

## CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE (2)

Un retour amont sur la *Critique de la raison pure* s'impose ne serait-ce que pour déterminer le crédit qu'il faut accorder au primat attribué par Kant à la raison pratique. Nous nous demanderons donc pourquoi la clef de voûte de la pensée critique se joue dans la raison pratique. Revenons d'abord sur le paragraphe de la deuxième *Critique* que nous avons déjà lu :

« Avec ce pouvoir [d'être pratique de la raison], se trouve désormais établie la liberté transcendante, et cela au sens absolu [= inconditionné qui se dit en allemand *unbedingt* : inchosé, non-choséifié G.G.] que réclamait, dans son usage du concept de causalité, la raison spéculative pour échapper à l'antinomie où elle tombe inévitablement lorsque, dans la série de la liaison causale, elle veut penser *l'inconditionné...* » (p. 609)

Jusqu'ici, il n'y a aucun problème. Kant nous explique qu'on peut penser l'inconditionné (*das Unbedingte*), à condition de ne pas le penser dans la série causale, et qu'il n'y a donc d'antinomie que si on le pense dans la série. La suite immédiate fait en revanche problème. L'inconditionné y est en effet présenté comme un :

« ... concept qu'elle [la raison spéculative] ne pouvait poser que de manière problématique, comme n'étant pas impossible à penser, sans en garantir la réalité objective, et uniquement pour ne pas être atteinte dans son essence et plongée dans un abîme de scepticisme, à cause de la prétendue impossibilité de ce qu'elle doit au moins admettre comme pensable. » (p. 609-610)

Là, on ne comprend plus rien, car on voit que Kant, bien qu'il soit l'homme de tous les courages, n'a pas les moyens philosophiques de penser la différence entre la raison pratique conçue comme travail en matière logique et cette même raison pratique conçue comme accomplissement, à une circonscription près, du désir moderne de coupler la métaphysique à la science. En sorte que, d'un côté, par le travail logique dont il s'acquitte, il fait tomber la raison pure dans un trou qui rend la métaphysique des modernes impossible ; mais que, de l'autre côté, il tente de réaliser l'ambition des modernes d'élever la métaphysique à la science, en mettant en œuvre une sorte de méthodologie restrictive. C'est pourquoi tous ses textes sont bifaces, bivalves, bipentes, équivoques, comme le montre exemplairement celui que nous sommes en train de lire.

Au vu de la première partie de la phrase, on se dit que le pouvoir de la raison d'être pratique permet d'échapper à ce qui produisait l'antinomie : penser l'inconditionné dans la liaison causale. Mais la seconde partie en appelle à un pensable coupé de la réalité objective qui n'est autre que le noumène, et elle rapporte implicitement la causalité nouménale — la *causa noumenon* qui est le nom théorétique de la liberté — au domaine de la causalité phénoménale. C'est là que le bât blesse. En effet, étant donné qu'il n'y a pas de commencement absolu dans les événements du monde, la causalité phénoménale nous met en présence d'une série infinie qu'on ne peut pas clôturer, sauf à tomber dans l'antinomie. Par conséquent, on ne peut pas trouver l'inconditionné dans la série si on le pense comme cause. Impossible d'inscrire la causalité nouménale dans l'ordre phénoménal ! Telle est la position du problème qui, en réalité, fait signe vers une autre pensée non causale de la liberté.

Pour le résoudre, Kant va imaginer une liberté restant sous le concept de cause, mais appartenant à un type de causalité qui ne fait pas, de façon essentielle, partie de la série. (Ce type de causalité aurait des effets dans la série, sans cependant empêcher la série de rester infinie, et il serait donc commencement absolu de la série qui produirait en elle des effets, sans lui appartenir.) Déroutant ! Car une cause n'appartenant pas à la série qu'elle modifie est impensable, comme le reconnaît Kant, dans le passage totalement incompréhensible que j'ai lu en premier lieu et où il parle d'un concept que la raison pure peut seulement poser de manière problématique comme n'étant pas impossible à penser.

Kant ne s'engage-t-il pas par là dans une logique générale vide, fictive, peu compréhensible ? En effet, la possibilité au sens de possibilité de l'expérience manque à une cause qui est supposée ne pas appartenir à la série des causes et des effets, mais produire cependant des effets en elle. La liberté n'est jamais la possibilité de l'expérience. Ce que je trouve dans la possibilité de l'expérience, c'est la *causa phaenomenon*, autrement dit la série infinie des causes et des effets dont parle les sciences de la nature et qui fait, par exemple, que toutes mes actions sont conditionnées et s'expliquent sur le plan physiologique ou psychologique. Je peux, par exemple, expliquer physiologiquement, à plusieurs niveaux, le mouvement du bras qui donne une gifle. Et il en va de même pour ce qui est de son explication psychologique. Nature, nature !

Kant est extraordinaire parce qu'il renvoie l'homme psychologique à la nature. Il est d'ailleurs le fondateur de l'idée de psychologie empirique, c'est-à-dire de psychologie comme science. L'homme est nature ; et nature psychologique et nature physiologique ne font qu'un. Mais Kant établit aussi que je peux penser la liberté transcendantale, et que je pense alors une cause qui est en dehors de cette série, mais dont les effets ont lieu dans cette série. Par exemple, j'imagine que mon bras donne une gifle à ma mère en référence à des symboles œdipiens, qui eux-mêmes relèvent des sciences de la nature, puisqu'ils renvoient à la joue de ma mère. Et cela n'est finalement pas complètement incompréhensible.

\*

Mais, pour le comprendre, il faut partir de la *Critique de raison pure*, et plus précisément de la section : « III – Solution des idées cosmologiques qui portent sur la totalité de la dérivation des événements du monde à partir de leurs causes. » (Pléiade I, p. 1167 sq.). Kant y affirme :

« On ne peut concevoir relativement à ce qui arrive que deux espèces de causalité : l'une suivant la *nature*, l'autre par la *liberté*. » (p. 1167)

Cette affirmation, qui implique que la liberté soit pensée sous le concept de causalité comme une cause libre rend les textes de Kant à la fois impossibles et héroïques. Encore qu'on puisse suivre une autre pente de ces mêmes textes – une pente logicienne (et non scientifique) – pour penser des choses très différentes. C'est du moins ce que je voudrais montrer. Mais, avant de faire dire à Kant ce qu'il ne dit pas, sauf dans certains interstices de ses textes, il faut le lire dans son malheur et son courage théoriques. Ce n'est en effet que dans les moments où sa problématique, impossible mais obstinément construite, s'essouffle qu'on en aperçoit la trame, et qu'apparaît une autre pensée qui traverse la pensée architectonique et sa tentative de tout mettre en ordre.

Au point où nous en sommes, la question est de savoir comment les deux espèces de causalité, nature et liberté, s'accordent dans le même sujet.

Kant dit :

« La première est la liaison dans le monde sensible d'un état avec le précédent, auquel il succède d'après une règle. » (p. 1167, suite)

Terrible langage pour parler du monde sensible qui est encore celui de la *Dissertation de 1770* (cf. « *De la forme et des principes du monde sensible et du monde*

*intelligible* »), et qui laisse entendre qu'il y a un monde intelligible. Mais Kant est justement celui qui n'a pas laissé tranquille la juxtaposition du sensible et du intelligible, notamment parce qu'il a déplacé l'intelligible vers l'intellectuel, vers l'idéal du sensible dans sa possibilité :

« Or, comme la *causalité* des phénomènes repose sur des conditions de temps, et que l'état précédent, s'il avait toujours été, n'aurait pas produit un effet qui vient au jour pour la première fois dans le temps, la causalité de la cause de ce qui arrive ou prend naissance *a* aussi *pris naissance* et, à son tour, d'après le principe de l'entendement, elle a besoin elle-même d'une cause. » (p. 1167-1168, suite)

Le nœud du problème se trouve ici. Il s'agit en gros d'expliquer que l'idée même de cause en tant qu'elle a un effet implique que la cause soit déjà l'effet d'une autre cause. Et Kant l'explique à coups de marteau, en disant que si la cause avait toujours été, son effet ne serait jamais arrivé ; il précipite l'un contre l'autre la permanence et le changement, comme deux chèvres tête contre tête sur la même passerelle. Plus précisément : il imagine un état du monde (à un instant  $t$ ) qui était déjà l'infini à  $t - 1$ , et qui continue de l'être à  $t + 1$ . Cet état est toujours le même état, il n'a pas été engendré, et il n'engendre rien. Il veut montrer qu'à partir du moment où il y a un changement entre  $t + 1$  et  $t + 2$ , il faut que  $t$  soit lui-même le produit du changement de  $t - 1$ . Pourquoi ? Pour établir que la causalité *libre* intervient *verticalement*, à la normale de la série des causes et des effets ! Mais dans ce passage, nous sommes simplement dans cette série : s'il y a des causes et des effets, il n'y a pas de cause qui ne soit elle-même déjà un effet. Mais si l'on argumente ainsi, on laisse de côté le fait que le temps suppose des césures, des rythmes, du nouveau, et qu'il n'y aurait pas de temps si l'ancien ne se terminait pas et que le nouveau n'apparaissait pas. Ce qui veut dire que Kant pense le temps comme changement continuellement discontinu et qu'il le conçoit comme un changement infini.

Mais on peut ainsi seulement démontrer que les choses sont les mêmes ou qu'elles changent. Autrement dit : ou bien il y a un état qui n'en engendre aucun autre et qui n'a été engendré par aucun autre, ou bien il y a une succession infinie de changements d'états, si bien que tous ces changements ne sont plus des changements d'états, car l'état n'a pas le temps de s'éta-blir. En fait, nous sommes ici dans la collusion entre permanence et changement, et le raisonnement de Kant est abstrait, car il n'y a pas d'état du monde, si ce n'est par coupes purement arbitraires.

La question centrale est : L'enchaînement des phénomènes concerne-t-il seulement nos représentations ? La question peut se comprendre de deux façons :

(1) D'une façon psycho-métaphysique, psycho-transcendantale-métaphysique. De fait, Kant pense la représentation comme renvoyant au *pros hemas* – au quant à nous. Les représentations sont alors des sortes de fantasmes du sujet de la représentation. Ce sont des phénomènes qui doivent certes être référés à l'objet transcendantal (être objectifs), mais qui sont supposés avoir aussi une cause nouménale, dont on ne peut pas démontrer la possibilité comme possibilité de l'expérience, et qui reste seulement pensable. Ce qui voudrait dire que le monde est le rêve de Dieu ! Kant cependant n'invoque pas Dieu, mais la liberté transcendantale dont je suis le lieu. C'est l'être comme cause pure des apparitions. Hegel critiquera ce « mauvais » Kant en soulignant que les phénomènes de la sensibilité, y compris leur objectivité catégorialisée, restent du « pour moi ». En sorte qu'il y aurait seulement compatibilité logique entre la chose en soi et la chose pour moi, et que, de ce point de vue, le temps serait compris à la façon de Plotin, comme une image de l'éternité.

(2) D'une façon différente et en un sens plus banale de poser le problème que je dirais existentielle, compte tenu du fait que l'analytique existentielle est une analytique de la quotidienneté. Alors, la question n'est plus de savoir où prend naissance un enchaînement causal. Et c'est peut-être ce que Kant essaie de penser sans vraiment y parvenir, puisqu'il poursuit ainsi :

« Au contraire j'entends par liberté, dans le sens cosmologique le pouvoir de commencer *de soi-même* un état dont la causalité n'est pas soumise à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps. » (p. 1168, suite)

Que veut dire commencer éternellement de soi-même un état ? Que veut dire le début d'une série de causes, étant entendu que la cause dans laquelle ce commencement absolu s'investit est aussi un commencement non absolu, car il est lui-même, selon la nature, un effet ? C'est de ce même problème que traite le III de la Dialectique. J'en ai coché des expressions particulièrement remarquables que nous allons prendre en considération.

« J'appelle *intelligible* ce qui dans un objet des sens n'est pas lui-même phénomène. Si donc ce qui doit être considéré comme phénomène dans le monde sensible a également en soi-même un pouvoir qui n'est pas un objet de l'intuition sensible, mais par lequel il peut néanmoins être une cause des phénomènes, on peut alors envisager la *causalité* de cet être

sous deux points de vue : comme *intelligible* quant à son action considérée comme celle d'une chose en soi, et comme *sensible*... » (p. 1171-1172).

On voit très bien dans cette phrase le scandale de l'articulation, puisqu'elle dit que la même action, la même gifle, le même geste :

(1) sont inscrits dans le registre de la nature selon des déterminations physiologiques et psychologiques, qui font qu'on peut les connaître objectivement, car ici tout est de l'ordre de la nécessité (telle est la force de Kant, là où il est digne de Spinoza : il n'y a que de la nécessité) ;

(2), mais sont en même temps, en tant que phénoménaux, le lieu d'insertion d'une causalité intelligible.

Ce que j'appelle l'héroïsme de Kant tient à ce qu'il confie entièrement le champ aux sciences de la nature, mais imagine un ou des commencements absolus, des causes qui ont leurs effets dans cette concaténation, sans lui appartenir pour autant.

Comprenons : chez Kant, il n'y a pas d'expérience de la liberté, mais on ne peut pas se débarrasser de la liberté pratique. Il faut donc d'abord savoir en quel sens celle-ci a sa possibilité dans la liberté transcendantale. Or, la liberté transcendantale tient dans cette question : Si tout est déterminé, comment un enchaînement dans le monde peut-il avoir un commencement absolu ? En principe, il ne le peut pas, c'est l'antinomie de la raison pure (la raison taille la chose trop court ou trop long à l'entendement).

Vous êtes dans un bateau à voile. Il y a la mer, il y a Archimède, le problème de la gîte qui fait que l'on dessale ou non, le déplacement en fonction des vents de face, arrière, etc. Dans tous les cas, la nature exerce ses lois. Et pour se diriger, elle oblige à tirer des bords. Là se trouve la liberté. C'est finalement très simple. Je finis par aller où je veux, mais non par la nature qui, comme le dit Alain, ne veut rien (la nature est ce qu'elle est dans ses jeux de force). Quant à moi, j'ai mon objet, le bateau, avec sa matière et sa forme, qui est un élément de tout cela. Je suis compris dans cette issue de jeux de forces, et dans tout cela, j'arrive parfaitement à glisser ma volonté. Mais ma volonté n'est pas un vent qui souffle dans le sens où je vais ou non ; elle n'est pas un élément de la nature. Pourtant, c'est elle qui fait que je remonte au vent jusqu'à la limite du dessalage.

On peut aller très loin dans ce sens : ne pas nier la mécanique, mais jouer avec elle. Est-ce si étonnant alors de dire que ma volonté est libre ? Non, car elle crée des événements : elle fait que le bateau part d'un point pour arriver à un autre, et pas du tout n'importe comment. Il y a là une série d'événements qui peuvent avoir des

conséquences très graves pour le barreur et son équipage. La liberté initie donc des séries d'événements. Mais rompt-elle quelque part le tissu de la nature ? J'en appelle à ceux qui font du ski, du deltaplane ou tout simplement aux nageurs. Ils comprendront que non seulement on ne rompt pas le tissu de la nature, mais qu'on s'appuie totalement sur lui. Cela n'empêche pas qu'on considère ce tissu comme nul et non avvenu par rapport à la direction de la volonté, qui pourrait bel et bien se concevoir comme ce qui dirige les objets du monde à la façon dont on dirige un bateau pris dans les courants et les vents.

Mais qu'en est-il du corps en cette affaire ? Il est évident que, pour naviguer, certains gestes sont nécessaires : j'ai besoin ou non d'un équipier selon ma force ou mon degré de forme pour tirer un bouée. C'est là une question de physiologie, par exemple de la capacité respiratoire qui me permet d'éviter les crampes. De fait, tous les gestes du barreur se font par rapport à la nature. Et le problème est toujours le même. Que j'envoie mon bras à droite ou à gauche ne rompt nulle part le tissu de la dite nature ! Je le fais, d'une part, toujours selon la nature, et, d'autre part, toujours selon la cause hors-série qui fait que je vais saisir tel ou tel objet (une corde, un briquet, etc.). En résumé, je le fais conjointement selon la nature et parce que je le veux.

Il semble donc bien que les mêmes événements appartiennent à deux types de causalité. Mener un bateau se fait entièrement selon les lois de la nature et selon le fait que je vais de A à B. Je fais ce qu'il faut pour cela, non pas en niant les lois de la nature, mais en les utilisant. Mais il paraît inutile pour l'expliquer d'en appeler, comme le fait Kant, à l'idée une production des phénomènes par une causalité libre.

En effet, ce petit scénario balnéaire montre qu'on n'a pas besoin de se figurer que les événements du monde sont produits par ma volonté. Même si les effets de ma volonté, qui n'est pas une partie du monde, comptent au monde, on n'a pas besoin d'imaginer que les phénomènes sont l'entrée en apparition d'une chose en soi. C'est pourtant ce que pense Kant, du moins dans *Critique de la raison pure*, puisqu'il lie le concept transcendantal de la liberté à la chose en soi :

« Ce sujet agissant ne serait donc soumis, quant à son caractère intelligible, à aucune condition de temps, car le temps n'est que la condition des phénomènes, mais non des choses en soi. » (p. 1172-1173)

Or, si l'on restreint la catégorie de cause à l'enchaînement des phénomènes, la liberté, telle que je l'ai décrite, n'est pas une causalité. Ce qui veut dire que la solution de Kant, est complètement métaphysique, et non pas critique, puisqu'elle consiste à

superposer l'une à l'autre, en un même moment empirique, une production intelligible et une production naturelle des phénomènes. Mais renoncer à l'idée de production des phénomènes ne contraint pas à renoncer à l'idée que la volonté ne produirait rien. Peut-être est-ce d'ailleurs ce que Kant suggère, lorsqu'il écrit ensuite :

« En lui [*i. e.* le sujet agissant] ne *naîtrait* ni ne *périrait* aucun *acte*, et par conséquent il ne serait pas soumis à cette loi de toute détermination de temps, de tout ce qui est changeant, à savoir que *tout ce qui arrive* trouve sa cause dans les *phénomènes* (de l'état précédent). »  
(p. 1173)

Si donc agir est compris comme production, alors la liberté n'est pas possible, car elle est antinomique. Alors, tous les actes naissent et périssent. Mais si je pense qu'aucun acte ne naît ni ne périt lorsque je pèse sur la barre pour remonter plus au vent, je mets certainement à découvert la véritable notion d'acte. Je me rends compte en effet que l'acte n'est pas de nature interventionniste dans le tissu des phénomènes, qu'il ne fait pas apparaître des phénomènes, mais se glisse en eux comme rien. C'est ce qu'il y a de merveilleux dans le bateau à voile : il n'est rien de plus que la nature. Cf. Joseph Kessel, meilleur écrivain que Jack London et qui vaut Pierre Loti, dans un style moins mondain et plus sensuel. Quand on arrive au port après une nuit de danger, on peut croire avoir négocié avec la nature, mais justement on n'a rien négocié avec elle. C'est la nature qui fait tout. Moi je ne fais rien, sauf mettre les objets de la nature en travers d'eux-mêmes ou d'autres. Ce qui suppose que je n'ai pas peur d'agir en tenant compte de cette objectivité. Mais si "acte" signifie créer des événements, alors il n'y a pas de liberté.

Mon exemple confirme ce que dit Kant – à savoir que « ce qui arrive ne trouve pas ma cause dans les phénomènes ». C'est là ce qu'il y a de merveilleux : je suis arrivé au port, je l'ai fait, mais je n'ai rien produit.

Mais Kant poursuit :

« En un mot, sa causalité, en tant qu'elle est intellectuelle, ne rentrerait nullement dans la série des conditions qui rendent l'événement nécessaire dans le monde sensible. Ce caractère intelligible, il est vrai, ne pourrait jamais être immédiatement connu, puisque nous ne pouvons percevoir aucune chose en tant qu'elle apparaît, mais il devrait être pensé conformément au caractère empirique... » (p. 1173, suite)

À ce niveau, il y a une difficulté : il faut tenir bon sur ceci que l'action modifie des choses dans les phénomènes, mais qu'elle ne fait pas arriver quoi que ce soit en eux. Si



j'appelle phénomène le fait que mon bateau au lieu d'aller à l'endroit E, va à l'endroit E', ou bien ne va nulle part et coule, alors, il y a une sorte d'*initium* des effets dans le monde.

Par conséquent, il ne faut pas confondre causalité transcendantale et déterminisme. Mais les philosophes qui ont d'abord pensé la causalité, puis la loi, et enfin la fonction, les ont confondus. Ils ont cru au déterminisme qu'il ont défini en disant que les mêmes causes produisent les mêmes effets, et ils sont tombés dans un « réalisme transcendantal » qui suppose que la causalité est un rapport entre choses. Mais Kant, tout comme plus tard Alain, a redécouvert dans l'espace et dans le temps la nécessité qui transite les événements, et il a compris que la causalité n'était pas l'effet (ou l'action) d'une substance sur une autre.

Ce qui ne va pas, c'est de s'imaginer que les états du monde à un instant donné seraient une sorte de bilan de rapports entre choses, et qu'on pourrait arrêter une photographie de l'état de choses. Déjà quand je pense, la mer, le vent, etc., il y a le bateau qui ressemble à une chose, mais dont je m'aperçois bien vite qu'il est une risée parmi les risées, et qu'il n'est en cela pas du tout différent des vagues qui le portent ou le noieront. Si je pense la nécessité, je dois la penser comme une loi d'airain qui transite à l'infini la nature. Le réalisme transcendantal, quant à lui, oublie l'infinité en la remplaçant par des rapports entre choses permettant une photographie, une figure donnée. Mais en vérité, il n'y a pas d'état du monde, parce qu'à tout instant  $t$ , on est déjà en  $t + 1$ , et le langage de la série suscite l'antinomie qui pousse la raison à vouloir penser l'inconditionné dans la série. Ce sur quoi il faut tenir bon, c'est donc que, quand je remonte au vent, je ne romps pas la série des rapports du vent au bateau et à la mer, car une telle série n'existe pas. L'erreur est donc d'imaginer qu'il y aurait là une série de phénomènes qui produiraient des résultats, sans intervention de notre part.

Bien penser le phénomène, c'est reconnaître que la causalité n'est pas un rapport entre choses, mais un concept, une catégorie, du même type que la substance. Or la substance comme catégorie ne fige dans l'être aucune substantialité donnée des choses ; elle dit simplement que toute qualité s'offre comme qualité de chose. C'est tout ! Et cela autorise n'importe quelle permanence et n'importe quelle succession. Cela engage à penser la causalité comme *anangké*, et à reconnaître en elle une loi qui transite dans l'infinité de ses parties possibles ce qui est donné dans l'espace et dans le temps.

Si Kant se méprend, c'est parce qu'il imagine une causalité *transcendante* qui bougerait l'état du monde. Or, ce n'est pas le cas : quand je tourne à droite ou à gauche

avec mon bateau, je ne bouge pas l'état du monde. Car l'état du monde n'est pas avant le fait que je le bouge, et il n'est pas autre chose que ce fait. Il faut aller jusqu'à dire que ce n'est pas seulement dans le sujet, mais aussi dans la nature, qu'aucun acte ne naît ni ne périt. Autrement dit, il faut cesser de comprendre l'agir sous le concept d'acte, si acte veut dire : produire des phénomènes comme apparence, comme rapport de choses ou d'état de choses. On ne change rien aux états de choses ni du point de vue physique ni du point de vue psychologique. Le « ni psychologique » est très dur à penser, mais il le faut quand même le penser. Il y va de la liberté transcendantale.

Ce qu'il faut reconnaître, c'est donc que la phénoménalité ne trouve pas sa cause dans les phénomènes, et que la causalité transcendantale n'est pas une loi de la succession des états phénoménaux donnés de façon chosique, mais une loi de la phénoménalité des phénomènes. Et si cela importe, c'est parce que, de même que la causalité n'implique aucun état du monde, de même la liberté n'implique aucun état des mœurs.

Continuons la lecture :

« En un mot, sa causalité, en tant qu'elle est intellectuelle, ne rentrerait nullement dans la série des conditions empiriques qui rendent l'événement nécessaire dans le monde sensible. [Effectivement, je n'interviens pas dans le monde. G.G]. Ce caractère intelligible, il est vrai, ne pourrait jamais être immédiatement connu, puisque nous ne pouvons percevoir aucune chose qu'en tant qu'elle apparaît, mais il devrait être pensé conformément au caractère empirique, de la même manière que nous devons en général donner dans la pensée un objet transcendantal pour fondement aux phénomènes, bien qu'en vérité nous ne sachions rien de ce qu'il est en soi. » (p. 1173, suite)

Et, à vrai dire, l'objet transcendantal n'est rien de ce qu'il est en soi, parce qu'il n'y a pas plus de nature de l'univers que de nature du *cogito*. Il ne faut pas confondre l'idée de nature avec l'idée de monde. La nature est un *constructum* métaphysique, dont le principe général est le déterminisme, et non la réserve d'être à l'infini du réel. La confondre avec le monde, c'est verser dans le réalisme transcendantal et ne pas comprendre que l'objet n'est pas de l'ordre de la logique générale, mais de l'ordre de la logique transcendantale – logique qui renvoie indifféremment au monde (à l'univers) ou au sujet. C'est en effet le monde qui souffle dans le vent, qui est la densité de l'eau, la résistance des matériaux, etc., et qui est non-chose (*Unding*) : l'universalité de la possibilité du phénomène.

Que l'univers soit sans nature, qu'il ne soit pas déterminé, est ce qui me rend libre. Le monde et la liberté sont un, ils sont grandeurs négatives l'une de l'autre. C'est cette thèse qui permet le passage de la liberté au sens transcendantal à la liberté au sens pratique. Et elle est et n'est pas spinoziste. Kant, à la différence de Spinoza, ne dit pas en effet que la liberté est la nécessité d'une configuration de choses, autrement dit d'une nature.

Allons-voir quelques pages plus loin :

« Supposez donc que l'on puisse dire, que la raison a de la causalité par rapport au phénomène ; son action pourrait-elle être appelée libre, dès qu'elle est très exactement déterminée et nécessaire dans son caractère empirique (dans le sentir) ? » (p. 1180)

Il s'agit ici d'imaginer la tempête des déterminations sensibles de la faculté de désirer et le gouvernement nouménal de la liberté. Étonnamment, il n'y a chez Kant aucune espèce de conflit entre nature et liberté au niveau des principes du désir. Il n'y a en effet qu'une faculté de désirer. Mais Kant – et c'est là tout le problème – lui attribue deux faces : il affirme, en distinguant entre « faculté intérieure » et « faculté supérieure », et affirme que ces deux faces convergent dans le même acte, sans jamais entrer en conflit. Et il explique que la face inférieure me détermine pathologiquement (psychologiquement ou physiologiquement) à faire quelque chose, et que, dès qu'une action est déterminée, elle est pathologique, si bien que chez lui, ma nature devient la maladie de la liberté.

Si je suis déterminé par ma nature, ma liberté est malade et même tout simplement anéantie. Et Kant ne nie pas que le même acte puisse se lire aussi selon le savoir naturel du pathologique, y compris selon ce qui s'appelle psychologiquement le normal, et qui est tout aussi pathologique pour lui que le nosographique. C'est d'ailleurs très beau, parce que cela veut dire que la raison morale est indifférente à la santé et à la maladie. Être parano, schizo, hystérique n'empêche absolument pas d'être libre. Cela n'a strictement rien à voir. Simplement on joue dans ce cas-là avec ce qui du point de vue du psychologique est pathologique, comme par ailleurs on a à jouer avec le soi-disant normal, c'est-à-dire un sujet qui ne prend pas ses désirs pour des réalités, qui ne souffre pas trop de son Œdipe, etc. La santé est tout aussi pathologique que la maladie, dans la mesure où elle relève du *pathos*, c'est-à-dire d'une affection venant de la nature.

Je me dirige donc avec mes conditionnements psychologiques, familiaux, individuels, nationaux, etc., comme je dirige mon bateau avec le vent et la mer. C'est

effectivement ce que Kant veut dire et ce qui a le grand mérite d'arracher la moralité comme hors-norme à la normalité. Il y a un côté anarchiste dans le moralisme de Kant qui consiste à déraciner la moralité de toute norme naturelle. Si bien qu'il n'y a pas de différence entre son argumentaire et le numéro spécial de la revue *Recherche* paru à l'époque glorieuse de Guattari et intitulé *Trois milliards de pervers*, parce qu'il y avait trois milliards d'êtres humains... Si l'on est kantien, on peut être moral en étant pervers aussi bien qu'en étant bon père et bon époux. Bref, il y a une transcendance de la moralité qui montre que la liberté et la nature n'ont rien en commun, bien qu'elles se croisent dans un seul et même moment empirique.

Kant poursuit :

« Celui-ci [*i. e.* le sentir] est, à son tour, déterminé dans le caractère intelligible (le mode du penser). » (p. 1180)

Le mode du sentir est déterminé par le mode du penser, autrement dit *l'aisthesis* relève du *logos*. Aristote dit la même chose dans *De l'âme*. Or, il y a deux façons de penser cela. Il y a d'abord celle de la superposition hiérarchique platonisante à quoi Kant n'échappe pas. Elle fait du caractère empirique le produit du caractère intelligible, c'est-à-dire qu'elle fait comme si le sujet libre qui mène son bateau de A à B produisait tous les événements du monde qui vont le conduire en B, alors qu'il ne produit que dalle. Si je pense la liberté comme causalité, je pense l'agir comme acte producteur d'effets, producteur de moments de séries mondaines. En ce cas-là, tout homme agissant passerait dans le monde comme une étincelle divine qui produirait les événements. Mais si je suis Dieu dans un segment d'action, pourquoi ne le suis-je pas dans la nature entière ? Pourquoi ne pas produire tous les événements. Position intenable !

En fait, notre exemple ne dit pas cela. Il ne dit pas que le caractère empirique de la causalité est déterminé dans le caractère intelligible, et il nous permet de comprendre que la détermination du mode du sentir est déterminé dans le mode du penser et qu'elle n'a rien à voir une pensée de l'action comme production d'événements mondains.

Mais Kant fait du caractère empirique le produit du caractère intelligible, parce qu'il est prisonnier d'une espèce de sublimité verticale, un peu du type de l'éthique wittgensteinienne qui tombe à pic sur la logique, et qui a tout et rien à voir avec elle. Pour s'en sortir, il faut refuser de diviniser l'éthique. Et s'il faut ici parler de « divinité », c'est en raison de la définition de la faculté de désirer dans la *Critique de la raison pratique* :

« La faculté de désirer est le pouvoir d'être par ses représentations cause de la réalité de ces objets de représentation. » (Pléiade II, note p. 616)

Mais la question n'est pas que je sois dans l'agir cause de la réalité des objets de mes représentations au sens métaphysique, c'est-à-dire au sens où la chose en soi pourrait apparaître selon d'autres consécutions phénoménales. Je n'interviens pas en effet pour modifier le cours du monde, parce qu'il n'y a pas de cours du monde, parce que le monde a cours sans dessiner aucun fil, aucun cours au sens du méandre. En ce sens, la liberté suppose la nécessité, mais une nécessité qui n'a rien à voir avec l'état déterminé des choses. Ce qui n'empêche pas que tout état déterminé des choses (ce qui est d'ailleurs un *abstractum*) ait tout à voir avec la nécessité. Encore une fois, le déterminisme a tout à voir avec la causalité, mais la causalité n'a rien à voir avec le déterminisme.

La définition kantienne de la faculté de désirer apparaît d'ailleurs dès la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, dans laquelle il expose l'esquisse du premier projet de la *Critique de la raison pure* :

« ... et c'est alors que je m'étais mis au plan d'une œuvre qui aurait pu avoir pour titre quelque chose comme *Les limites de la sensibilité et de la raison*. [...] Tandis que j'examinais point par point la partie théorique dans toute son étendue, avec les rapports réciproques de toutes les parties, je remarquais qu'il me manquait encore quelque chose d'essentiel que, tout comme d'autres, j'avais négligé dans mes longues recherches métaphysiques, et qui constitue, en fait, la clé de tout le mystère, celui de la métaphysique jusqu'ici encore cachée à elle-même. Je me demandais, en effet, sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet. » (Pléiade I, p. 691)

D'où la problématique la plus constante des trois critiques : Quel est le rapport de la représentation à l'objet ? Et en elle, apparaît le problème de la production, qui est l'enfer, l'impasse, l'impossible. En tout cas, les deux premières critiques affrontent cette impossibilité, et la troisième aussi, si l'on songe au sublime. Ce que j'essaie de faire, pour ma part, c'est de transformer l'héroïsme vertical du Kant qui affronte l'impossibilité du rapport représentation / objet en ce qui est le véritable travail de Kant bien avant 1772, et qui manifeste un radicalisme logique indépendant de la science.

Continuons ce texte :

« Si la représentation ne contient que la façon dont le *sujet est affecté* par l'objet, il est facile de voir comment elle lui correspond comme un effet à sa cause, et comment cette

détermination de notre esprit peut *représenter* quelque chose, c'est-à-dire avoir un objet. Ainsi des représentations *passives* ou sensibles ont un rapport concevable à des objets... » (p. 691-692, suite)

De là, il sortira et ne sortira pas une esthétique, car d'un côté, l'*aisthesis* acquiert un *a priori*, mais de l'autre côté les représentations sont pensées comme passives, tout comme s'il pouvait y avoir un *a priori* de la passivité. Mais, en fait, Kant s'en sort encore moins quand il essaie dans la suite de son texte, de penser l'*a priori* comme activité :

« [...] De même, si ce qu'on appelle en nous représentation était *actif* vis-à-vis de l'objet, c'est-à-dire si par là même l'objet pouvait être produit, comme l'on se représente la connaissance divine. Mais notre entendement n'est pas la cause de cet objet... »... » (p. 692, suite)

D'où le problème de la raison pure où l'entendement n'est pas cause de ses objets, problème qui n'existe pas dans la raison pratique où la raison est cause de ses objets. Ce qui nous renverra à la note de la p. 616 de la *Critique de la raison pratique* sur la faculté de désirer et le pouvoir que le désir a, par ses représentations, d'être cause des objets de ses représentations, c'est-à-dire d'être Dieu dans ses objets.

Kant ne peut démontrer que la raison pratique a un caractère pur qu'en assumant que la raison pratique est cause de ses objets. Autrement dit, pour lui, la vie morale est divine, au sens où elle est le Dieu producteur des objets. Mais la pensée de Kant prend un autre relief, dès lors qu'on pense, comme je le propose, que le divin est le logique et n'a donc rien à voir avec la production.

\*

Nous en resterons là avec la raison pure, sur laquelle nous sommes seulement revenus pour éclairer le début de la raison pratique où l'on peut lire :

« Avec ce pouvoir [*i. e.* d'être pratique de la raison], se trouve désormais établie la liberté transcendantale, et cela au sens absolu que réclamait, dans son usage du concept de causalité, la raison spéculative pour échapper à l'antinomie où elle tombe inévitablement lorsque, dans la série de la liaison causale, elle veut penser l'*inconditionné*, c'est ce concept que la raison pure ne pouvait poser que de manière problématique comme n'étant pas impossible à penser sans en garantir la réalité objective. » (Pléiade II, p. 609-610)

Effectivement, il n'y a pas d'objet de la volonté dans les exemples que j'ai pris, et l'idée que je produirais des objets tombe donc. En un sens, Kant lui-même découvre que la volonté n'a pas d'objet ; mais il n'arrive à le penser qu'en affirmant que la volonté

produit ses objets. Ce qu'il nous faut maintenant comprendre, en lisant la fameuse note de la *Critique de la raison pratique* sur la faculté de désirer et en en extrayant le non-dit (ce qui n'est pas facile), c'est qu'il n'est pas vrai que je sois Dieu dans mes désirs, mais qu'à l'inverse, du dieu s'agite dans mes désirs.

Dans cette note, Kant fait face au reproche qu'avait suscité la publication, quelques années avant la *Critique de la raison pratique*, des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Un de ses objecteurs lui reprochait de ne pas avoir établi le concept du bien avant le principe moral, comme cela eût été nécessaire à son avis. Par une espèce de raffinement, Kant répond qu'on aurait pu lui reprocher non seulement ce défaut objectif mais encore d'autres défauts. Et il cherche à arracher à la psychologie ce qu'on pourrait supposer être à bon droit de son ressort, mais qui est aussi, selon lui, du ressort de la critique – à savoir la détermination du plaisir, du désir et de la volonté.

« On pourrait encore me reprocher de n'avoir pas commencé par définir le concept de *faculté de désirer*, ou celui du *sentiment de plaisir*, quoique ce reproche soit injuste, car on devrait pouvoir supposer à bon droit que cette explication a été donnée dans la psychologie. Mais il est vrai que la définition pourrait y être établie [dans la psychologie G.G.] de telle façon que le sentiment du plaisir servît de principe à la détermination de la faculté de désirer (comme il arrive d'ordinaire), et que, par conséquent, le principe suprême de la philosophie pratique fût nécessairement empirique, ce qu'il s'agit précisément de tirer au clair dans cette Critique. » (note, p. 616, suite)

D'après l'hypothèse ici formulée, les définitions du désir et du plaisir pourraient être établies en laissant à la psychologie l'explication de la faculté de désirer et du sentiment du plaisir. C'est ce que disent la plupart des autres auteurs, ou peut-être même ce qui se passe dans le cours de la vie ordinaire. Mais cela voudrait dire que le cours de la vie manque le désir, parce que, dans le cours de la vie, la faculté de désirer est fixée sur le sentiment de plaisir comme son propre principe de détermination.

Or, au début de la préface, Kant affirme que la raison pure est pratique en tant que pure, cela veut dire par conséquent qu'en tant que pratique, elle n'a pas de détermination empirique, mais cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas de matière sensible. Celle-ci se pose en effet souverainement ou se détermine à partir du sentiment du plaisir.

« C'est pourquoi je présenterai ici cette explication [de ce que veut dire faculté de désirer et sentiment du plaisir et de ce qu'il en est de leur rapport. G.G.] de telle manière qu'elle laisse d'abord, comme il convient, ce point litigieux en suspens. » (note, p. 616, suite)

Kant est ici apparemment indifférent au fait de savoir si la philosophie pratique est nécessairement empirique ou non – autrement dit, si le sentiment du plaisir sert ou non de principe à la détermination de la faculté de désirer. En réalité, je ne pense pas qu'il laisse ce point litigieux en suspens. Il le tranche plutôt d'une façon étonnante, en montrant que le désir n'a rien à voir avec le plaisir, car il est entièrement le fait de la raison. Ce qui est une déclaration métaphysique massive qu'il explique ainsi :

« La *vie* est le pouvoir qu'à un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer. La *faculté de désirer* est le *pouvoir qu'il a d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations.* » (note, p. 216, suite)

Nous retrouvons là la problématique de la lettre à Marcus Herz, où Dieu est dit être cause de la réalité de ses représentations. Analogiquement, dans la *Critique de la raison pratique*, par le devoir, la raison est Dieu dans ses objets. Mais ici, il n'est question de Dieu que parce qu'il est question de production d'objets. Et si nous laissons de côté le langage de la production, c'est-à-dire si nous maintenons que le désir n'a pas pour principe le sentiment du plaisir, mais qu'il est déterminé par le sujet en tant qu'instance logique, la chose devient bien plus intéressante.

Sous cette forme, la phrase : « La *faculté de désirer* est le *pouvoir qu'il a d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations* » est recevable, car elle définit l'imagination – elle fait du désir le libre jeu de l'imagination. Si nous regardons en effet un enfant jouer, nous voyons que son morceau de carton devient une fusée, etc., et que son jeu est, par ses représentations, « cause des objets de ses représentations », comme l'affirme Kant. Ce qui montre que le désir est entièrement imaginaire. (Cf. la fameuse dissertation d'agrégation : La différence entre réel et imaginaire est-elle réelle ou imaginaire ?). Alors, on n'entend plus « cause de l'objet d'une représentation » au sens productif, et on comprend la phrase de Kant, mais en donnant à « objet » un sens quasi-scolastique (c'est-à-dire en comprenant « objet » comme le terme immanent de l'intention). Et, du même coup, la phrase veut dire que le désir n'a pas d'objet au sens propre, mais qu'il imagine son objet sur l'objet dit réel.

Autrement dit, le désir ne connaît que des fantasmes. Et cela ne cesse certes pas parce qu'il se joue sur Françoise ou Jacqueline, la belle bagnole américaine, ou sur ceci ou cela. L'objet propre du désir comme désir est à chaque fois introuvable. Il apparaît comme ce qui procurerait le plaisir, si son existence était en mon pouvoir, en ma vue ou en ma prise. Mais, en réalité, le désir est assez indifférent au plaisir, si le plaisir est



compris comme plaisir pris à l'existence d'une chose. En effet, son objet immanent n'est pas la chose, mais son propre fantasme entortillé sur la chose. Cela explique qu'il n'y ait que des objets partiels, même s'ils sont dans le monde : fétichisme de la bottine, du porte-jarretelle, tous entrés dans la légende, et que sais-je encore ? Il faudrait vraiment être très peu désirant pour s'imaginer que c'est le plaisir pris à l'existence de la chose qui motive d'avance le désir. Un tel désir serait plutôt victime de l'illusion transcendante.

Car la raison pratique a, elle aussi, son illusion et sa dialectique transcendantales. Mais, à l'inverse de la raison pure, le désir est floué, parce que dans son essence il est purement passionnel. Il est floué dès lors qu'il est compris à partir de l'objet sensible. Ce qui est refusé là, ce n'est pas tellement la sensibilité que la prise en vue ou la prise en main de l'objet. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'objet du désir, que le désir est trop grand pour tout objet et qu'il ne se pose sur tel objet ou tel objet qu'à condition de l'avoir transfiguré ou métamorphosé en son objet immanent, c'est-à-dire d'en avoir fait son fantasme. *Phantasma* indique, par sa terminaison en *ma*, l'objet immanent de la *phantasia*, de l'*Einbildung*, du donner forme.

Ce qui va très loin et explique que les gosses de riches avec trente-six peluches ne s'amuse qu'en volant le petit train en bois d'un petit copain pauvre. C'est universel ! Non pas du tout que le désir ne soit pas sensible ! Il est sensible, parce qu'il s'agit avec ce truc en bois d'aller vite, de faire des accidents, etc., autrement dit de se procurer des sensations. Mais se procurer des sensations est vraiment se les procurer à même un objet dont l'instrumentalité est extraordinaire, parce que non techniquement définissable.

Qu'est-ce qui donne du plaisir ? Allez savoir ! Est-ce l'objet, l'objet plus gros, l'objet plus long, le plus creux, ou l'absence d'objet ? Ce n'est nullement définissable par la propriété de l'objet, sauf par cette propriété qui tient au texte imaginaire du désir de chacun, lu sur tel ou tel objet. Le désir est emblématique, il est de l'ordre du symbolique, et tient certes aux qualités sensibles de l'objet, mais aux qualités sensibles en tant qu'elles disent quelque chose au fantasme, et non en tant qu'elles affecteraient le sujet par leur existence, c'est-à-dire du point de vue de leurs qualités objectives. À tel point que les mêmes déterminations objectives peuvent être objet de désir ou de répulsion.

Plutôt que de parler de « la faculté de désirer », il faudrait dire simplement le désir lui-même. Le désir est en effet entièrement dans la représentation, qui, à ce moment-là,

consiste en tout, sauf à se rendre présent des qualités objectives définies par des catégories, etc. Car, si j'objective, j'ai du mal à fantasmer. En revanche, la puissance du fantasme a la capacité d'avoir le courage de l'objet. Il est impossible de voir quelqu'un tout nu ! Il faut au moins qu'il ou elle se désape deux ou trois fois, et peut-être toute une vie. Combien d'amants n'ont jamais pu voir leur partenaire nue, parce que ce n'est pas visible ? Ou alors, ils disent : « Elle a un gros ventre ! », ou bien, « Qu'est-ce qu'elle est bien foutue ! », ce qui est tout aussi dérisoire par rapport au désir. Car ce n'est pas là que ça se joue. Mais étonnamment, c'est pourtant là que ça s'accroche.

Il n'y a pas de déclenchement objectif du désir. Le déclenchement relève d'une subjectivité qui engendre ses objets qui ne sont pas des objets. Ce sont des "objets" immanents, tirés de l'*Einbildung*, de la mise en forme, de la mise en image, de l'imagination. Donc on n'aime et ne désire que l'imaginaire. Je le pense réellement. C'est d'autant plus vrai que dans la nature le désir conduit à la mort. Il y a là une liberté fantastique du fantasme, une cruauté. C'est la même chose que le pouvoir de désirer. Telle est la vie dans l'imagination : « faculté de désirer qui a dans ses représentations le pouvoir d'être cause de ses représentations ».

Poursuivons la lecture cette note :

« *Le plaisir est l'accord* [Le texte de la Pléiade est ici corrompu et oublie ce mot. G.G.] *de la représentation de l'objet ou de l'action avec les conditions subjectives de la vie...* » (note, p. 16, suite)

Autrement dit, le désir commande le plaisir et non pas l'inverse. On croit qu'on désire pour arriver au plaisir, alors que tout le plaisir est dans le désir. Ce que les mecs en particulier ne peuvent comprendre, c'est que quand ce qu'on appelle le plaisir arrive, c'est fini, c'est foutu avec le vrai plaisir, qui est le désir. Le roman, *Mémoire d'une fille de Vienne*<sup>1</sup>, traduit par Jean Launay qui est aussi un traducteur de Celan et Nietzsche, le dit magnifiquement. Dans ce genre des livres qu'on ne peut lire que d'une main, comme le disait Madame de Staël, c'est magnifique ! Dans cette histoire, il y a un tout petit gosse de huit ou dix ans que son affreuse grognasse de nourrice pervertit. Au bout d'un long temps de ces jeux, le gosse annonce : « Finit le plaisir, il faut jouir ! » C'est merveilleux ! Cela tend à montrer que le désir comme pure et simple présence de l'objet, y compris de ce dont apparemment il s'agit, c'est-à-dire de je ne sais quel spasme, n'est pas du tout ce

---

<sup>1</sup> Cf. Josephine Mutzenbacher (auteur probable Félix Salten), *Histoire d'une jeune fille de Vienne racontée par elle-même*, 1906.

qui fait vraiment plaisir. Bref, le plaisir n'est pas ce qui déclenche le désir, mais c'est l'inverse. Il n'y a de plaisir que dans le fantasme du désir, ce qui fait que le désir peut renaître. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de terme naturel au désir, que ce qui fait plaisir, c'est le désir, y compris dans les phases qu'on appelle de plaisir, qui sont en fait des nœuds du désir ou des interruptions du désir et donc du plaisir. Le plaisir bien compris serait donc bien :

« l'accord de la représentation de l'objet ou de l'action avec les conditions subjectives de la vie, c'est-à-dire avec le pouvoir de causalité d'une représentation relativement à la réalité de son objet (ou avec la détermination des forces du sujet en vue de l'action qui le produit. ») » (note, p. 616, suite)

La raison pratique ne vit que s'il elle crée des objets, mais non parce qu'elle serait divine, ainsi que le langage de la lettre à Marcus Herz le laissait penser, et que le laisse encore penser le langage de la thématique de la liberté transcendantale comme production de phénomènes. Il s'agit en effet d'une tout autre considération, mais il est très difficile de dire en quoi elle consiste. Nous le verrons tout à l'heure.

La suite immédiate de la note dit ceci :

« Je n'ai pas besoin, pour la critique, d'autres concepts empruntés à la psychologie ; le reste est l'affaire de la critique elle-même. » (note, p. 616, suite)

Mais tout ce que Kant vient de dire n'était déjà pas emprunté à la psychologie ! Ce que Kant appelle empirique, c'est la détermination par l'objet, l'affection par l'objet. Je m'affecte dans des objets, mais je ne suis pas affecté par des objets.

Il y a un "en vue de soi-même" du *Dasein*, qui fait que le véritable désir est peut-être d'autant plus énergique qu'il est plus froid. Le désir est gentiment ironique à l'égard de ce qui est pourtant le support objectif de son fantasme. Il n'y a de désir qu'à se sentir exister en quelque chose qui accroît en moi le sentiment d'existence. C'est cela le désir et/ou le plaisir accordé aux conditions subjectives de la vie, c'est-à-dire, comme le dit Kant, le désir comme cause de mes représentations. Jean-Jacques Rousseau l'avait parfaitement compris, mais, chez lui, c'est resté hors-théorie, bien que le sentiment de l'existence soit le principe premier de son écriture. On le voit dans la barque près de l'île Saint-Pierre, où Rousseau s'était endormi en entendant le clapotis de l'existence, le bruit

du lac contre la barque d'un homme vide de pensées, vide de désirs, mais envahi d'un seul désir, parfaitement comblé par l'objet immanent de ce désir, qu'il appelle exister<sup>2</sup>.

Il n'y a, semble-t-il, aucune espèce de rapport entre le sujet comme instance logique, qui est le transcendant pur et simple par rapport au monde considéré comme l'ensemble des étants intra-mondains, et l'un de ces étants en lequel il s'entend résonner. Le véritable désir est de transformer un fragment ou un moment du monde en caisse de résonance de l'être monde du monde. Et c'est pour cela que je parlais d'objet partiel, fût-il une personne entière, une maison, une séquence de vie de la durée que l'on veut. Là est, dans mon monde, le monde. On ne peut rien dire d'autre ! La gaieté du désir d'un couple naissant éclabousse n'importe quoi dans les rues. Ils sont reconnaissants à la nuit ! Éplucher un légume est tout une émotion ! Prendre l'ascenseur est merveilleux ! Il y a une espèce de complète divagation de l'émerveillement. Je n'ose pas dire « au sens surréaliste », parce qu'il se trouve que *Nadja* de Breton n'est que le déchet d'un besoin à l'intérieur duquel peut s'enfermer un grand littéraire. Mais dans les thèmes surréalistes autres que le thème officiel de *Nadja*, la puissance symbolisante, rejaillissante, indéterminée, de l'être heureux dans le désir-plaisir étonne. Elle concerne visiblement le monde. Elle transforme la gueule des autobus et fait de la banalité le lit de quelque chose d'extrêmement précieux. Et tout cela en riant, parce que rien de ce qui se tient dans le lit de ce torrent n'est à la mesure de ce torrent. Telle est la gaieté ! Et, en fait, le désir-plaisir est complètement destructeur. Il conduit à une solitude absolue. Et lorsqu'il retombe, il commence à tenir à ce qu'il fait et se crée alors des parcours fétiches.

Le désir-plaisir n'est donc jamais bonheur. Comme dit Kant, le bonheur est un idéal de l'imagination, et l'idéal signifie une antinomie de la raison dans l'imagination, laquelle met en accord les contenus. Mais le désir ne prend plaisir à aucun contenu. Comme la comète, il n'a qu'un sillage. Pour autant qu'on le meuble de façon intramondaine, il n'est déjà plus là. Il n'est donc même pas le contraire du complet malheur. Et un bonheur total est d'une gravité extrême, car il a la même précarité. Il est la négation de la vie au sens de la simple subsistance et non de la vie dont Kant dit qu'elle est le pouvoir d'un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer. Or, comme cette faculté n'a pour objet que des fantasmes, la vie substantielle est en danger dans le désir. D'où la jonction du désir et de la mort, qui n'a rien à voir avec la petite mort. Si la grandeur du grand commence quelque part, c'est en effet dans le pouvoir d'être mortel.

---

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, cinquième promenade.

Il est étonnant que ce qui asperge l'univers soit ce qui vient s'accorder avec l'univers qui est sans nature. Le désir est une situation étonnante d'irréalité productrice. Peut-être peut-on après tout conserver cette idée de production, parce qu'il n'y a pas d'autre schème. C'est divin, mais non pas parce que cela créerait un ensemble de réalités. Bien au contraire le désir-plaisir sait très bien qu'il n'est autre que l'irréalité, et il pouffe même de rire dans les cas de réalités, comme entendre la famille parler à table. C'est ce qu'on appelle la connivence des amants. Cette connivence a pour objet ce qui n'est pas un objet, mais est plutôt l'être-au-monde du monde. Ce en quoi d'ailleurs les amants peuvent se monter la tête. Je parle du cas où cela est effectivement vécu et authentique. Il est certain qu'en ce cas-là, le désir-plaisir est, si l'on veut, dangereux. Il a du reste toujours été condamné par les tenants de l'harmonie du réel, parce qu'il ignore le réel. Il déréalise, irréalise, re-réalise, trans-réalise à sa guise.

Pourtant, il n'est pas sans répondant. Mais son répondant n'est pas un système d'objets. Il est l'être-monde du monde ou le pouvoir d'être "en vue de soi-même" du *Dasein*. En ce sens, c'est divin ! J'anticipe dans le désir la même chose en effet que dans l'être-à-la-mort, c'est-à-dire le pouvoir-être-un-tout, comme si la vie s'achevait, comme si elle était un tout achevé. S'achever peut aussi vouloir dire n'avoir pas de lendemain. Ceux qui ont le désir-plaisir n'ont pas de lendemain. C'est en quoi ils pratiquent la fameuse insouciance qu'on leur reconnaît. Ils ne font que des fêtes. Cela peut être effectivement le pseudo-objet de l'idéologie de la fête. Mais ce désir-plaisir est alors du même ordre que le loyer, et le fait qu'un loyer soit impayé ou payé ne change rien.

En tout cas, la raison pratique est entièrement transcendante à l'égard du cours du monde. Que veut dire raison pratique ? non pas une raison productrice au sens où elle créerait des événements, mais une raison productrice de ses propres fantasmes comme objets. En effet chacun de ces fantasmes est un moment de résonance de ce qui n'est pas un objet ni une totalité d'objets, mais le faire-monde du monde. C'est-à-dire que l'existence est enfin possible, comme si l'instance logique se bouclait sur elle-même en un tout, et ce de façon sensible. Cela est sans exemple, si ce n'est dans l'art. Seulement l'art produit une œuvre, tandis que le désir-plaisir est sans œuvre. Son œuvre est sa vie. Ce *prattein* est un faire qui ne produit pas. Pratique ici ne veut pas dire : « C'est bien pratique ! », c'est-à-dire « C'est commode ! ». Il semble au contraire que le désir dans son fer rouge soit très vite impraticable ou difficilement praticable. Et il apporte des réponses opposées à cette impraticabilité : se cacher ou au contraire provoquer le

scandale. Mais qu'il soit cryptophilique ou révolutionnaire, il est à chaque fois sans œuvre.

Il y a un moment étonnant où tout ce que fait l'homme devient matière à la simple existence, et dépasse toute production d'objets. La forme la plus pure de la production, c'est-à-dire la poésie, l'écriture, ne peut même pas plus suffire au désir-plaisir qu'à la plus totale détresse. Les conditions extrêmes de l'expérience de l'être-un-tout sont les limites de la littérature. Dans *La douleur*, texte qu'elle a longtemps oublié, Duras affirme qu'après l'avoir retrouvé, elle a eu honte de toute la littérature comme de tout ce qu'elle avait écrit entretemps<sup>3</sup>. Et il est vrai que *La douleur* est minimalement écrit, et est le plus prodigieusement écrit de tous ses textes. Il s'est écrit dans l'économie la plus extrême des moyens d'écriture, et dans le désespoir le plus complet de raconter l'irracontable.

En un sens, la complète détresse et le complet désir-plaisir se rejoignent. Dans la situation qui leur est commune, ils sont égaux à l'uni-vers. Mais, comme l'uni-vers, ils sont sans nature, et peut-être aussi ne sont-ils pas articulés à un quelconque sens ou à de quelconques significations. En effet, le sens ne fait sens que par rapport à cette limite. Le *Dasein* seul a du sens affirme Heidegger, dans *Sein und Zeit*. Mais il n'en a qu'en tant qu'il est complètement insensé : ekstatique, hors de soi. Être constamment, complètement, et concrètement hors de soi, est la logique de la chair de l'homme au sens charnel, aussi bien qu'intellectuel ou psychologique. L'homme n'est que dans un retrait ou une distance, il n'est pas contenu dans ce qui lui est donné ou qu'il possède. À partir du moment où cette distance est fantasmatiquement abolie, l'homme n'est plus rien en tant qu'homme. Peut-être pourrait-on comprendre ainsi le « pouvoir de causalité d'une représentation relativement à la réalité de son objet » dont parle Kant.

Reprenons la note :

« Je n'ai pas besoin, pour la critique, d'autres concepts empruntés à la psychologie ; le reste est l'affaire de la critique elle-même. On s'aperçoit aisément que la question de savoir si le plaisir doit toujours être pour le principe de la faculté de désirer ou si, dans certaines conditions, il ne fait qu'en suivre la détermination reste en suspens dans cette explication ; car celle-ci ne se compose que de caractères de l'entendement pur, c'est-à-dire des catégories qui ne contiennent rien d'empirique. » (note, p. 616, suite)

---

<sup>3</sup> Marguerite Duras, *La douleur*, Paris, P.O.L., 1985. « Comment ai-je pu écrire cette chose que je ne sais pas encore nommer et qui m'épouvante quand je la relis », p. 10. (N.d.É.)

Kant soutient qu'il y a un pouvoir pratique *pur*, c'est-à-dire un pouvoir supérieur de désirer. Selon lui, la faculté de désirer est supérieure lorsque c'est le désir qui produit l'objet. En revanche, elle est inférieure lorsque l'existence de l'objet est principe de l'affection.

Cela ne veut pas dire que, dans le désir-plaisir, nous serions illusoirement les dieux d'un nouveau monde, car la liberté transcendantale n'est pas productrice d'événements du monde, mais elle fait son blé de n'importe quel événement. Redisons-le encore une fois : les objets qu'elle produit sont ses propres fantasmes. Et en effet, il n'y a dans l'être aucune garantie au fait d'anticiper le monde dans des fragments intra-mondains de mondes ambiants, c'est-à-dire dans des environnements concrets de l'activité. S'il en est ainsi, c'est tout simplement parce que, dans de telles anticipations, le pouvoir-être se manifeste en dépit de son impossibilité constitutive. Avoir-à-être pour le *Dasein*, c'est avoir-à-être le monde ou soi-même. Mais le soi-même n'est ici aucune espèce d'épanouissement ou de détermination naturelles. En toute rigueur, le désir-plaisir pourrait révéler des choses sur la nature, sur la mienne ou sur la tienne, mais seulement dans le registre de l'écriture.

J'ai supposé jusqu'à présent que ce que dit Kant dans cette note était parfaitement tranché et montrait que le plaisir dépendait de la faculté de désirer, mais non dans le sens d'un subjectivisme au sens psychologique. Dans une telle perspective, l'imagination ne consiste pas à poétiser le réel, mais à rendre le réel au poétique – à restituer tout contenu objectif dans son faire monde. C'est alors qu'il y a vraiment accomplissement de l'essence du *Dasein*, et donc plaisir. Et, à ce moment-là, tout se passe comme si tous les événements du monde étaient des consécutives logiques, bien que l'on sache très bien qu'ils ne le sont pas, et qu'ils ont par ailleurs une constitution réelle. Dans ma lecture de la note, je retrouve donc une double causalité.

Kant poursuit :

« C'est une précaution recommandable dans toute la philosophie, où elle est pourtant souvent négligée, que celle de ne pas préjuger les questions par des définitions hasardées, avant d'avoir achevé l'analyse du concept, analyse qui souvent n'aboutit que très tard. »  
(note, p. 616, suite)

Ce qu'il dit là s'accorde parfaitement avec ce qu'il disait dans les dissertations de 1763 : il faut faire l'analyse et dégager le concept avant de poser des définitions. Mais si l'on omettait la préface et l'introduction de la *Critique de la raison pratique*, on pourrait

croire qu'en 1788, c'est le contraire, puisque le Livre 1, § 1, s'ouvre par une définition. Mais, ce serait une erreur, car, comme le souligne Kant, la *Critique de la raison pratique* présuppose les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Dans la *Critique de la raison pratique*, l'unique formule de la moralité est que la maxime de mes actions doit être élevée au rang de loi, pour pouvoir être universalisée. Voir le § 7, qui énonce la loi fondamentale de la raison pure pratique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle. »

D'où le formalisme kantien, dont nous devons plus tard faire la critique. Mais, dans l'immédiat, je voudrais sauver, en un certain sens, ce formalisme. À cette fin, je remarquerai, d'une part, qu'il interdit d'établir une liste du bien et du mal, et qu'il montre que la moralité n'a rien à voir avec les mœurs, mais qu'elle tranche à travers toutes les mœurs. Et je remarquerai aussi, d'autre part, que la moralité imagine pour la raison une universalité, c'est-à-dire une capacité de faire l'uni-vers, et qu'elle est donc l'uni-vers comme tel. Elle impose silence au *contenu* de l'expérience, manifeste ce qui est plus ancien que lui, elle est jumelée à l'ensemble des *a priori*, et sous-tend donc la façon dont le *Dasein* fait-monde. Il est vrai que cela est subjectif, parce que, comme le dit Kant, la volonté pratique est sans objet, parce qu'elle ne produit pas des objets à part les siens propres (qui sont des fantasmes dont le sens général est un faire-monde), et qu'en outre, elle ne fait monde que dans des anticipations du monde. Or, dans le désir-plaisir, la volonté pratique prend comme achevé ce qui est une figure inachevée de l'achevé, elle manifeste une extraordinaire prétention qui ne peut pas être remplie, mais qui s'accomplit néanmoins, car elle ne peut pas ne pas s'inventer. C'est là ce que Kant appelle le besoin infini de la raison, besoin qui montre que le pratique a pour seul objet la totalité. Mais la totalité n'est pas un objet, puisque, prise dans la logique des objets, elle est antinomique.

Tout cela veut dire que l'existence est entièrement consacrée à sa propre impossibilité qui n'est pas un manque, mais sa définition et qui manifeste quelque chose comme une solitude fondamentale. Et c'est peut-être pour cela que l'extrême du désir-plaisir insoutenable, intenable, fait pleurer.

Une « définition hasardée », la définition de la faculté de désirer et du sentiment de plaisir par exemple, affirmerait que la philosophie pratique doit être nécessairement empirique, et situerait le principe du désir dans le plaisir pris à l'existence d'un objet. Il



faut dire au contraire que là où il y a désir, il y a certes plaisir pris à l'objet, mais à condition que l'objet soit complètement poreux, fragile, fragilisé par là-même. Il y a donc une incrédulité complète, un sourire du plaisir à l'égard de ses propres voies de réalisation. Cela s'appelle peut-être la pudeur, parce que dans le plaisir on s'avance immense, grand comme le monde. D'où la gravité du moment où les visages se rapprochent, où quatre yeux appartiennent à la même tête, ou n'existent pas. On regarde, mais on ne sait pas si cela se partage. Et c'est pareil dans le toucher. Tous les mouvements qui n'engendrent pas d'acte, c'est-à-dire tous les mouvements dans le désir-plaisir, sont des mouvements au sein de l'immobile et révèlent la liberté transcendante comme désir. S'il n'y avait pas la précaire et en même temps divine frontière de l'immobile, le mouvement deviendrait sacrilège. « Qu'est-ce que tu as à me froter ? » Ce sont pourtant les mêmes gestes !

Il y a une timidité réciproque, qui n'est pas timide psychologiquement. Elle consiste au contraire à commencer des enchaînements, à lever des barrières, comme par exemple à regarder ou à toucher, etc. Mais tous ces mouvements se font dans l'immobile. Ce que l'on touche ici est l'intouchable. Ce qu'on voit est l'invisible. Ce qu'on donne est l'indonnable. Ce qu'on prend est l'imprenable. C'est cette litanie contradictoire qui est justement la logique du désir-plaisir. Son objet n'est jamais dans l'existence de ce qu'il fait ou de qui lui est fait, mais dans le respect au sens où la raison qui terrasse la nature la fait aussi briller et en autorise un traitement *pratique*. C'est ainsi ! Intouchable ! Invulnérable ! À l'extrême opposé, il y a la volonté comme prise en vue, prise en main, c'est-à-dire l'action-production. Non pas que dans le désir-plaisir, il n'y ait pas d'action, mais l'action agit dans l'in-agir, elle est mouvement dans l'immobile. C'est très curieux, mais l'homme y reconnaît sa définition.

Mais laissons de côté de l'érotique au sens de sexuel, et demandons-nous : Que l'on puisse prendre plaisir à la caresse du soleil, ou à la mer quand on s'y jette dedans, qu'est-ce que cela veut dire ? Ce qui est senti là n'est pas cause de plaisir par un événement mondain, mais cela plaît en tant que *répondant* du monde. Tout se passe comme si toute détermination sensuelle était travaillée d'un creux, qui en est la proposition.

Tel est déjà le rapport entre qualité et objet transcendantal. Ce qui colle parfaitement avec la pratique de liberté transcendante (la liberté pratique). Il y a cependant une différence qui tient à ce qu'ici, le problème n'est pas d'initier des séries d'événements, mais de reconnaître dans la structure de la sensibilité un *a priori*, et aussi

de reconnaître que les *a priori*, qu'ils soient ceux de la forme ou ceux de la matière, sont tous un. Ce dont il s'agit est donc de reconnaître dans l'universel l'adjectif de l'uni-vers.

La fin de la note se termine par « ... *qui s'applique à leur totalité* ». Et c'est dans le corps de la suite du texte que Kant traite de l'idée de tout :

« Quand nous avons à déterminer une faculté particulière de l'âme humaine quant à ses sources, ses contenus et ses limites, nous ne pouvons certes pas, à cause de la nature même de la connaissance humaine, faire autrement que de commencer par les *parties* de cette faculté, et par une présentation exacte et (autant que cela est possible dans l'état actuel des éléments déjà acquis) complète de ces parties. Mais il est encore un deuxième point qui requiert attention, d'ordre plus philosophique et *architectonique*, c'est d'appréhender exactement l'idée du tout, et partant de là, au sein d'une faculté pure de la raison, toutes ces parties dans leurs rapports réciproques, en les faisant dériver du concept du tout. Cet examen et cette garantie ne sont possibles que grâce à la connaissance la plus intime du système ; ceux que la première recherche a rebutés, et qui par conséquent ont estimé qu'il ne valait pas la peine d'acquérir cette connaissance, n'arrivent pas au second degré, c'est-à-dire à la vue d'ensemble, qui est un retour synthétique sur ce qui a été donné d'abord analytiquement, et il n'est pas étonnant qu'ils trouvent partout des incon-séquences, bien que les lacunes qu'ils suggèrent n'existent pas dans le système même, mais seulement dans la marche incohérente de leur propre pensée. » (Pléiade 2, p. 616-617)

Le thème est très ancien et fait état de l'obsession du couple analytique synthétique. On y retrouve la conception de l'analytique comme pis-aller qu'il faut éclaircir par des représentations d'abord obscures : Qu'est-ce que le désir ? Qu'est-ce que le plaisir ? Quelle est la place de l'objet là-dedans ? Qu'est-ce que c'est qu'être affecté ? Et la question est de savoir si ce que l'on atteint au terme de la dite analyse est ou n'est pas l'appréhension exacte de l'idée du tout.

Ici, l'idée du tout est apparemment ce que l'on appréhende en second lieu. Mais comme Kant parle ensuite de son « système » et d'un « second degré » de connaissance à atteindre, peut-être y a-t-il un rapport entre la démarche synthétique qui parle du tout et qui revient sur les parties, et la démarche analytique. L'analyse consiste déjà à trouver le tout, même si elle ne le trouve qu'au terme d'éclaircissements partiels. Ces éclaircissements sont ce qui trouve le tout, et c'est à partir du tout ainsi trouvé que le synthétique fait retour sur l'analytique, lequel n'est évidemment pas l'analytique mathématique, ni l'analytique leibnizien (à savoir l'analytique métaphysique qui singe la

méthode des mathématiques), mais l'analytique au sens de 1763 (qui d'une certaine façon, atteint le tout dans les parties).

Or, nous avons établi précédemment que le *cogito* dans l'instance logique est le tout. Ce qui montre qu'il faut :

- comprendre le synthétique comme faisant retour sur l'analytique pour comprendre le primat de la raison pratique sur la raison pure,

- reconnaître que le problème n'est pas une affaire de hiérarchie, mais de remise en question,

- entrer dans la raison pure à partir de la raison pratique, dans la logique à partir de la liberté, et donc envisager la liberté transcendantale à partir de la liberté au sens pratique.

Satisfaire à ces trois exigences est nécessaire pour saisir les attendus du fameux formalisme de Kant.