de mettre en mouvement (ou de réinsérer dans une connaissance empirique, avec Kant).

Dans la mesure où le sujet gestionnaire théorisant est lui aussi, quelque peu, inséré dans la praxis, on peut dire également que ce moi substantiel renvoie à son auto-réification propre, consentie.

1° Paralogisme de la substantialité

Démarche kantienne :

Le paralogisme de la substantialité dit qu'en tant que sujet pensant, je suis le sujet absolu de tous mes jugements possibles, et que cette représentation de moi-même ne peut servir de prédicat à autre chose.

A ce titre d'être pensant, je serais une substance.

Kant indique que nous n'avons conscience du Je pense, comme fonction logique des jugements, que lorsque nous appliquons, dans ces jugements, les catégories au divers de l'intuition sensible. La proposition « Je pense », indépendamment de cette fonction, n'aurait pas de signification autonome.

La psychologie rationnelle isolerait la fonction du Je pense (aperception transcendante), et voudrait la penser séparément, pour en conclure certaines propriétés inhérentes au Moi. Ainsi, on déduirait, illégitimement, de la permanence empirique de la conscience de soi, sa permanence en soi, sur un plan nouménal. Selon le paralogisme de la substantialité, le moi serait en soi substance (alors que nulle expérience ne nous livre ce savoir) : ce qui signifierait que le moi durerait par lui-même, sans naître ni mourir naturellement, par exemple. Une telle déduction, qui part d'une donnée se rencontrant dans l'expérience (aperception transcendante) pour déboucher sur une connaissance objective de l'en soi, repose sur une erreur logique, et sur l'incapacité à distinguer le champ de l'empirique et le champ de l'en soi.

Commentaires critiques :

Le sujet de la praxis développe immédiatement une action préreflexive, qui se situe dans une temporalité qualitative, hétérogène, fluide et continue. Il tire de cette durée des savoir-faire et savoir-être déterminés, qui se complexifient et s'enrichissent mutuellement, au fil de la praxis.

Mais lorsque la praxis tend à être formellement gérée, ordonnée, organisée, par un ordre théorisant extérieur, le sujet de la praxis tend à être vidé de tout savoir empirique qui lui serait propre.

Ne reste donc plus, lorsqu'on tente de « concevoir » les dispositions de ce sujet ainsi dépossédé, les déterminations les plus générales et abstraites, les plus vides. Du point de vue du pouvoir gestionnaire théorisant, ce sujet tend à n'être qu'un corps, ou qu'une énergie se manifestant dans l'étendue, dont il s'agit d'encadrer les agencements et dispositions, en vue de finalités productives déterminées. Mais s'il s'agit, toujours de ce point de vue, de saisir l'intérieur de ce sujet, ce sont les déterminations les plus générales et les plus pauvres qui pourront prévaloir. Ce sujet n'est plus que substance générale, abstraite et vide.

La substance ici est passive : elle est traversée par des déterminations qu'elle subit, essentiellement.

On a dit plus haut que le point de vue de la substance renvoyait au pôle « universel » de la domination, là où le point de vue accidentel renvoyait au pôle « particulier ». Mais ici, on doit encore complexifier les rapports. Le pôle universel renvoie à l'aperception transcendantale, soit au travail abstrait, soit au Je pense qui n'est pas vide de toute détermination empirique, mais qui tend à appliquer ses catégories au divers de l'intuition empirique : ainsi, lorsqu'il projette sa catégorie de substance, non pas sur lui-même, mais sur l'objectivité des choses qu'il conçoit, cette substantialité des choses, ou permanence, relève bien de sa puissance propre. L'accident, comparativement, renvoie à l'imprévisible, à son impuissance relative, et donc à la capacité qu'ont les individus soumis à son ordre de ne pas se soumettre à ses prescriptions. Néanmoins, lorsque c'est le sujet lui-même qui se pense comme substance, on ne peut avoir affaire, dans un premier temps, qu'au sujet de la praxis, tel qu'il est soumis à l'application de la catégorie de permanence. Ce sujet, coupé de toute détermination empirique intérieure (car elles lui sont imposées de l'extérieur) *doit* se penser finalement de la même manière que l'aperception transcendantale du sujet théorisant pense l'objet à connaître ou à disposer. Ce sujet *doit* se penser comme substance en tant qu'il se pense comme l'objet de l'aperception transcendantale du sujet théorisant. Un « accident » se produirait lorsqu'il ne se penserait plus comme une telle substance passive, malléable, et à disposer, indéfiniment. Le sujet de la praxis *doit* avoir intériorisé la dualité substance/accident (qu'il est lui-même devenu, en tant que réifié), de même que l'aperception transcendantale du sujet théorisant subsume l'objet (productif) qu'il est devenu sous la catégorie de la permanence, de façon systématique et invariable.

C'est bien la relation entre l'aperception transcendantale et le sujet se pensant comme substance qu'il faut questionner en profondeur. L'aperception transcendantale est le Je pense, comme conscience de soi, qui n'est pas vidé de toute représentation empirique, en tant qu'il renvoie à l'acte d'appliquer les catégories à la praxis. Il est le point de vue gestionnaire et théorisant du travail abstrait, ou de la valeur, sur le réel social productif. Le moi *devant* se penser comme substance sera d'abord le Je pense dépossédé de toute représentation empirique (et donc de tout savoir-faire propre), il est une pure passivité appliquée, une pure réception des catégories, qui « en soi », a priori, serait vide et indéterminée. Il *doit* se penser comme substance en tant qu'il est lui-même vidé de toute animation qualitative, singulière et concrète, et ramené à l'indétermination abstraite de la chose.

Le fait que Kant refuse toute réalité objective à cette substance (qui renvoie pourtant à un sentiment d'irréalité, ou à une condition de réification, qui existe) renvoie finalement à la non-reconnaissance par l'ordre gestionnaire théorisant des subjectivités qu'il assigne. Cet en soi, ou inconditionnée, qui est le noyau qualitatif vivant, en tant que déchiré, qui se situe au fondement des formes transcendantales kantienne, est aussi le contenu qualitatif propre de ces formes, que le philosophe transcendantal exprime inadéquatement, et qu'il est incapable de pénétrer, ou de « porter au concept ».

Dans l'ordre productif capitaliste que Kant anticipe et annonce, les individus au travail seront toujours plus considérés comme des choses, ressources à exploiter, instruments à manipuler, et ce pour trois raisons essentielles :

- Ils n'ont pas la propriété de leurs outils, dont l'organisation rationnelle finit par les dominer, au lieu que ce soient eux qui les emploient.
- Ils n'ont pas la propriété du produit de leur activité, si bien qu'ils sont également dominés par les lois objectives de l'échange de ces produits (marchandises), comme s'ils étaient dominés par une « seconde nature » sur laquelle ils n'auraient aucune prise.
- Ils n'ont pas le salaire correspondant à la durée de leur activité, et cette extorsion confirme et entérine dans un pseudo-droit les deux types de dépossessions précédents.

La dépossession radicale, qui chosifie les sujets de la praxis, est bien celle par laquelle ils n'organisent pas eux-mêmes, intellectuellement et empiriquement, leur propre activité. Les deux autres types de dépossession (fétichisme de la marchandise dans la circulation et exploitation) aggravent et confirment cette dépossession primordiale. Ainsi chosifiés,

disloqués, objectivement et subjectivement, les sujets deviennent divisibles : on peut isoler abstraitement leurs diverses composantes, physiques, psychiques, énergétiques, pour les exposer comme entités fonctionnelles. Du point de vue physique, le corps du sujet de la praxis doit être ramené à une dépense d'énergie contrôlable, subsumable sous les catégories du sujet de l'aperception transcendantale. Du point de vue psychique, le sujet de la praxis doit se penser comme chose psychique indifférenciée, vide de tout contenu, recevant passivement les contenus que subsume pour lui le sujet de l'aperception transcendantale. L'immortalité postulée de cette substance psychique n'a ainsi pas une signification directement « théologique », dans ce contexte : elle renvoie davantage à la permanence de l'autovalorisation de la valeur, qui suppose une permanence maintenue (par-delà les morts et naissances des individus laborieux) dans la dépense énergétique par laquelle le travail abstrait s'auto-confirme indéfiniment. Cette immortalité implique ainsi des rapports domestiques patriarcaux (reproduction de la vie exploitable, dans le foyer privé, par le féminin).

Le sujet théorisant gestionnaire de l'aperception transcendantale, néanmoins, lorsqu'il tente de se concevoir lui-même abstraitement, tend aussi à devenir pour soi cette substance indifférenciée. En effet, même s'il s'insère dans le pôle actif de la domination, il n'est pas moins dominé lui-même, à son tour, par cette seconde nature qu'il gère sans conscience (ou qui se gère dans son dos, plutôt, par le moyen de ses catégories). Le sujet théorisant est donc lui-même réifié, ou auto-réifié (car les outils de sa réification semblent être ses outils propres) : et lorsqu'il tente de ramener sa propre existence de gestionnaire auto-réifié à l'abstraction, il devient lui-même cette substance indifférenciée. Il est lui aussi passif, autant que peut l'être un sujet gestionnaire qui subit passivement les déterminations abstraites d'une seconde nature qui s'est constituée par le moyen de ses catégories, mais dans son dos. Le moi comme substance (qui est une illusion, selon Kant, mais qui est la prise de conscience déchirée de soi des individus soumis au fétiche-marchand, selon nous), ce moi substantiel, chosifié, n'est donc pas simplement la conscience de soi mutilée des sujets de la praxis, mais il devient aussi, dans un monde où tous les individus, indistinctement, sont dominés par l'automouvement impersonnel des produits du travail, le résultat conscient de l'auto-réification du sujet gestionnaire théorisant.

Pour comprendre l'écart entre cette représentation d'un moi chosifié et indifférencié et ce qui se vit immédiatement dans la praxis préréflexive, il s'agit de revenir sur les déterminations de cette temporalité qualitative dont il a déjà été question, et dont les propriétés se dévoilent dans la praxis. Le sujet agissant, ou pris dans des co-actions, éprouve une création continue de soi par soi : sa durée, qu'il est lui-même, comme durée hétérogène, traduit le surgissement

d'une continuelle nouveauté ; il est lui-même projeté au sein d'une irréversibilité qui le contraint à s'adapter continuellement à la différence, et à l'autodifférenciation temporelle. Dans la mémoire qualitative, et dans l'anticipation, prises à l'intérieur d'une multiplicité qualitative, indivisible, il tend, toujours plus progressivement, à constituer un « soi » remémorable et projetable, en tant que ce « soi » n'est rien de substantiel, ou de permanent, mais en tant qu'il traduit la permanente impermanence qui le traverse.

Un tel sujet est donc le contraire d'une substance, ou d'une chose passive, qui se déplacerait « sur » une temporalité distincte, séparée, elle-même chosifiée. Il est création continuelle de soi, disposition fluctuante, maintien de soi en tant que sortie hors de soi, dans la rétention et la projection.

La chosification de ce sujet se produit lorsqu'on projette finalement sa temporalité, symboliquement, sur une ligne droite (spatialisation de la durée), lorsqu'on sépare cette temporalité de ce sujet, en représentant ce sujet comme point identique à soi se déplaçant le long de cette ligne, et lorsqu'on applique finalement, de l'extérieur, les mouvements et dispositions de ce sujet, de façon catégorielle et catégorique. L'aperception transcendantale opérait déjà ces mutilations. Mais elle était le point de vue du sujet gestionnaire, qui applique ce schéma à la praxis qu'il s'agit de structurer. Lorsque la subjectivité est finalement décrite substantiellement, on retrouve ces mutilations, déjà à l'œuvre avec l'aperception transcendantale, mais telles qu'elles sont désormais figées dans un savoir tout à fait indépendant de l'application empirique des catégories : on retombe ainsi sur la conscience de soi tronquée, déchirée, des sujets de la praxis, mais aussi, indirectement, sur la conscience de soi, auto-réifiée, du sujet gestionnaire théorisant (ces deux termes ne sont finalement pas « ontologiquement » différenciés, dans la mesure où ils traduisent une seule déprise à l'égard de la temporalité, et une déprise universelle à l'égard d'une seconde nature se constituant dans le dos des sujets, qu'ils soient actifs ou contemplatifs ; la distinction entre manuel et intellectuel ou entre actif et contemplatif, devra montrer finalement qu'elle ne peut être une opposition rigide et définitive, dans la mesure où, dans ce procès, la praxis tend à être toujours plus contemplative, et dans la mesure où le théorique tend à devenir toujours plus automatisé et inconscient, à l'image de la praxis dépossédée).

Kant ne peut admettre que cette conception d'un moi comme substance aurait une réalité objective, mais elle pourrait néanmoins avoir une vertu régulatrice : comme synthèse problématique du moi, elle permettrait de définir un cadre systématique pour la connaissance psychologique. De la même manière, le sujet de la praxis, qui *doit* se penser comme chose, ne

parviendra jamais à se penser définitivement comme chose, ou comme substance (comme sujet vivant en devenir, par définition, il en est incapable), mais le projet productif social qui encadre sa praxis tendra *indéfiniment* à faire advenir une telle conception tronquée de soi.

2° Paralogisme de la simplicité

Démarche kantienne :

Selon le paralogisme de la simplicité, l'âme ou le moi serait une chose dont l'action ne peut jamais être regardée comme le concours de plusieurs choses : elle serait donc simple.

Selon Kant, cette façon de poser l'âme comme chose simple serait, encore une fois, une façon de déduire de l'aperception transcendantale (qui est une fonction logique ne se révélant que dans son application à l'expérience) une connaissance de l'en soi de l'âme.

Ici encore, on passerait de l'usage empirique de l'entendement (aperception transcendantale) à une connaissance de l'en soi (simplicité objective de l'âme), de façon illégitime.

Commentaires critiques :

Ici encore, le Je pense indifférencié postulé dans le paralogisme psychologique, renvoie d'abord au point de vue simplement passif, en tant que disposé, de la praxis soumise à l'application des catégories.

Le travail abstrait (effet de l'aperception transcendantale) suppose la réduction de l'activité à une pure dépense d'énergie indifférenciée. Cette dépense d'énergie peut être ramenée à la mesure et au calcul : à des grandeurs extensives ou intensives. C'est ainsi que le travail abstrait peut devenir la substance de la valeur des marchandises, elles-mêmes quantitativement déterminées.

Or, précisément, le quantitatif, ou l'énergie ramenée au quantitatif, est quelque chose qui peut être ramené à la simplicité. La simplicité, en effet, en tant qu'elle s'oppose à ce qui est composé (et donc multiple), est une détermination quantitative.

La substance du travail abstrait, en tant qu'elle peut être ramenée à des quantités mesurables, ne doit pas perdre néanmoins, sur la base de ces quantifications, sa qualité simple de principe (soit sa capacité à être énergie « pure » dépensée, indifférenciée). Sa division en quantités différenciées doit s'opérer sur fond de simplicité qualitative. De même, la diversité des représentations dans l'aperception transcendantale devrait se développer sur fond d'identité simple à soi de la conscience de soi.

Le sujet réifié de la praxis doit donc se penser, non simplement comme chose, mais aussi comme chose simple, en tant qu'il doit devenir une pure dépense d'énergie simple indifférenciée, sur fond de variations quantitatives de cette dépense. La simplicité qu'il doit développer pour lui et en lui renvoie au fait de ne retenir de son activité passive que ce qu'il y a de plus physiologiquement indifférencié, vide et abstrait.

Le sujet théorisant, auto-réifié, finit par se penser à son tour comme simple : le cogito cartésien en atteste. Mais c'est qu'il se soumet lui-même aux évaluations qu'il pense d'abord pour les appliquer à la praxis productive. Comme sujet gestionnaire qui se pense lui-même énergétiquement comme « productif » « en général », il finit par se penser de façon abstraite et indifférenciée (comme substance simple). Mais il s'auto-réifie de la sorte pour mieux réifier rétroactivement, et réellement, les sujets de la praxis.

Dans la temporalité qualitative et préreflexive de la praxis, les sujets agissants ne se saisissent pas selon la dualité rigide du simple et du composé. Car cette dualité suppose la spatialisation préalable de leur temporalité, ou de leur sensation immédiate. La création de soi par soi articule l'hétérogénéité à soi et la fidélité à soi, l'un et le pluriel, sans contradiction.

La conscience d'un soi « simple », s'opposant rigidement à la « composition » du soi, est le résultat d'une dépossession, d'une symbolisation abstraite du temps, d'une gestion de l'activité déterminée, relative à la substance du travail abstrait. Elle est auto-réification, du point de vue gestionnaire, qui annonce cette réification des sujets de la praxis.

Kant refuse de poser dogmatiquement cette simplicité du Moi. Mais comme synthèse régulatrice, il peut devenir un cadre systématique régulant la connaissance psychologique. De même, le sujet de la praxis qui *doit* se penser comme énergie simple ne le pourra jamais effectivement (comme subjectivité vivante se créant soi, une en tant que multiple, il en est incapable), mais le projet productif social qui encadre sa praxis tendra à faire advenir *indéfiniment*, toujours plus, une telle conscience de soi mutilée et tronquée.

3° Paralogisme de la personnalité

Démarche kantienne :

Selon le paralogisme de la personnalité, ce qui a conscience de l'identité numérique de soi-même, comme le moi, est à ce titre une personne.

D'après Kant, on ne s'expérimente soi que comme phénomène, dans le sens interne. Il peut se trouver que, comme sujet conscient, je me représente comme sujet identique à moi-même. Mais cela ne me permet pas encore d'en déduire une connaissance quant à l'en soi de mon identité personnelle.

De même, pour un autre, je ne suis jamais qu'un phénomène extérieur, dont l'identité peut être postulée, mais non pas connue objectivement et apodictiquement.

Mon identité, ou ma personnalité, qu'elle soit conçue de l'intérieur ou de l'extérieur, ne peut être une connaissance théorique objective, même si elle peut être un postulat pratique.

Commentaires critiques :

Le sujet réifié de la praxis doit se concevoir comme identique. Comme chose simple, ou comme énergie simple indifférenciée, il subit des différences quantitatives qui ne doivent pas remettre en cause cette identité à soi.

De même, le sujet gestionnaire réifiant le sujet de la praxis s'auto-réifie de telle sorte qu'il pourra appliquer ses catégories à la praxis. Il doit lui aussi se concevoir comme identité à soi.

Mais dans cette relation, la personnalité relative à cette identité prend deux sens différents. La personnalité du sujet de la praxis *ne lui appartient pas*, mais elle est une disposition du sujet théorisant qui a été injectée en lui. Le sujet de la praxis, comme ressource ou comme chose, est un sujet déterminé et catégorisé de l'extérieur : son identité numérique ne se distingue plus de la permanence de l'objet qu'il s'agit de disposer ou de « connaître ». L'identité personnelle qui structure cette identité réifiée est celle, postulée, du sujet gestionnaire qui applique ses catégories à la praxis.

Il s'agit de reprendre les deux points de vue que Kant distingue : le point de vue « intérieur » de l'aperception transcendantale (application des critères du travail abstrait), qui se conçoit comme identité à soi ; le point de vue de l'autre, de l'observateur, qui appréhende un autre sujet, et qui postule, « de l'extérieur », son identité numérique. Le premier point de vue renvoie à l'auto-réification du sujet théorisant. Le second point de vue renvoie à la manière dont ce sujet théorisant assigne, de l'extérieur, le sujet de la praxis, à l'identité numérique, en vue de sa disposition productive. Seul le sujet théorisant postule ici sa personnalité propre, « de l'intérieur ». Le sujet de la praxis n'est pas une personne au sens strict, mais il est soumis à la personnalité du sujet théorisant.

On pourrait ici élucider l'une des contradictions majeures du geste kantien : la personnalité postulée par la raison pure pratique implique qu'on ne peut instrumentaliser une personne, mais qu'on doit d'abord la considérer comme fin en soi. Or, Kant, comme penseur bourgeois, défend et légitime un système qui instrumentalise continuellement les individus (femmes, prolétaires, colonisés, « non-humains », etc.). Mais ceci peut s'expliquer par le fait que les individus exploitables sont d'abord saisis *de l'extérieur*, comme « choses » à ramener à l'identité numérique, mais *de l'extérieur*, et que l'aperception transcendantale voulant fonder l'identité numérique de soi renvoie d'abord à la situation de ce qui gère cette exploitation. La « personne » (postulée) qu'il s'agit de respecter comme fin en soi renvoie à l'humanité kantienne comme unité d'abord excluante. Elle ne concerne pas tous les individus.

Néanmoins, Kant ne peut faire de cette personnalité une connaissance objective, mais il en fait un postulat simplement pratique. De même, l'aperception transcendantale du sujet théorisant ne parvient jamais à l'identité pure qui lui permettrait en retour de ramener à l'identité homogène les sujets de la praxis, dans la mesure où ces derniers ne sont jamais définitivement assignables à l'objectivité de pures choses permanentes (même s'ils doivent être, du point de vue de ce projet productif, indéfiniment assignables à cette objectivité identique à soi).

4° Paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur

Démarche kantienne :

Selon ce paralogisme, ce dont l'existence ne peut être conclue que comme celle d'une cause de perceptions données n'aurait qu'une existence douteuse. Il en irait ainsi des phénomènes extérieurs, dont l'existence serait donc douteuse.

Pour critiquer ce paralogisme, Kant revient sur son idéalisme transcendantal, qui affirme l'idéalité transcendantale de l'espace. Celui-ci serait également un réalisme empirique, au sens où les choses extérieures à moi, que j'intuitionne, seraient réelles, en tant qu'objets d'une expérience. L'extériorité empirique des choses situées hors de moi, située dans l'espace, ne serait pas douteuse, en tant qu'elle aurait la réalité que lui confère l'expérience de la sensation.

Néanmoins, si je fais de l'espace une propriété des choses en soi, selon un idéalisme empirique malvenu, je finirai par faire de l'existence des choses situées dans l'espace quelque chose de douteux, et je développerai le paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur.

Commentaires critiques :

L'espace kantien est une construction intellectuelle, en laquelle ont été injectées les catégories de l'entendement gérant la praxis.

Le sujet de la praxis, dès lors, qui est soumis, de l'extérieur, à cette spatialité homogène, quantitativement déterminée, peut considérer une telle spatialité construite comme une détermination radicalement extérieure à la spatio-temporalité qualitative dans laquelle il se situe d'abord. La façon dont il est assigné catégoriellement, au fil de son activité dépossédée, néanmoins, fait qu'il est censé toujours plus s'insérer dans cette spatialité abstraite et formelle. C'est ainsi que son expérience du monde, médiatisée par cette spatialité théoriquement construite, fait qu'il tendra toujours plus à concevoir une telle spatialité comme une idéalité pure, comme une élaboration qui s'impose à lui, et dont la réalité est douteuse.

Le monde appréhendé semble avoir une existence douteuse lorsque s'intercale entre le sujet agissant et ce monde une forme théorique abstraite (espace abstrait) qui est censée structurer l'expérience du monde.

Mais le sujet théorisant place lui aussi, entre son expérience qualitative d'un monde hétérogène et la chose appréhendée, une telle forme abstraite. Il nomme cette médiation « extériorité empirique », mais il s'agit déjà d'une expérience symbolisée et tronquée, ou d'une expérience purement contemplative qui ne se développe jamais *telle quelle* dans le monde vécu. Son réalisme empirique est un idéalisme empirique qui s'ignore, dans la mesure où sa conception de la réalité renvoie à une idée construite, conçue, et dans la mesure où l'expérience d'une telle « réalité », dès lors, est l'expérience d'une idéalité s'intercalant entre lui et le monde. C'est sur une telle base que le sujet théorisant, auto-réifié, déréalise la praxis, et produit l'impression d'une idéalité douteuse du monde extérieur, au cœur même de la praxis.

Toutes ces activités, pratiques ou théoriques, actives ou contemplatives, mais en dernière instance, toutes soumises à la domination impersonnelle d'une seconde nature se constituant dans le dos des individus, sont systématiquement médiatisées par un espace et un temps où doivent s'opérer le calcul, la mesure, et se manifester des quantités homogènes et des unités identiques entre elles, de telle sorte que toutes ces activités sont mises à distance d'elles-mêmes, projetées dans un espace et dans un temps abstraits, dans une réalité fantomatique et abstraite, dont la tangibilité paraît toujours plus douteuse. L'effet de la gestion, sur les gestionnaires comme sur les individus « agissants », est bien le devenir-irréel de la réalité immédiatement éprouvée.

Chapitre II : L'antinomie de la raison pure

Démarche kantienne :

Première section : Système des idées cosmologiques

La raison exige d'accéder à l'inconditionné en vertu de ce principe : *si le conditionné est donné, est aussi donnée la somme entière des conditions et, par conséquent, l'inconditionné absolu, qui seul rend le conditionné possible.*

Les idées cosmologiques s'occupent de la totalité de la synthèse régressive : elles remontent aux antécédents.

Il y a quatre idées cosmologiques :

1. L'intégrité absolue de l'assemblage du tout donné dans les phénomènes.
2. L'intégrité absolue de la division d'un tout donné dans le phénomène.
3. L'intégrité absolue de l'origine d'un phénomène en général.
4. L'intégrité absolue de la dépendance de l'existence de ce qu'il y a de changeant dans le phénomène.

Ou bien l'inconditionné réside dans la série entière. Ou bien l'inconditionné absolu n'est qu'une partie de la série à laquelle les autres membres de cette série sont subordonnés.

Deuxième section : Antithétique de la raison pure

Les quatre idées cosmologiques conduisent la raison à autant d'antinomies : une assertion et son contraire, à chaque fois, sont possibles, et elles peuvent trouver à chaque fois des arguments sophistiques susceptibles de les étayer.

Kant développera la méthode sceptique : il s'agit de dévoiler le point du dissentiment, et de dissiper l'apparence dialectique.

Commentaires critiques :

On chercherait là, du point de vue de la cosmologie rationnelle, l'inconditionné de la synthèse hypothétique des membres d'une série. Autrement dit, la catégorie de la causalité doit parvenir à son unité synthétique absolue, jusqu'à atteindre l'inconditionné.

La causalité, comme on l'a vu, repose sur la spatialisation du temps, sur l'identification d'intervalles de temps égaux entre eux, susceptibles de contenir des réalités semblables, pour engendrer des effets déterminés. Elle repose sur la violation du principe d'irréversibilité, mais aussi d'hétérogénéité de la temporalité immédiate de la praxis.

Ce qui doit achever la synthèse d'une série causale, soit ce qui constitue l'inconditionné de cette série, sera ce sur quoi repose, à titre de principe, une telle disposition spatialisée du temps. Or, ce qui est soi-même inconditionné, et qui conditionne cette spatialisation du temps, est précisément le noyau qualitatif vivant, agissant et en devenir, de la durée pure hétérogène, telle qu'elle est au fondement de toute symbolisation *a posteriori* de ce temps. C'est donc la mondanéité du monde immédiat de la praxis qui, comme condition inconditionnée (au sens où elle est le point de départ de toute spatialisation *a posteriori* du temps), portée au concept, pourrait achever la série causale mécanique qui la traduit en tant qu'elle l'abstractifie.

Les antinomies que posent Kant renvoient donc au point de vue sur le monde que développe intuitivement le sujet de la praxis. Mais là où Kant identifie un conflit, il y aurait *a priori*, au sein d'une praxis intégrée, conciliation, harmonisation. Le conflit entre une thèse et une antithèse ne se jouerait qu'*a posteriori*, précisément par l'effet de l'application d'un temps et d'un espace abstraits, et de catégories intellectuelles séparées, à cette expérience pragmatique.

Première antinomie.

Du point de vue de la praxis immédiate, le temps, comme fluidité continue en tant qu'hétérogène, est une recreation permanente, tout comme il est perpétuité. Le concept de perpétuité hétérogène fonde dans une même intuition pragmatique la vérité de la thèse et de l'antithèse. Ici, il ne s'agit pas d'expérimenter le commencement du monde, ou son absence de commencement (expérience de toute façon impossible) pour éprouver cette perpétuité hétérogène, ni de déduire de cette perpétuité quelque savoir spéculatif relatif au fondement premier du monde, mais il s'agit simplement de se situer au sein de cette durée, pour accéder à

un savoir-être immédiat, tangible et concret. La fidélité à cette mondanité du monde comme perpétuation et comme création permanente, d'ailleurs, se manifeste dans le simple faire-oeuvre, qui lui donne un sens *par le fait*. Ce n'est que lorsqu'un ordre gestionnaire spatialise le temps et identifie une causalité mécanique, réversible, fondée sur le modèle de la séparation de la cause et de l'effet, que la thèse et l'antithèse de la première antinomie cosmologique semblent devoir s'opposer, et semblent même être insolubles.

Deuxième antinomie.

Du point de vue de la praxis s'écoulant dans une durée qualitative, multiple en tant que continue, les substances corporelles sont elles-mêmes multiples en tant que continues, indéfiniment. Elles sont divisibles indéfiniment, de même que le temps dans lequel elles se divisent est perpétuel, mais elles sont aussi simples, de la même manière que ce temps est une multiplicité qualitative. Ici, il ne s'agit pas d'observer effectivement l'atome insécable, ou la divisibilité à l'infini de la matière ou du « moi », mais simplement de se situer dans la durée telle qu'elle est une multiplicité qualitative, pour accéder à un savoir-être concret. Le faire-oeuvre, *par le fait*, établit la continuité indivisible de la matière consciente dans le temps, en la transformant, au sein de cette durée pure, d'une certaine manière. Ce n'est que lorsqu'est projetée sur cette praxis la catégorie d'une causalité mécanique, que simplicité de la matière ou divisibilité infinie de la matière semblent s'opposer rigidement comme thèse et antithèse, et que l'une et l'autre paraissent insolubles.

Troisième antinomie.

Du point de vue de la praxis se développant dans une durée continue et hétérogène, un déterminisme strict et une création continue de soi par soi ne sont pas incompatibles, mais s'articulent au contraire parfaitement. En effet, dans la continuité de la durée, le passé pénètre intimement le présent, dans la mémoire, et le futur grignote ce présent, dans l'anticipation, et une telle interpénétration des moments de la durée fonde, précisément, un déterminisme intime de la durée, mais en un sens qualitatif. Or, un tel déterminisme qualitatif ne signifie pas, *a priori*, absence de liberté ou de création de soi par soi : au contraire, au plus le sujet agissant saura s'appuyer sur une mémoire profonde pour anticiper un acte puissant, au plus il sera déterminé qualitativement (interpénétration des trois dimensions temporelles), et au plus, alors, son acte sera l'expression d'une fidélité à soi, et donc sera un acte réellement nouveau, créateur, libre. Liberté et déterminisme ne s'opposent comme thèse et antithèse que si l'on a projeté sur la durée une causalité mécanique. Kant supposera certes qu'elles peuvent se concilier entre elles, mais sur deux plans différents (plan nouménal pour la liberté, plan phénoménal pour le déterminisme). Mais du point de vue de la durée qualitative de la praxis, c'est sur le même plan

ontologique que déterminisme qualitatif et liberté comme création de soi s'harmonisent.

Quatrième antinomie.

Du point de vue de la praxis, la durée, à la fois hétérogène, créatrice de nouveauté constante, et continue, fluide, comprenant l'interpénétration de ses moments, comporte à la fois la nécessité la plus stricte, et la non-nécessité la plus radicale. Tout présent, dans la continuité de la durée, est gros de son passé, de façon nécessaire, mais la nouveauté qu'il fait surgir, totalement hétérogène à ce passé, relève de la création, de ce qui n'est nécessité par rien d'extérieur. Le faire-oeuvre, comme production naturelle et sociale, articule ainsi le royaume de la liberté et le royaume de la nécessité. C'est lorsqu'on se projette dans une temporalité spatialisée et mécanique que nécessité et non-nécessité semblent s'opposer rigidement comme thèse et antithèse. Kant supposera certes qu'elles peuvent se concilier, mais toujours sur deux plans différents (nouménal et phénoménal). On lui adressera la même remarque que précédemment : la praxis harmonise sur un même plan ontologique nécessité et non-nécessité, par le fait.

Ainsi, c'est bien le point de vue du sujet de la praxis sur le monde, comme inconditionné conditionnant tout principe causal en général, que ces quatre antinomies décrivent finalement, quoique confusément. A dire vrai, elles décrivent ce point de vue, mais tel qu'il est déjà déchiré entre sa durée qualitative propre et la spatialisation de cette durée, qui est pour lui une assignation subie.

Antinomies de la raison pure

Première antinomie

Démarche kantienne :

Thèse : *Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace*

Preuve :

Si le monde était infini dans le temps, il y aurait une éternité déjà écoulée à chaque instant, et l'on ne pourrait achever la synthèse successive.

De même, si le monde était infini dans l'espace, on ne pourrait achever la synthèse de ses parties.

Un tel temps et un tel espace infinis seraient inconcevables. Donc le monde doit avoir un commencement dans le temps et une limite dans l'espace.

Antithèse : *Le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite dans l'espace ; il est infini dans le temps et dans l'espace.*

Preuve :

Rien ne naît de rien.

Le monde est un tout absolu, qui exclut tout rapport au vide, ou au non-être.

Commentaires critiques :

La thèse et l'antithèse ne peuvent devenir des assertions dogmatiques, mais elles sont des assertions problématiques, selon Kant. Car l'une et l'autre veulent établir une connaissance à propos de ce qui se situe hors de toute « expérience » possible.

Cela étant, lorsque je me situe au cœur de la praxis, au cœur du faire-cœuvrer, et si je suppose que celui-ci est assez intégré pour que je laisse-être ma durée, je constate la pure fluidité de ce temps, la pure continuité de cette durée : mon futur, dans l'anticipation, grignote mon présent, de même que mon passé pénètre ce présent, dans la rétention. J'expérimente ainsi la perpétuité de la durée : toute durée subjective, d'un point de vue empirique-pragmatique, suppose un passé et un à venir qui la pénètrent intimement, si bien que toute durée vécue désigne

la perpétuité du temps.

On considérera ensuite qu'au sein de cette durée intime, de façon préréflexive, la manière dont autrui éprouve sa propre durée m'est « donnée », en quelque sorte, car cette donation est la possibilité même de la co-action. Mais c'est aussi la durée de toute matière en évolution, que je transforme, qui me transforme, et qui me constitue physiquement, qui m'est finalement donnée par-là, car un principe de donation de l'en soi temporel des phénomènes aura été rendu disponible dans un tel dépassement *par le fait* du solipsisme apparent (réflexif). La perpétuité est donc également une disposition de la matière qui m'entoure, et j'en arrive à conclure que toute matière existante, dans l'interpénétration des modalités du temps, suppose un passé de cette matière.

Perpétuité du temps signifiera, logiquement, indéfinité de l'espace se déployant dans le temps.

Mais cette perpétuité, ou indéfinité du temps, signifie aussi son hétérogénéité la plus stricte, sa capacité la plus stricte à faire surgir continuellement de l'absolument nouveau. En effet, perpétuité temporelle et irréversibilité sont indissociables, or irréversibilité, précisément, signifie hétérogénéité, continuelle nouveauté de et dans la durée. L'idée d'un surgissement premier et d'une perpétuité, d'une indéfinité de la durée, finissent donc par s'articuler et par s'harmoniser, au sein de cette expérience intime, pragmatique, préréflexive, de la durée. De même, au sein de ce principe de surgissement de l'hétérogène, l'espace rencontre une borne, liée au fait que tout n'est pas toujours déjà « donné » en lui, de façon immuable : indéfinité de l'espace et bornes spatiales s'articulent finalement, sur un même plan ontologique.

L'idée transcendantale kantienne, ou l'en soi, ou l'inconditionné, désignent bien, en dernière instance, le sujet de la praxis.

Néanmoins, avec Kant, thèse et antithèse ne se concilient pas, mais s'opposent. En effet, le sujet de la praxis a déjà subi une abstractification : son expérience est symbolisée par un temps spatialisé, projetée dans un espace homogène, et pensée selon une causalité mécanique, violant le principe d'irréversibilité et d'hétérogénéité du temps.

L'impossibilité d'achever la synthèse d'une série infinie, qui fonde la thèse, renvoie ainsi à une expérience qui a déjà été projetée sur le terrain d'une causalité unidimensionnelle et théorique. La « série » ici considérée définit des causes et effets identiques, un écoulement homogène, un « bloc » d'espace « déjà donné », et elle est donc la négation de la durée intime de la praxis. La thèse se fonde donc sur la négation de la négation de cette durée intime, mais une telle médiation ne nous fait pas « retrouver » cette durée intime, car les pré-supposés de son abstractification ont déjà été admis. Au contraire, la thèse s'isole comme proposition

simplement « théorique », qui relève de la façon dont la praxis est mutilée par le catégorique de la gestion.

L'idée selon laquelle une totalité absolue n'admet pas de vide, de même, repose sur la négation d'une idée statique et théorique de « limite », qui relève du paradigme causal critiqué plus haut (paradigme définissant un instant « T » absolu, indivisible, au principe du surgissement, instant violant le principe de fluidité de la durée). Ici encore, c'est la négation de la négation de la durée intime de la praxis qui fonde l'antithèse, mais on retombe alors sur une conception rigide et abstractifiée de cette praxis, qui est désormais coupée de son intégration propre.

Deuxième antinomie :

Démarche kantienne :

Thèse : *Toute substance composée dans le monde se compose de parties simples, et il n'existe rien que le simple ou ce qui en est composé.*

Preuve :

Si le composé ne se composait pas de parties simples, alors il ne resterait rien, si l'on ôtait en pensée la composition.

Mais si l'on ne peut suspendre l'idée de composition, alors il n'y a pas de substance, ce qui contredit l'hypothèse.

Donc toute substance du monde doit être composée de parties simples.

Antithèse : *Aucune chose composée, dans le monde, n'est formée de parties simples, et il n'existe rien de simple dans le monde.*

Preuve :

Tout ce qui est objet d'intuition est dans l'espace, et tout ce qui est dans l'espace occupe un lieu lui-même multiple, divisible.

Le simple est une idée transcendantale qui ne peut s'observer dans la nature.

Commentaires critiques :

La fluidité du temps, sa continuité, ou l'interpénétration des moments de la durée de la praxis, signifie que tout ce qui est donné est une multiplicité qualitative, à la fois diverse et insécable. Un objet dans l'espace, parce que cet espace se dévoile au sein de cette durée continue, devra lui-même être soumis à ce principe de la multiplicité qualitative. Il en ira de même pour le « moi ». Il sera aussi insécable qu'est indivisible cette multiplicité qualitative, et il se laissera indéfiniment divisé, de même que cette durée continue désigne sa propre perpétuité de principe. « L'atome » ou le « point » idéal ne sont que des moments abstraits figeant ce processus, qui sont à la fois trop étroits pour le principe de perpétuité de la durée intime et pratique, et à la fois trop larges pour son principe de multiplicité qualitative, ou insécable. La divisibilité à l'infini de la matière, d'un simple point de vue théorique, ou mathématique, sera de même une fixation abstraite, trop large pour le principe de perpétuité, et trop étroit pour le principe de multiplicité indivisible temporelle.

Le fait de postuler des atomes temporels ou spatiaux présuppose déjà la spatialisation de la durée, qui isole des instants indivisibles violant le principe de fluidité de la durée. Il dérive du principe causal mécanique, lui-même médiatisé par une conception abstraite, contemplative, de l'expérience, en vue de l'application des catégories à la praxis.

Le fait de postuler une division à l'infini de la matière, ou encore de la « subjectivité », présuppose des éléments temporels ou spatiaux qui seraient eux-mêmes divisés ensuite, et donc présuppose l'atomisme temporel et spatial, soit la symbolisation spatiale du temps violant le principe d'irréversibilité et de fluidité de la durée intime agissante.

L'opposition rigide entre ces deux principes dérive donc bien de la manière dont la praxis a déjà été mutilée. Si elle pouvait être une praxis intégrée, non gérée séparément, non catégorisée séparément, elle harmoniserait les deux points de vue, tels qu'ils ne désignent plus néanmoins quelque atomisme temporel et spatial, mais tels qu'ils envelopperaient la multiplicité qualitative, indivisible en tant que plurielle, de la durée immédiate pragmatique.

Cette deuxième antinomie désigne bien encore l'inconditionné qu'est la praxis, mais telle qu'elle a déjà été mutilée par l'assignation catégorielle. L'antinomie présente donc une opposition rigide qui pourtant pourrait et devrait être, toujours déjà, articulation et harmonisation d'un savoir-être complexe, *par le fait*.

Troisième antinomie :

Démarche kantienne :

Thèse : *La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes.*

Preuve :

Selon le principe causal, tout phénomène est l'effet d'une cause. Mais dans cette régression à l'infini, nulle cause n'est nécessaire et suffisante pour fonder la série des effets.

Il doit y avoir une cause suffisamment déterminée a priori produisant la série des effets, et donc une cause spontanée et libre.

Antithèse : *Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde uniquement suivant des lois de la nature.*

Preuve :

L'idée d'une liberté transcendantale brise le principe de causalité, et le fil conducteur des règles garantissant la légalité des phénomènes naturels.

Elle n'est pas légitime, de ce fait.

Commentaires critiques :

Au sein de la durée intime et fluide de la praxis, les moments de la durée s'interpénètrent de telle sorte que tous les événements s'incluent les uns dans les autres, au sein d'un *continuum* qualitatif. Mais ce déterminisme qualitatif n'exclut pas la liberté : il la suppose. En effet, l'acte est d'autant plus libre qu'il sait s'appuyer sur un passé conséquent, voire intégral (car tout passé, dans la continuité de la durée, entraîne avec lui l'intégralité passée) : l'acte qui se projette comme acte très fidèle, ou portant en lui un passé conséquent, se projette dans le futur de façon à s'harmoniser avec l'hétérogénéité du passage de la durée, et donc il crée un futur d'autant plus nouveau, d'autant plus libre, de ce fait. Or, un tel appui conséquent sur le passé, ou une telle affirmation *par le fait* de la continuité de la durée, n'est pas absence de détermination, mais, au contraire, *surdétermination qualitative*.

Liberté et causalité s'opposent lorsque cette causalité a été précédée d'une spatialisation théorique du temps, violant le principe de fluidité et d'hétérogénéité de la durée. Cette causalité n'est plus détermination qualitative, mais extériorisation d'atomes temporels, ou d'intervalles

« formellement » égaux entre eux, les uns à l'égard des autres. La liberté qui négativement n'est pas cette causalité « produit » une spontanéité qui reste tributaire de ce principe mécanique : elle est le surgissement, à partir d'un instant « T » indivisible idéal et abstrait (non vécu), d'une entière nouveauté qui n'est plus issue de la continuité de la durée.

L'inconditionné désigne bien la praxis, ici encore, mais la praxis telle qu'elle est déchirée entre sa temporalité intime propre et qualitative, et une spatialisation abstraite et gestionnaire. La praxis expose ici son déchirement sous la forme d'une antinomie. L'intrication d'un déterminisme qualitatif et d'une création de soi par soi, dans la durée continue et hétérogène, devient « thèse et antithèse » rigidement opposées, et médiatisées par une conception causale mécanique qui viole toujours déjà une telle intrication de principe.

Kant articule finalement cette thèse et cette antithèse, mais en distinguant deux sphères ontologiques : le nouménal (liberté) et le phénoménal (déterminisme). Or, dans la praxis, c'est sur le même plan ontologique que déterminisme qualitatif (ou interpénétration des moments de la durée) et création de soi par soi (liberté) s'harmonisent.

Dans le faire-œuvre, une praxis intégrée établit par le fait la continuité de l'action, son ancrage dans un passé pragmatique conséquent, et la possibilité de faire advenir l'œuvre nouvelle, précisément grâce à un tel ancrage. Une telle praxis intégrée n'a jamais eu l'espace d'expression qu'elle mérite, mais on peut noter que la division sociale du travail dans la modernité capitaliste, et que la subsumption systématique du labeur sous des catégories théoriques gestionnaire au sein de cette modernité, rend toujours plus impossible cette intégration de la praxis. Les antinomies kantiennes sont très modernes, en ce sens, et expriment la radicalisation inédite d'une déprise structurelle.

Quatrième antinomie :**Démarche kantienne :****Thèse :**

Le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire.

Preuve :

Pour qu'un changement existe, il faut qu'il dérive d'une cause qui, en dernière instance, doit être inconditionnée et nécessaire. Car tout changement suppose une condition, et toute série de conditions désigne en dernière instance une nécessité inconditionnée.

Cette nécessité ne peut pas ne pas être dans le monde, car elle est ce qui produit la série causale dans le monde : elle enveloppera donc soit une cause première, soit la série intégrale des causes et des effets.

Antithèse : *Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause.*

Preuve :

Chaque partie du monde est contingente : la série intégrale des causes et des effets ne peut être nécessaire.

En outre, une cause première nécessaire engendrant cette série serait la violation de la loi dynamique du déterminisme.

Cette cause, qui déterminerait hors du monde cette série, serait enfin contradictoire, car comme déterminante, elle ne serait pas hors du monde, mais dans le monde.

Donc aucun être nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, ne peut être la cause du monde.

Commentaires critiques :

Au sein de la durée intime de la praxis, l'interpénétration des moments de la durée fonde la nécessité de tout présent : le présent, tel qu'il est pénétré par le passé, dans la mémoire, et tel qu'il est grignoté par le futur, dans l'anticipation, est un présent nécessaire, ou encore : qui est nécessité par sa disposition qualitative au propre, au sein d'une durée fluide et continue.

Mais cette nécessité signifie aussi création continue de soi par soi, dans l'irréversibilité et dans l'hétérogénéité de la durée. Chaque nouvelle disposition est intégralement différente de ce qui a déjà existé, même si elle est pénétrée par ce qui est arrivé et par ce qui arrive. En tant que telle, elle est à la fois nécessaire et radicalement imprévisible, radicalement non nécessitée par une « prévision » antérieure.

L'opposition rigide du nécessaire causaliste en tant que mécanique et du contingent strict est la transposition de cette harmonisation qualitative dans un cadre spatialisant le temps, en vue de sa gestion séparée. Ce « nécessaire » kantien n'est plus dérivé de la continuité de la durée, mais il suppose l'extériorisation réciproque préalable, et l'homogénéisation, des « moments » abstraits du temps. Le « contingent » kantien, qui est la simple négation de ce nécessaire, reste tributaire des présupposés de ce nécessaire (atomisation du temps), et il s'oppose à ce nécessaire dans la mesure où la durée intime a déjà été vidée de toute dimension vécue concrète.

La quatrième antinomie, encore une fois, décrit l'inconditionné comme étant le sujet de la praxis, mais tel qu'il a déjà été transposé dans l'expérience contemplative et abstraite, et tel qu'il est disloqué et mutilé au sein d'ordres socio-techniques qui présupposent cette théorisation abstractifiante.

Remarques sur les antinomies cosmologiques

Démarche kantienne :

Troisième section : De l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même

Les quatre thèses des quatre antinomies enveloppent *la dogmatique* de la raison.

Elles auraient un grand intérêt pratique : poser un premier commencement du monde, une âme indivisible, une liberté et un être nécessaire dans le monde, permettrait en effet de fonder une théologie et une morale fermes.

Elles auraient un relatif intérêt spéculatif, en tant qu'elles permettraient d'achever les synthèses de la raison, jusqu'à l'inconditionné.

Elles auraient pour elle la popularité, se conformant au sens commun.

Les quatre antithèses enveloppent *l'empirisme* de la raison.

Elles n'auraient aucun intérêt pratique, car elles réfuteraient les objets de foi de la morale et de la religion.

Mais elles auraient un intérêt spéculatif plus important que le dogmatisme : elles permettraient de progresser indéfiniment sur le chemin de la connaissance des causes, sans qu'on doive borner ou limiter ce chemin.

Mais leur popularité est faible.

Quoiqu'il en soit, dogmatisme et empirisme, lorsqu'ils n'assument pas leur dimension problématique, sont erronés : leurs correspondants antiques, Platonisme et Epicurisme, sont

donc des présomptions trop hautes par rapport à ce que la connaissance humaine peut fournir. En effet, selon Kant, ni la thèse ni l'antithèse ne peuvent être affirmées catégoriquement, car l'une comme l'autre dépassent le champ de toute expérience possible.

Quatrième section : Des problèmes transcendants de la raison pure

La totalité absolue, ou l'achèvement de la synthèse, n'est pas quelque chose qui peut être l'objet d'une expérience possible. C'est pourquoi la solution dogmatique aux problèmes de la raison pure est absolument impossible.

Cinquième section : Représentation sceptique des questions cosmologiques

Le commencement du monde, l'indivisibilité, la liberté, la contingence, sont des notions trop petites pour l'idée de monde, et pour la connaissance empirique de l'entendement. A contrario, l'infinité du monde, la divisibilité à l'infini, le déterminisme universel, la nécessité, sont des notions trop grandes pour le concept de l'entendement.

L'expérience possible fournit le critère de ce qui est connaissable, et détermine le scepticisme face aux questions cosmologiques.

Sixième section : L'idéalisme transcendantal

L'expérience que nous faisons des objets est l'expérience des phénomènes dans l'espace et dans le temps, qui sont des formes pures de notre intuition sensible.

Cette limitation nous empêche de déterminer dogmatiquement l'en soi, l'inconditionné, et la totalité des objets du monde.

Septième section : Décision critique

Soit le syllogisme suivant :

- Si le conditionné est donné, la série entière des conditions est donnée ;
- Or, les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés ;
- Etc.

Le concept de conditionné est pris comme catégorie pure dans la majeure, et comme phénomène dans la mineure, si bien que le syllogisme est erroné.

C'est pourquoi dans la première opposition dialectique, par exemple (commencement ou non du monde), la thèse et l'antithèse sont fausses.

Huitième section : Principe régulateur de la raison pure

La connaissance empiriquement doit pouvoir remonter indéfiniment dans la série des causes et des effets. Les idées de la raison pure, à ce titre, si elles ne peuvent avoir un usage constitutif, peuvent néanmoins jouer le rôle de synthèses régulatrices.

Neuvième section : Solution des idées cosmologiques.

I La régression empirique dans l'espace et dans le temps est indéfinie. Thèse et antithèse sont fausses.

II La division d'un composé est indéfinie. Thèse et antithèses sont fausses.

III La liberté est pensable d'un point de vue nouménal, mais c'est le déterminisme qui s'impose sur un plan phénoménal. Thèse et antithèse sont conciliables, mais sur deux plans ontologiques différents.

IV Un être nécessaire est pensable sur un plan intelligible, et ne menace donc pas l'enchaînement causal des phénomènes qui se déroule sur un plan sensible. Thèse et antithèse sont conciliables, mais sur deux plans ontologiques différents.

Commentaires critiques :

Ce qui limite les prétentions de la cosmologie rationnelle, avec Kant, est l'idéalisme transcendantal. Parce que nous n'avons accès qu'aux phénomènes, et que l'espace et le temps sont des formes subjectives de notre sensibilité, nous ne pouvons accéder à l'inconditionné, à l'en soi, ni à la totalité achevée de la synthèse.

Mais l'idéalisme transcendantal kantien détermine une expérience abstraite, contemplative, qui exclut l'expérience préreflexive de la praxis. Elle est toujours déjà médiatisée par les catégories intellectuelles de l'entendement, et surtout : par la symbolisation

du temps, devenu temps spatialisé, homogène, quantifiable et réversible.

Le champ de l'expérience possible est donc le champ intellectuel et symbolique propre au temps spatialisé.

Ce champ restrictif restreint également les questions qui sont posables d'un point de vue cosmologique. A chaque fois, la thèse et l'antithèse (mais aussi la solution) se basent sur la restriction préalable de ce qui est questionnable, sur la base de la limitation induite par la spatialisation du temps.

Que le temps ait ou non un commencement dans le temps, ou une limite dans l'espace, est une question restrictive, qui exclut a priori une autre possibilité : à savoir la possibilité de la perpétuité hétérogène du temps. Cette troisième possibilité ne dérive plus de la spatialisation du temps. Elle renvoie à la façon dont le sujet agissant se laisse être au sein de la durée intime, pour recevoir la continuité, la fluidité pure de la durée, mais aussi son ouverture sur l'absolument nouveau. La spatialisation de la durée (que Kant opère dès l'Esthétique transcendantale, pour fonder son idéalisme transcendantal) est une façon de s'extérioriser à l'égard de cette durée, de s'élever au-dessus d'elle, pour la symboliser comme ligne droite, et pour, de façon contemplative, simplement observer, dans une troisième dimension, la dynamique des mobiles qui se mouvraient le long de cette ligne. C'est seulement en ayant spatialisé ainsi le temps qu'on peut donner du sens aux notions de conditionné, de cause et d'effet, de régression dans la série causale. En occupant cette position de surplomb sur une durée spatialisée, on finit par se poser les faux problèmes de la causalité mécanique (car causes et effets ont fini par s'extérioriser réciproquement), et donc par se poser, finalement, les faux problèmes d'un commencement ou non du monde dans le temps. Lorsque je me crée, comme sujet agissant, au sein de la durée pure, et que je laisse grossir mon passé en mon présent, de façon continue et immanente, je ne puis par définition poser ces fausses notions et questions, car j'éprouve simplement, comme fait, ici et maintenant, la conciliation harmonieuse de la création de nouveauté et de la perpétuité ; sans « déduction », et sans « réflexion ».

La solution de cette première antinomie, soit l'indéfini de la série régressive, parce qu'elle est solution à partir d'une opposition dialectique elle-même restrictive, parce qu'elle est solution à partir d'un faux problème posé par la tendance à spatialiser le temps, sera nécessairement une fausse solution : on continue ici, avec le Kant « critique », à s'extérioriser à l'égard de la durée, à saisir les mobiles dans le temps comme s'ils étaient extérieurs à l'observateur (contemplant leurs mouvement en surplomb, comme s'ils se déroulaient le long d'une ligne droite), et l'on qualifie cette série linéaire et homogène, quantifiable et segmentable, réversible, de série « indéfinie ».

Dans cette première antinomie est exposé le point de vue du sujet de la praxis, mais tel qu'il a été déjà lui-même assigné, soit transposé dans l'ordre du temps spatialisé : ce sujet, a priori, éprouve la perpétuité hétérogène de la durée, comme noyau inconditionné de sa praxis, mais une fois qu'il a été dépossédé, projeté dans le temps quantifié, spatialisé, ce noyau qualitatif se divise en thèse et en antithèse abstraites, mutilées, inconciliables : sa perpétuité devient infinité, ou indéfinité ; son hétérogénéité devient premier commencement. L'une et l'autre s'opposent finalement, de même que le sujet de la praxis est finalement disloqué par l'ordre socio-technique qui finit par gérer son activité.

De même, la question de savoir s'il y a de l'indivisible ou non, de la liberté ou non, de la nécessité ou non, est à chaque fois une limitation de la perspective, une restriction, qui découle de la spatialisation préalable du temps, et de l'extériorisation de soi préalable à l'égard de ce temps, rendant possible sa mesure, sa quantification et sa « productivité ». Le sujet de la praxis, qui se laisse être dans la durée, est une multiplicité qualitative, une création de soi continue, mais ce point de vue est exclu de ces antinomies cosmologiques restrictives. Leurs solutions, soit l'indéfinité de la division, la liberté et la nécessité intelligibles conciliables avec un déterminisme sensible, sont tout aussi restreintes que les dualités qu'elles imposent.

Ici encore, c'est le point de vue du sujet de la praxis tel qu'il a d'abord été mutilé, projeté dans une temporalité abstraite et homogène, contrôlable, qui est exposé.

Il est intéressant de voir ici que les postulats moraux de Kant (Dieu, liberté) dérivent d'une limitation de la perspective découlant de la spatialisation du temps, et donc de la gestion séparée de la praxis. Dieu et la liberté, en effet, supposent l'extériorisation de soi à l'égard de la temporalité, puis la saisie d'une série causale indéfinie qui exige un inconditionné. Ainsi, ce Dieu et cette liberté, comme négations d'une série causale infinie, mais qui restent tributaires du paradigme mécanique et causal (qui ne peuvent être définies sans lui) s'insèrent parfaitement dans le projet moderne de gestion théorique de la production sociale, dans la mesure où ce projet est indissociable de la spatialisation du temps.

Chapitre III : L'idéal de la raison pure

Première section : De l'idéal en général

L'idéal de la raison pure, comme la vertu, ou la sagesse, est un type d'action achevé, parvenu à la perfection. En tant que tel, selon Kant, il peut orienter les individus sur le chemin du perfectionnement de soi, comme idéal régulateur.

Mais ici, la philosophie idéaliste, qui individualise l'idéal, ne tient plus compte de l'idéal régulateur qui oriente le devenir collectif, vers la justice sociale. Pourtant, il contient en germe cet idéal collectif : car la sagesse ou vertu individuelle qu'il pose n'est rien si la justice sociale n'est pas une réalité qui se concrétise toujours plus. L'idéal individualiste d'une sagesse individuelle est un idéal tronqué, dans la mesure où il ne peut exister si l'idéal d'une justice sociale n'est pas posé.

La seule quête individuelle de la vertu, comme réduction de l'idéal, est un moyen de ne pas questionner les structures collectives de la domination. Pourtant, cette quête individuelle contient aussi en elle la quête collective d'une société sans domination. Elle est la formulation inadéquate du désir révolutionnaire des collectifs en lutte, et des individus réifiés au sein des ordres socio-techniques mutilants. Parce qu'elle est issue de l'idéologie de la domination, elle ne peut être qu'inadéquate. Parce que cette domination exprime aussi, quoique confusément, son désir d'auto-abolition, le développement de sa cohérence propre ne peut qu'envelopper, en dernière instance, la nécessité d'une révolution collective.

Les individus aptes à développer une vertu pratique et pragmatique véritable seront les individus dont la praxis est intégrée : ils développeront une réflexivité, ou un intellect, qui n'est plus séparé de leur faire-œuvre, et ils développeront un agir qui n'est plus dépossédé, un savoir-faire qui n'est plus coupé du savoir. Mais cette quête individuelle est indissociable d'une dynamique de luttes collectives : car ce sont des structures sociales, collectives, clivées, qui déterminent la dépossession de l'agir, et donc l'impossibilité, pour les individus, d'accéder à cette vertu pratique et pragmatique.

Encore une fois, l'idée, ou l'idéal, traduit la réalité des sujets de la praxis, mais toujours de façon confuse, inadéquate. L'idéologie qui individualise la quête indéfinie de la vertu traduit un double mouvement :

- En tant qu'elle n'exprime pas la nécessité d'une dynamique de luttes collectives, elle tend à entretenir la domination, en responsabilisant outre mesure les individus, et en déresponsabilisant, de ce fait, le social.

- En tant qu'elle désigne nécessairement, quoique confusément, la révolution collective, quand on la met en cohérence, elle ne peut pas ne pas traduire un désir de justice sociale, même si son caractère idéologique masque cette traduction.

Deuxième section : De l'idéal transcendantal

Selon Kant, l'idée de Dieu, comme hypostase, convertirait dialectiquement l'unité distributive de l'usage expérimental de l'entendement en unité collective d'un tout de l'expérience.

L'idée de Dieu rassemblerait toute la réalité possible, pour en déduire la nécessité d'un être suprême au fondement de cette totalité.

L'idéal transcendantal abstractifie, et projette dans une idéalité tronquée, le désir révolutionnaire. Une vertu pragmatique en laquelle le savoir et le savoir-faire s'articuleraient harmonieusement, et qui ferait suite à une abolition de la structure marchande, envelopperait la possibilité de développer un rapport adéquat et complet au monde : mais cette totalité qui serait devenue accessible ne serait pas une totalité abstraite, transcendante et hypostasiée, mais une totalisation concrète, immanente, et en devenir. Kant, comme idéologue de la domination, rejette cette possibilité de la totalisation, et donc de la révolution, dans une sphère transcendante inaccessible, pour mieux déterminer le caractère vain de ces luttes collectives. Mais la manière dont il définira cet idéal de la raison pure pourra nous en apprendre sur la manière dont le pouvoir gestionnaire conçoit les luttes contre son ordre de domination.

L'unité distributive empirique renvoie à l'atomisation et à la dislocation des individus réifiés. L'unité collective qui ne serait plus transcendante renverra à leur fédération révolutionnaire, que Kant projette dans l'idéalité fictive, pour mieux rendre inenvisageable son développement.

Troisième section : Des preuves fondamentales de la raison spéculative qui servent à conclure l'existence d'un Être suprême

Il y aurait trois preuves possibles de l'existence de Dieu : la preuve physico-théologique, la preuve cosmologique et la preuve ontologique.

Ces trois preuves expriment respectivement, mais confusément, inadéquatement : la manière d'être, le fait d'être, et l'être du désir révolutionnaire des individus réifiés dans les ordres socio-techniques relatifs à la structure marchande.

Quatrième section : De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu

Démarche kantienne :

Le jugement : « Dieu est tout-puissant, donc Dieu existe », présuppose l'existence de Dieu (comme sujet) pour en déduire cette existence. Il s'agit d'une pétition de principe. Ou encore : d'une tautologie.

De même, on peut dire que si un triangle existe, alors il a trois angles. Si l'on pose le sujet (triangle), on ne peut ôter le prédicat (trois angles) sans contradiction. Pour autant, ce jugement analytique ne pose pas encore la nécessité de l'existence d'un triangle. Il la pose comme condition, comme possible (« si »). Autrement dit, on pourrait très bien supprimer en pensée le sujet (avec ses prédicats) sans contradiction.

Si un Dieu existe, alors il est parfait, et existe nécessairement. Autant dire : si un Dieu existe, alors il existe. Si l'on pose le sujet (Dieu) on ne peut ôter ses prédicats sans contradiction (perfection, existence). Pour autant, le sujet ici n'est qu'une condition, un possible. On pourrait très bien supprimer le sujet (avec ses prédicats) sans contradiction.

La preuve ontologique de l'existence de Dieu est une tautologie qui ne nous fournit que la cohérence d'une idée, et la possibilité de l'existence de ce qu'elle désigne, mais non pas la nécessité de cette existence. Car l'idée ici ne désigne qu'une possibilité a priori. Pour ajouter

l'existence à cette idée, aucune conception a priori n'est possible : il faut que s'ajoute une expérience a posteriori. Or, cette expérience manque, en ce qui concerne l'idée de Dieu. En outre, la preuve ontologique est simplement a priori. Donc cette « preuve » démontre simplement la non-contradiction de l'idée de Dieu, comme possible, mais non pas la nécessité de l'existence de Dieu.

Commentaires critiques :

La totalisation que Kant n'envisage pas, en tant qu'idéologue, renvoie au devenir d'une lutte qui promouvrait l'intégration de la praxis : soit le développement d'une praxis en laquelle savoir et savoir-faire ne seraient plus dissociés.

Kant (tout comme Descartes) confond, quoique sans le conscientiser lui-même, ce désir de totalisation concrète et sociale, avec l'hypostase théologique. Kant, contrairement à Descartes, renvoie cette hypostase à l'idéalité vide, simplement possible, mais dont l'existence est problématique : c'est la lutte sociale ainsi transposée qui est déréalisée, de ce fait.

L'expérience de la mutilation de soi dans le travail disloqué, divisé, en lequel la gestion est séparée de l'effectuation est une expérience *tangible*, liée à la souffrance, au désir et au besoin, des sujets de la praxis. En négatif, l'expérience d'une autre praxis, plus intégrée, hors de la sphère de la valorisation marchande, ou développée confusément durant l'enfance, souligne la dimension de dépossession relative à ce travail ; de façon tout aussi *tangible*. Le désir d'un savoir-être intégré, face à cette dissociation des activités, est une projection *réelle*.

Mais l'hypostase théologique finit par rassembler toutes ces tendances dynamiques et *réelles* au sein d'une pure conception qui, du point de vue du philosophe transcendantal « critique », devient un simple possible.

« Le sujet de la praxis éprouve une dépossession, qui appelle des luttes en vue de formes de totalisations concrètes » : ceci est un *fait existant* qui se transmue, avec Kant, en pure possibilité de synthèse totale, dont la réalité devient problématique ; Kant traduit ainsi ce fait : « Si Dieu existe ». Le fait devient un idéal problématique, si bien qu'un tel fait, soumis à ces hypostases et idéologies idéalisantes, tend lui-même à être toujours plus déréalisé.

C'est finalement la réalité de la dépossession qui est sujette à caution. L'idéologue transcendantal, qui défend un projet de domination se moque d'un fait, qu'il juge être une

tautologie : « si la dépossession existe, alors elle existe ; mais existe-t-elle seulement ? », affirme-t-il, cyniquement.

Une réalité explicite, dans ce procès d'idéalisation des dissociations sociales, se transmue en pure idéalité simplement pensable. Le procès historique d'émancipation est tourné en dérision, en tant qu'il serait accolé à une « perfection » idéale hypostasiée, non existante, là où il n'est pourtant d'abord que la transformation en devenir des individus agissants, non pas vers le « parfait » en tant que tel, mais plutôt vers l'abolition nécessaire du désastre.

Parce que le point de départ réel (occulté par Kant) est un fait existant, et non un simple possible, on devra donc dire, contre Kant, que le jugement « la dépossession est nécessairement exigence de totalisation concrète » est un jugement dont le sujet (la dépossession) est un fait tangible attesté (comme souffrance tangible), et donc qu'on ne saurait supprimer ce sujet, avec son prédicat (exigence de totalisation), sans nier l'existant.

Cinquième section : De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu

Démarche kantienne :

La preuve cosmologique opère le syllogisme suivant :

- Tout ce qui existe suppose un être nécessaire pour exister.
- Or, j'existe moi-même.
- Donc, etc.

Mais la preuve cosmologique dépasse le champ de l'expérience possible. La nécessité qu'elle pose renvoie à une synthèse problématique de la série causale.

En outre, pour poser la suprême réalité de cet être nécessaire, elle doit recourir à l'argument ontologique : elle sera aussi erronée que cet argument.

Commentaires critiques

La question d'une genèse du désir révolutionnaire concerne la genèse d'un système d'oppression sociale.

La fondation d'un droit juridique fondant une propriété privée, privative, fonde le développement progressif d'une exploitation structurelle, par laquelle se développera ponctuellement, ou tendanciellement, un désir d'émancipation déterminé.

Le désir de totalisation concrète ne désigne pas d'abord le « fondement premier » du monde, comme désir d'accomplissement social de soi, mais il désigne ce qui a fondé dans un rapport de production la distorsion de la temporalité des sujets vivants.

L'idéologue qui fait remonter ce désir, qu'il nomme « idéal », à la question de l'existence d'un être suprême au fondement du monde, hypostasie un rapport de domination social, et le projette dans une sphère intelligible séparée, pour mieux nier la possibilité de son efficience.

Lorsque les individus s'emparent de la genèse de la domination, ils spécifient leur aliénation, éventuellement leur désir d'émancipation corrélatif ; ils dénaturent également les catégories de la domination, et saisissent le caractère dépassable de la société dans laquelle ils vivent. Cette genèse a priori compréhensible, accessible, est renvoyée à la genèse du monde, par les idéologues qui ont intérêt à maintenir la domination, et à déterminer le caractère illusoire de toute lutte.

Comme Kant renvoie l'argument cosmologique à l'argument ontologique, on peut dire qu'il renvoie aussi, ici encore, la question de la dépossession des individus et de leur désir d'émancipation, à un pur possible qui n'aurait pas été « prouvé », de façon assez cynique.

Sixième section : De l'impossibilité de la preuve physico-théologique

Démarche kantienne :

La preuve physico-théologique déduit de l'existence d'une finalité et d'une harmonie apparentes dans le monde la nécessité d'un auteur intelligent de ce monde.

Mais elle est renvoyée au fait que ce monde soit, et donc à la preuve cosmologique. Laquelle preuve cosmologique utilise finalement la preuve ontologique, qui n'est pas valide.

Commentaires critiques :

La compréhension d'une harmonie du monde ne se développe que si les individus ne souffrent pas, et ne sont pas dépossédés : une praxis intégrée, incarnée, qui développerait un savoir et un savoir-être indissociables, permettrait l'accès, au moins relatif, à l'harmonie des êtres et des choses, car elle serait l'harmonisation de l'être agissant et percevant.

Le désir révolutionnaire qui vise cette harmonie n'utilise pas ensuite une telle harmonie pour en déduire l'existence d'un être suprême, car cette harmonie est bien la fin visée, et non un simple moyen rhétorique.

Ce désir n'a donc aucune « fausseté » en soi, mais il en aura une lorsque l'harmonie est posée dogmatiquement, comme hypostase rigide, et non comme processus. Il en aura une lorsque cette harmonie, qui est plutôt harmonisation, est réduite au rang de moyen en vue de l'argument théologique.

Puisqu'on est finalement ramené à la preuve ontologique, avec Kant, la dépossession, et le désir corrélatif d'en sortir, encore une fois, deviennent de simples possibles, de simples hypothèses sujettes à caution.

Conclusion générale de la critique matérialiste et sociale de la Critique de la raison pure

Ainsi, Kant pense dans cet ouvrage une expérience contemplative, réflexive, en laquelle le temps est spatialisé, qui devra servir de moyen terme entre les catégories et la praxis des sujets agissants, en vue d'appliquer ces catégories à une telle praxis.

La « chose en soi » qui dépasse le champ de cette expérience contemplative, on l'a vu, devient le noyau qualitatif vivant du sujet de cette praxis, mais tel qu'il est inadéquatement conçu par l'idéologue bourgeois, ou tel qu'il est déjà déchiré entre sa durée qualitative propre et les assignations spatialisantes de l'ordre productiviste.

Les sujets de la praxis doivent, non pas simplement abolir de telles catégories et de telles synthèses de la raison pure, mais bien comprendre qu'elles sont le résultat historique de leur dépossession : et ainsi, ils doivent tenter de se réappropriier ces catégories et synthèses, en vue de leur fluidification à nouveaux frais, ce qui est indissociable d'une dynamique révolutionnaire, au sens strict.

Ces sujets de la praxis, en dernière instance, ou ces sujets « potentiellement révolutionnaires », pourraient bien devenir les « théoriciens purs » eux-mêmes, dans la mesure où ils sont eux aussi dépossédés de leur savoir-faire. Ainsi, l'inachèvement ou l'inadéquation de Kant seraient, de façon inconsciente, la formulation d'un désir d'auto-abolition de l'ordre de l'encadrement et de la gestion.

A un mouvement d'émancipation des sujets travaillant s'adjoindrait un désir d'auto-abolition, devenu plus conscient de lui-même grâce à ce mouvement, des sujets gestionnaires ou « profitants ». Ce qui annonce des modes révolutionnaires moins meurtriers, et plus radicaux, que ce que l'histoire a pu fournir.

