

La négativité de l'aperception pure : une étude sur l'altérité dans la *Critique de la raison pure*.

Azadeh Radbooei*

Résumé

Cet article a pour objectif de déceler chez Kant, et plus précisément dans la Critique de la raison pure, une théorie d'altérité. Nous partons de ce que Kant nomme lui-même le « paradoxe » du sens interne, à savoir que le sujet vit son activité de pensée de manière passive, comme tout autre phénomène. C'est dire que le sujet se reçoit comme une intuition et il en est affecté, de même qu'il l'est par l'intuition des objets à l'extérieur de lui. Or si cette structure se présente comme en effet une structure d'altérité où le sujet vit son activité comme celle d'un autre, il nous faut encore tenir compte des remarques de Kant (notamment dans la seconde édition) où le sujet est présenté comme ayant un rapport direct (et donc préphénoménal) à soi. C'est à partir de cette tension interne au texte de la Critique que nous tenterons d'esquisser une théorie d'altérité. Nous voulons montrer que l'aperception pure est dotée d'une forme de négativité qui rendra impossible toute immédiateté dans le rapport à soi.

Introduction

La question du rapport à soi dans la philosophie transcendantale de Kant se joue entre le sens interne et l'aperception pure. Kant tient à les distinguer de manière stricte, car l'un et l'autre désignent respectivement les deux aspects du sujet que sont sa réceptivité et sa spontanéité. Or c'est précisément dans leur rapport, ou plus

* L'auteure est étudiante de maîtrise à l'Université de Montréal.

exactement dans la manière dont l'entendement (sous son aspect ultime qu'est l'unité d'aperception) détermine l'intuition interne, qu'un rapport à soi devient possible. C'est ce que Kant nomme le « paradoxe¹ » du sens interne, car le sujet vit son activité de manière passive, comme tout autre phénomène. Le rapport à soi serait donc nécessairement un rapport à l'autre, cet autre étant précisément soi-même (sa pure activité de pensée), mais reçue en tant qu'intuition, au travers de la forme du sens interne : le temps. La difficulté cependant, relève de ce que l'aperception pure qui est le principe d'unité de l'expérience et qui jouit en cela d'une parfaite identité à soi, est définie par Kant *comme* étant déjà une conscience de soi.

S'il n'y a pas de connaissance de soi outre le mode phénoménal, insiste néanmoins Kant dans la seconde édition, le sujet peut avoir une conscience de son activité de pensée qui se traduirait comme « la conscience *du fait* que je suis² ». Une conscience qui devrait alors désigner le seul moment d'identité pure à soi où le sujet saisit directement son activité de pensée, en esquivant toute intervention du sens interne. Une conscience de soi qui de surcroît parviendrait à poser l'existence du sujet pensant, à partir de la seule conscience qu'il a de penser. Devrait-on dire alors que l'altérité ne concerne qu'*un* mode de rapport à soi (le rapport empirique) et qu'il y aurait encore un autre rapport à soi (au niveau transcendantal) caractérisé par l'immédiateté ?

Certaines formules de Kant nous y poussent en effet, mais il faut voir, et c'est ce que nous tenterons de montrer dans cet article, qu'aucune expérience *du* transcendantal ne peut avoir lieu, sans avoir été déjà phénoménalisée. Ce qui signifie que ce n'est plus une expérience du transcendantal, mais uniquement l'expérience de son *effet*, ou de *ce qui* renvoie à la nécessité de le supposer comme structure. Pour le dire autrement, la saisie du transcendantal, et en l'occurrence de l'activité pure de l'entendement que Kant nomme l'aperception pure, ne se fait que de manière négative. Si bien que même cette « conscience du fait que je suis » exprime moins un rapport immédiat à soi, à son activité de pensée, qu'à la sensation ou intuition (par définition temporelle et médiatisée) de l'activité de

¹ E. Kant (2006), *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut. Paris : GF Flammarion, §24, B152.

² *Ibid.* §25, B157.

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

l'entendement ; cette dernière restant elle-même entièrement en retrait.

C'est donc à partir de cette sensation que nous tenterons de montrer la présence d'une structure d'altérité dans le sujet kantien. Car il y apparaît une activité propre au sujet qu'il vit pourtant comme une chose « indéterminée ». C'est dire qu'une part essentielle de la subjectivité résiste à tout effort de connaissance, s'oppose à la *volonté* et aux prétentions du sujet connaissant, ou pour le dire autrement, se fait alors sentir un non-moi qui opère pourtant au fond du moi. Ce qui implique à son tour que le sujet est d'emblée double, et le rapport à soi est nécessairement celui de l'altérité, car il sent *son* activité de pensée comme celle d'un *Il* ou d'un *Ça*, bref d'un *autre*.

Mais pour ce faire, il nous faudra d'abord établir le statut de l'aperception pure comme simple *fonction*, la fonction synthétisante de l'entendement. Aussi, prenant les formes pures de l'intuition sensible comme paradigme, nous montrerons que l'unité synthétique de aperception n'est rien d'autre qu'une *forme*³ ne partageant en rien les propriétés d'une conscience de soi (empirique) qu'elle rend possible. Ne désignant dès lors qu'un pouvoir, pour ainsi dire aveugle de liaison, le Je pense ne saurait, sans le miroir que lui tend l'intuition interne, se réfléchir dans une conscience de soi. Cela nécessite à son tour d'explicitier le rôle du sens interne comme à la fois le lieu et l'agent du dédoublement constitutif de la subjectivité ; ce par quoi nous commencerons. (Aussi, nous travaillerons davantage avec la seconde édition, pour aborder de manière frontale la version qui semble attribuer un statut ontologique au « je pense ».)

³ Kant la caractérise en effet comme « simple forme de la connaissance » (B426) ou encore « forme de la représentation en générale » (B404). En tant que véhicule des catégories, l'aperception pure est, tel que nous le verrons, « la forme des formes que sont les catégories ». Antoine Grandjean (2009), *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, p.113.

1. Paradoxe du sens interne : la phénoménalité de l'entendement

Le fait même que Kant admette⁴ un sens *interne* implique un rapport originel du sujet à soi-même, où il s'intuitionne. Car la distinction du temps et de l'espace ne légitime nullement l'existence d'une intuition interne. Rappelons-le, dans la Critique, le temps est la forme d'intuition de *tous*⁵ les phénomènes. Et si l'espace permet de nous représenter « les objets *comme* à l'extérieur de nous⁶ », il n'est pas moins une forme de notre intuition, donc une faculté interne à l'esprit. Ce qui légitime sa désignation comme « externe », est le fait que, contenant a priori des relations spatiales, il nous permet de nous représenter les objets dans une extériorité précisément spatiale. Dès lors, si la désignation « interne » d'un mode d'intuition devient nécessaire, cela ne peut être dû qu'au besoin d'un rapport originel du sujet à soi-même. Il faut que l'esprit puisse intuitionner de manière interne, qu'il soit ainsi affecté par lui-même, ou selon le vocabulaire plus précis de la Déduction, que l'entendement détermine le sens interne. Il le faut, car sans cette détermination, le divers sensible ne saurait s'organiser en des représentations unifiées. Dans cette première partie nous nous attarderons donc sur la fonction du sens interne dans la mesure où il phénoménalise non seulement le divers sensible, mais également l'activité de l'entendement.

⁴ Kant thématise ce lien entre l'existence d'un sens interne et la représentation de soi comme phénomène : « ou bien il ne faudrait aucunement admettre un sens interne, ou bien le sujet qui en constitue l'objet ne pourrait être représenté par lui que comme phénomène... » *Critique de la raison pure, opus*, B68. Les citations de la Critique seront désormais indiquées dans le texte uniquement par la pagination des éditions A/B.

⁵ « Le temps est la condition formelle a priori de tous les phénomènes en général ». A34/ B50. Et même pourrions-nous dire inversement, que les rapports spatiaux (les positions, les figures) sont également mobilisés dans la représentation interne des événements, tel que dans les souvenirs et rêves.

⁶ A22/B37, nous soulignons.

1.1. L'esprit affecté par l'extérieur

Le temps, pouvons-nous lire au §6, « n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition que nous avons de nous-mêmes et de notre état intérieur » (A33/B49). Comment comprendre cette distinction que fait ici Kant entre « nous-mêmes » et « notre état intérieur » ? L'intuition est la capacité de recevoir, dit Kant au §1 de l'Esthétique, elle « n'intervient que si l'objet est donné, mais cela à son tour n'est possible que si l'objet affecte l'esprit sur un certain mode » (A19/B33). Chez l'humain, précise Kant, ce mode est sensible, ce qui signifie, non pas uniquement que la donation passe par les organes sensibles, bien que ce soit le cas en ce qui concerne l'intuition externe, mais cela prend avant tout le sens de la finitude. Tel que l'a noté Heidegger, Kant définit le caractère sensible de l'intuition par le fait qu'elle n'est pas « originaire », mais qu'elle est dérivée, *recevant* ses contenus. Le mode humain de l'intuition, écrit Kant, « est dit sensible parce qu'il n'est pas originaire, c'est-à-dire tel que par lui l'existence de l'objet de l'intuition soit donnée » (B72)⁷. L'humain ne peut donc se représenter un objet que pour autant qu'il est affecté par lui. En d'autres termes, et tel que l'exprime Heidegger, l'intuition humaine, qu'elle repose ou non sur un organe sensible, est dite sensible car elle est « finie » et « être fini consiste à recevoir ce qui s'offre⁸ ».

Cette manière de définir la sensibilité par la finitude et non pas en référence aux sens externes permet notamment de légitimer l'existence d'un sens « interne ». Car sa définition comme la propriété « par l'intermédiaire duquel l'esprit s'intuitionne lui-même ou intuitionne son état intérieur » aurait été en effet problématique si la sensibilité renvoyait uniquement à la capacité d'être affecté par les

⁷ Il est vrai que cette précision n'apparaît sous cette forme que dans la seconde édition, mais le caractère « donné » et donc non-originaire de l'intuition est bien indiqué par Kant dès la première. Cf. par exemple. A15/B29 : « la sensibilité... par [laquelle] les objets nous sont donnés.. » ou encore, A19/B33 : « la capacité de recevoir (réceptivité) des représentations par la manière dont nous sommes affectés par des objets ». Nulle part la réceptivité de la sensibilité ne renvoie exclusivement aux sens.

⁸ M. Heidegger (1953), *Kant et le problème de la métaphysique*, §29, p.206

organes sensibles. Que signifie alors que le sens interne soit l'intuition « de nous-mêmes, et de notre état interne » ?

D'une part, et cela nous permettra de préciser l'asymétrie entre le sens externe et interne, ce dernier contient tout le contenu reçu par les organes sensibles : « les représentations des sens externes y constituent la matière propre dont nous remplissons notre esprit » (B67). C'est dire que ce qui est reçu par les sens selon une « modification de notre subjectivité » (A27/B43), pour nous apparaître, doit se trouver dans notre esprit, et cela sous une forme temporelle. Car si le sens externe, dont la forme est l'espace, nous permet de représenter des objets comme étant extérieurs à nous, il n'est cependant pas suffisant, à lui seul, pour nous donner les objets tels que nous en faisons l'expérience. C'est en revanche le sens interne, qui en les inscrivant dans le temps, nous permet de nous représenter les objets *extérieurs* comme des êtres en mouvement (et non pas comme des instantanés photographiques). Faire alors du temps la « forme » du sens interne signifie en un premier sens que les objets de notre intuition se donnent nécessairement à nous sous un mode temporel. Le sens externe est donc pour ainsi dire englobé par le sens interne, « notre état intérieur » n'étant rien d'autre que le divers sensible qui y est contenu.

D'autre part, cependant, ce ne peut être de manière anodine que Kant distingue ici pour l'esprit « son état intérieur » et « lui-même ». Il faudrait en effet distinguer entre la manière dont l'esprit intuitionne son état intérieur, renvoyant aux données empiriques qui le peuplent, et la manière dont il intuitionne « lui-même ». Car si l'intuition humaine se définit par la capacité d'être affecté, et si le sens interne intuitionne l'esprit « lui-même », cela suggère que l'intuition doit en effet être affectée de manière interne. Certes, « le temps est une condition a priori de tout phénomène en général », mais tel que le précise Kant, il est « plus précisément la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme) » (A34/B50). Or cette fois *être affecté* ne s'identifie pas à la réception du divers sensible, mais plutôt, ainsi que le précise la Déduction, à l'assujettissement aux règles *a priori* de liaison, imposées par l'entendement sous le nom de schématisme.

1.2. *L'esprit affecté par lui-même*

Pour qu'il y ait des représentations, le divers sensible synthétisé par les formes de l'intuition doit encore être unifié par les concepts purs de l'entendement. Sinon, tel que l'exprime une formule frappante : « quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé » (B132). C'est dire que sans cette détermination, il y aurait en nous des perceptions spatio-temporelles, mais sans qu'il y ait pour autant de *l'expérience* où les objets se distinguent, permettant par la suite une connaissance. Le temps et l'espace étant des grandeurs continues et infinies données comme totalités⁹, ne peuvent en effet permettre par eux-mêmes la découpe d'une partie qui se distinguerait des autres et se présenterait comme *un* objet. Il y aurait alors là ce que l'*Esthétique transcendantale*, depuis son point de vue *abstrait* nomme un « objet indéterminé ». Tel que le remarque Renaut, il s'agit de l'objet *hypothétique* d'une « pure perception (abstraction faite de toute activité de l'entendement)... », dans la perspective réduite de l'Esthétique¹⁰. Et il ne s'agit pas de dire qu'il y aurait pour le sujet humain quelque chose comme un objet indéterminé ; un objet non déterminé ne serait tout simplement pas un objet¹¹. Donc afin qu'une représentation prenne une forme

⁹ Déjà dans la *Dissertation de 1770* (dans contexte opposant les leibniziens et newtoniens) Kant expliquait que le temps et l'espace sont des totalités infinies et infiniment divisibles, de sorte qu'aucune partie ne peut y être discernée ; ce qu'on y reconnaît comme étant des parties, ne sont que des limites.

¹⁰ A20/B34. Pour la remarque de Renaut : note 38 au §1, p. 695.

¹¹ L'on doit néanmoins admettre une certaine ambiguïté dans le texte. Ambiguïté qui a donné lieu au débat sur le « conceptualisme » de Kant, consistant à décider si les intuitions peuvent, et sans le recours de l'entendement, présenter pour le sujet un type quelconque de l'expérience. Malgré les difficultés relevées par les partisans du « non-conceptualisme », une chose nous semble cependant évidente : un objet de l'expérience, c'est-à-dire un objet pourvu d'une unité et une identité et se distinguant ainsi du flot homogène de la sensation, ne peut être « indéterminé » selon la Critique. Dans cette veine, McLear rappelle quelques citations sans équivoques de Kant qui répugnent à une telle possibilité, dans la mesure où malgré l'autonomie de l'intuition en tant que faculté de connaître, *toute*

distincte, et qu'ainsi nous puissions la penser, il est nécessaire qu'elle soit déterminée par les concepts purs de l'entendement selon la qualité, la quantité, la relation et la modalité. C'est ainsi que l'entendement « affecte » le sens interne (B68), en y introduisant des déterminations conceptuelles qui produisent l'objet en tant que tel.

C'est dire que la détermination conceptuelle opérée par l'entendement sur le divers sensible nécessite que l'intuition interne soit tournée vers celui-là pour recevoir ses lois. Le pouvoir de l'intuition à être affectée intérieurement étant ainsi l'envers du pouvoir qu'a l'entendement à la déterminer. Or, que l'activité de l'entendement soit de telle sorte reçue par le sens interne signifie en même temps une passivité du sujet envers sa propre activité, si bien « qu'il s'apparaît phénoménalement, et pas comme il est » (B69). Car l'entendement de l'humain étant incapable de produire le divers, il ne peut s'appréhender lui-même qu'en se tournant vers le divers du sens interne. Et « si le pouvoir de prendre conscience de soi doit découvrir (appréhender) ce qui est présent dans l'esprit, il faut que ce pouvoir affecte l'esprit ». Mais précisément, en affectant ainsi le sens interne, c'est-à-dire en se temporalisant selon les schèmes de la synthèse transcendantale de l'imagination, l'activité de l'esprit se phénoménalise.

Pour préciser ce point, rappelons brièvement que les concepts purs de l'entendement, tels que la causalité, la pluralité, la possibilité, etc. ne peuvent s'appliquer directement au divers sensible qui leur est entièrement hétérogène. Pour qu'il y ait subsomption, est donc requis un troisième terme, qui étant hybride, pourrait réunir les deux. C'est bien le temps, dans la mesure où il est à la fois une forme a priori (et

représentation d'objet nécessite le concours de l'intuition *et* de l'entendement. Cf. « The Kantian (Non)-Conceptualism Debate », notamment p. 778 et 779. Plus encore, Kant semble suggérer que la moindre sensation, dans la mesure où elle est consciente, nécessite l'intervention de l'entendement. Si toutefois l'on veut poser la question d'une expérience qui serait d'un genre outre qu'objective et dès lors indéterminée, il nous semble alors que le seul cas possible qui serait éventuellement toléré par le projet Critique concerne le rapport à soi dans l'effort vain du sujet à saisir sa spontanéité en tant que telle. Ce que nous aborderons plus bas, dans notre discussion de ce que Kant nomme de manière énigmatique, « intuition empirique indéterminée ».

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

donc homogène aux catégories), et la forme *du* divers sensible, qui jouera ce rôle. Les catégories de l'entendement devront donc se déployer selon les schèmes temporels pour s'appliquer au contenu sensible. Or la temporalisation des catégories entraîne nécessairement leur phénoménalisation, car le temps étant une forme de l'intuition, tout ce qui adopte une forme temporelle (et bien que ce soit en tant que détermination), devient nécessairement par là un objet de l'intuition et par conséquent un phénomène pour l'esprit.

Si donc cette temporalisation est nécessaire pour que les concepts de l'entendement s'appliquent au divers sensible et le déterminent, elle signifie en même temps que leur opération, c'est-à-dire *l'activité* propre de l'esprit, ne se manifeste que de manière phénoménale. Ainsi lorsque l'on se concentre sur son activité de pensée, c'est une intuition (par définition) passive qu'on obtient, selon la même passivité avec laquelle nous recevons les intuitions externes. Comme s'il y avait eu une extériorisation *de* l'activité de pensée, mais une extériorisation qui se fait à l'intérieur même de l'esprit où se trace alors une limite opposant cette activité à l'intuition qui la reçoit. Opposition qui présente dès lors la spontanéité de l'esprit comme un objet, un *Gegen-stand*, dans la mesure la spontanéité *se tient* devant le sujet. Mais ce n'est alors plus *mon* activité, mais *une* activité dont je devient consciente. Dès que nous portons notre « attention » sur notre activité de pensée¹², celle-ci cesse d'être la nôtre, car nous la sentons en tant que nous en sommes affectés. Le chapitre sur les paralogismes (aussi bien dans la seconde que la première version) rend parfaitement cet anonymat de l'activité de pensée, en faisant équivaloir le sujet pensant à « cet *Il*, ou ce *Ça*, (la chose) qui pense » (B403).

C'est cela même que Kant nomme un « paradoxe » au §24 de la Déduction, en thématissant ce qui s'y trouve de « contradictoire » : « que nous devrions nous comporter de manière passive vis-à-vis de nous-mêmes » (B153). Devant l'étonnement du paradoxe, Kant attire notre attention sur le caractère exclusivement réceptif de notre intuition, établissant par là un parallèle strict entre le mode d'intuition des objets extérieurs et celui de notre activité de pensée : si nous concevons que nous ne pouvons connaître des objets extérieurs que

¹² B156, note.

dans la mesure où nous en sommes affectés, « il faut aussi reconnaître à propos de notre sens interne que nous sommes affectés intérieurement par nous-mêmes, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre subjectivité que comme phénomène... » (B156).

Si nous en restions à ces observations, l'altérité du sujet serait une évidence. De plus, le sujet lui-même en paraîtrait réduit au néant, à une simple position, comme disent les structuralistes, susceptible d'être occupée autant par un Je, que par un Ça. Cependant, c'est à dessein que nous avons coupé court la dernière citation. En réalité, elle s'achève de manière suivante : « ... nous ne connaissons notre subjectivité que comme phénomène mais non pas, d'après ce qu'elle est en soi ». Ainsi, non seulement Kant indique-t-il par là une subjectivité nouménale¹³, mais poursuit-il au paragraphe 25, que j'ai conscience, dans l'acte de penser, « non pas tel que je m'apparais phénoménalement, ni non plus tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience *du fait que* je suis » (B157). Que peut bien signifier une telle conscience de soi, qui se distingue à la fois de l'existence empirique, et tout en s'assimilant à une conscience d'existence, se distingue également du soi nouménal ? Afin de pouvoir répondre il faut examiner le statut de ce que Kant nomme le sujet transcendantal, ou l'aperception pure.

2. L'aperception comme condition formelle et comme sensation d'existence

Pour que les diverses représentations « données dans une certaine intuition » constituent « *mes* représentations », écrit Kant au §16 de la déduction, il est nécessaire qu'elles appartiennent toutes à « une conscience de soi ». Sinon, continue-t-il, « j'aurais un moi aussi bigarré et divers que j'ai de représentations dont je suis conscient » (B135). Précisons le problème soulevé ici par Kant. Ce n'est pas seulement l'unité du sujet qui est en jeu, et même que celle-ci n'intervient que dans la mesure où elle garantit l'unité de l'objet. Car ce dont il est question dans la Déduction est la validité des catégories de l'entendement à déterminer le divers sensible, ou pour le dire

¹³ Quitte à préciser plus tard qu'elle est comprise dans un sens « problématique » (A347/ B405).

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

autrement, de rendre compte de l'objectivité de nos représentations. Plus précisément, ayant établi dans l'Esthétique que nos représentations (spatio-temporelles) ne reflètent *in fine* que la *manière* dont nous sommes affectés par l'intermédiaire de nos sens, il revient à Kant de démontrer comment l'objet est composé par les facultés du sujet pour prendre la forme selon laquelle il se présente. Si donc Kant est amené ici à aborder l'unité du sujet, et ce qu'il nomme la conscience de soi pure, c'est uniquement parce qu'ayant établi les catégories en tant que fonctions de l'entendement synthétisant le divers sensible selon la quantité, la qualité, la relation et la modalité, il constate, paragraphe 15, que la catégorie « suppose déjà la liaison ». C'est dire qu'afin que les catégories puissent s'appliquer de manière unifiée au divers sensible et en faire précisément *un* objet¹⁴, est requis un principe de liaison supérieur. D'où alors le vocabulaire modal au paragraphe 16 où ce qui est nommé aperception pure ne peut qu'être « supposée », ou plutôt, *doit* être supposée afin d'expliquer l'unité de l'expérience.

2.1. L'unité transcendantale d'aperception

Le principe qui servira donc de « fondement même de l'unité des divers concepts » de l'entendement, Kant le nomme « l'aperception pure » ou le « je pense » (B131-132). Il est « le véhicule de tous les concepts en général, et par conséquent aussi des concepts transcendants [...] il ne peut toutefois avoir de titre particulier qui lui corresponde, puisqu'il sert uniquement à faire apparaître toute pensée comme appartenant à la conscience » (B399- 400). Il est donc le garant de l'unité *des* catégories de l'entendement, si bien que Kant l'identifie au pouvoir même de l'entendement : « l'unité synthétique de l'aperception (est) le point le plus élevé auquel on doit rattacher tout usage de l'entendement [...] mieux : ce pouvoir est l'entendement même¹⁵ ». L'aperception ne semble alors être une conscience de soi que de manière nominale, car bien que Kant lui donne le *nom* de conscience de soi (pure), elle n'est en réalité que la possibilité de la conscience. Ne renvoyant nullement à une

¹⁴ Donc un objet déterminé.

¹⁵ Note, B133.

conscience de soi effective qui serait pure de toute intuition empirique, elle désigne plutôt le pouvoir de liaison de l'entendement, donc une fonction. Tel que l'exprime clairement Henry E. Allison, « the consciousness of synthesis, is not another thing that one does when one is thinking (a second-order thinking that one is thinking) ; rather an ineliminable component of the first-order activity itself¹⁶ ». Selon les termes mêmes de Kant, l'aperception pure correspond moins à une conscience qu'à la possibilité, ou au *pouvoir* de l'entendement d'inscrire le divers sensible dans une conscience : « bien qu'elle ne soit pas encore elle-même la conscience de la synthèse des représentations, elle présuppose cependant la possibilité de celle-ci. » (B134). Elle est la « possibilité de la possibilité » de l'expérience¹⁷. L'unité d'aperception n'est donc autre que l'unité de l'entendement-même, dans la mesure où celui-ci a comme fonction propre d'*unifier* le divers au moyen de concepts.

Il serait ici utile de prendre les formes pures du temps et de l'espace comme modèle, afin de mieux saisir le caractère formel de l'aperception pure, d'autant plus que Kant lui-même présente l'*Esthétique* comme un canon, un paradigme pour l'analyse de l'entendement. C'est en effet une fois établis le temps et l'espace comme formes pures de l'intuition que Kant s'interroge : peut-il y avoir également des concepts purs de l'entendement ? Si nous braquons notre regard sur le temps et l'espace, nous constatons qu'ils ne se présentent jamais de manière pure. En réalité, il faudrait y distinguer trois modes : le premier étant le temps et l'espace empiriques tels qu'ils sont peuplés d'événements et d'objets ; le

¹⁶ Henry E. Allison (2015), *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, p. 341. Allison renvoie, en ce qui concerne cette explication, aux arguments présentés antérieurement par Karl Ameriks et Dieter Sturma dans leurs critiques respectives de la lecture fichtéenne de l'aperception pure par Dieter Henrich. (Lecture où Henrich notait une objectivation du sujet dans l'aperception pure.) Nous reviendrons plus bas sur le caractère résolument inobjectivable de l'aperception pure. Cf. Karl Ameriks (2000), « Kant, Fichte, and apperception », *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press, et Dieter Sturma (1985), *Kant über Selbstbewusstsein: Zum Zusammenhang von Erkenntnisrkitik und Theorie des Selbstbewusstseins*.

¹⁷ Opus Postumum, AK. XXI, 92, cité in Grandjean, *Opus*. p.117.

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

second, le temps et l'espace abstraits des mathématiciens et des physiciens ; et le troisième, le temps et l'espace purs qui se distinguent du second mode dans la mesure où ils ne sont jamais donnés. Le temps et l'espace purs ne sont que des formes, elles-mêmes *atemporelle* et *non-spatiale*, qui rendent pourtant possible les mouvements spatio-temporels. L'aperception pure devrait être saisie de la même manière : bien qu'elle fonctionne comme la condition de la conscience de soi empirique, elle ne constitue pas elle-même une conscience de soi. Cette analogie que nous nous permettons ici aide à comprendre en quoi ce qui est pourtant nommé par Kant de la même manière que son versant empirique, n'en n'a pourtant pas les mêmes propriétés. Bien qu'elle ne soit pas une forme de la même manière que le temps et l'espace, l'aperception pure est néanmoins comprise comme la « simple forme de la connaissance » (B426) ou encore la « forme de la représentation en générale » (B404) qui n'inclut elle-même aucune représentation particulière. Nous pouvons dès lors dire avec Henry E. Allison, que le « je » à qui les représentations doivent appartenir n'est pas le je empirique, « not an empirically real subject with dreams, wishes, desires (both conscious and unconscious)...¹⁸ » mais « the abstractly conceived cognitive subject », qui n'est précisément pas du tout un sujet, mais la fonction synthétique de l'entendement.

Or, il reste que l'aperception pure est parfois identifiée par Kant à quelque chose qui ressemble à une conscience de soi effective, c'est-à-dire à une capacité de se tourner vers soi et s'observer. Il écrit par exemple que « ce n'est que dans la mesure où je puis lier dans une conscience... » qu'il m'est possible de me représenter mon identité (B133) ou encore, que mes représentations doivent appartenir à « une conscience de soi » (B135). Dès lors, faudrait-il s'interroger, qui est le sujet de ces propositions ? À qui « cette conscience de soi » peut être attribuée ? Car pour qu'il y ait une conscience de soi, il est nécessaire que quelqu'un ou quelque chose existe qui se perçoive soi-même. De deux choses l'une, ou bien l'aperception pure ne désigne qu'une simple fonction logique, ou bien il faudrait admettre un sujet transcendantal qui serait capable de se saisir, donc être doué d'une conscience de soi, et cela sans l'intervention du sens interne. Nous tenterons d'aborder le problème à son point le plus épineux, c'est-à-

¹⁸ Henry E. Allison (2004), *Kant's Transcendental Idealism*, p. 164.

dire au §25 et au chapitre des paralogismes de la seconde version, où Kant donne en effet un caractère ontologique à la proposition « Je pense ».

2.2. *La sensation d'exister*

La critique des paralogismes consiste à mettre à nu l'erreur formelle dans des arguments validant l'existence d'une âme comme substance : l'erreur qui consiste à ne pas se poser sur le même niveau dans la majeure d'une part, et dans la mineure et la conclusion d'autre part. Car on part dans ces arguments d'un niveau transcendantal, dit Kant, où l'on n'a en vue que le concept d'une chose, pour se placer ensuite sur un plan empirique où l'on en affirme l'existence. Il s'agit donc de déduire l'existence d'une chose à partir de son concept. Or puisque l'existence, en tant qu'une catégorie de modalité, n'exprime que la relation du sujet à l'objet, il est nécessaire, pour que l'on puisse reconnaître l'existence d'une représentation, que nous soyons en relation avec elle, c'est-à-dire que nous en ayons une intuition. Ce qui, dans le cas de l'âme, n'est pas donné. Et puisque ce genre d'argument fautif a son fondement dans « la raison humaine » qui « incite » à poser ainsi l'existence d'une âme, les paralogismes sont dits « transcendants », indiquant une illusion inévitable de la raison. Or la difficulté relève de ce que c'est précisément dans ce chapitre, que Kant associe l'aperception, donc un simple concept transcendantal, à une existence. Comme si, ainsi que l'exprime M. Cohen-Halimi en s'inspirant de Kracauer, « tel un criminel qui revient sur les lieux du crime¹⁹ » par un sentiment de culpabilité, Kant cherche dans la seconde version de ce chapitre qui (dans sa première version) réduisait le sujet à une fonction logique, à lui redonner vie.

Kant choisit Descartes comme cible dans sa critique des paralogismes. Et bien qu'il ait quelque peu déformé l'argument cartésien du cogito²⁰, il reste que la référence à celui-ci, comme le

¹⁹ Michèle. Cohen-Halimi (2015), « Siegfried Kracauer et la métaphysique du roman policier », p.57, cf. S. Kracauer (1972), *Le Roman policier – Un traité de philosophie*, p.14

²⁰ Nous pouvons noter, par exemple, tel que le note J.-M. Beyssade, que contrairement à ce qu'écrit Kant dans la note au B 422, Descartes ne déduit pas l'existence *nécessaire* du sujet à partir de la propriété de la pensée qui lui

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

représentant d'une pensée, plutôt que comme *le* penseur d'un argument particulier, lui permet de dénoncer une erreur d'argumentation. Il s'agit du « paralogisme » consistant à déduire l'existence de l'âme comme substance simple à partir de son seul concept. Pour déceler une cible plus immédiate, nous pouvons noter que la question d'une âme comme substance poussait déjà Kant depuis les textes précritiques²¹ à prendre position par rapport à la thèse ou plus précisément à la méthode wolffienne prétendant découvrir des vérités ontologiques par la seule analyse des concepts de l'entendement. Nous pouvons également ajouter que Kant lui-même, et encore dans la *Dissertation*, procédait par cette méthode, dans la mesure où il entendait, par exemple, obtenir *l'existence* du principe intelligible au fondement du temps et de l'espace, par la seule analyse du concept de « tout »²². Que l'on attribue la position adverse à Descartes ou à Wolff, ou même à un jeune Kant, l'enjeu est le passage illégitime du seul concept d'une chose, tel que le sujet peut en disposer sans en avoir reçu l'intuition, à l'existence de cette chose. Et plus précisément encore, nous verrons que la critique des paralogismes constitue, avant tout et outre une dénonciation générale des raisonnements fautifs de l'esprit, « la déconstruction méthodique de l'illusion de la réflexion [...] de la prétendue présence de l'esprit à lui-même²³ ».

L'erreur de la psychologie rationnelle telle que Kant en fait le diagnostique, est donc de prendre « l'explicitation logique de la pensée en général [...] pour une détermination métaphysique de l'objet » (B409). C'est dire que si un examen de la pensée pure (abstraction faite de tout contenu empirique) peut révéler certaines structures *de* la pensée, rien ne légitime la transposition de ces

est attribuée. c.f. J.-M. Beyssade (1996), « La critique kantienne du « cogito » de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Dédution transcendante) ». *Kant et la pensée moderne ; alternatives critiques*, p.47-61.

²¹ Tel que « Du premier fondement de la différence des régions de l'espace » (1768) où déjà Kant avançait l'irréductibilité de l'intuition par rapport aux concepts, ou encore « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives » (1763) où *l'analyse* est strictement distinguée de la synthèse.

²² *Dissertation de 1770* (2007). La preuve « par analyse » se trouve aux §18-22.

²³ Tel que l'exprime Antoine Grandjean, *Opsit*, p. 105.

structures sur la détermination de ce qu'est une chose en soi, c'est-à-dire abstraction faite, précisément, de ces mêmes structures. Ainsi, du constat que le Je du jugement est en effet à chaque fois déterminant, simple, singulier et identique à soi, il n'en résulte nullement que ce sujet grammatical doit prendre la forme d'une substance, comprise comme ce qui existe par soi-même. Le Je du jugement est une condition transcendante dans la mesure où il rend possible l'unité des représentations, le *concept* que nous en avons ayant comme seule fonction d'expliquer l'unité de l'expérience. L'erreur serait donc de prendre le concept transcendantal pour l'indication de *l'existence* de quelque chose, c'est-à-dire de considérer le Je pense comme tout objet empirique auquel, on attribuerait par la suite des déterminations (telles la simplicité, l'identité à soi, etc.) qui n'ont de source que logique.

Or c'est à ce point qu'intervient la fameuse note de la page 422, identifiant la proposition « je pense » à « j'existe », répétant ainsi le propos du §25 qui consiste à identifier l'aperception pure, en tant que synthèse transcendante, à la « conscience du fait que je suis ». Au §25 Kant écrivait la chose suivante : « j'ai conscience de moi-même, [...] dans l'unité synthétique originaire de l'aperception, non pas tel que je m'apparais phénoménalement, ni non plus tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience du fait que je suis. » (B157). Et il précise dans une note que « le : je pense exprime l'acte consistant à déterminer mon existence. L'existence est donc par là déjà donnée²⁴ ». Voilà qui devient problématique, si l'aperception pure ne devait être qu'une fonction logique de l'entendement. Comment une telle activité qui s'exprime autant par un Je que par un « Il », un « Ça » ou par un « inconnu = x » (B404) peut-elle correspondre à la conscience du « fait que je suis » ? Kant attribue-t-il finalement une existence à la fonction de synthèse ? Succombe-t-il lui aussi au paralogisme ?

Kant s'explique immédiatement en précisant que cette conscience ne produit aucune connaissance : puisque je ne dispose, dans cette conscience d'exister, d'aucune intuition de « ce qui, en moi, correspond au *déterminant* », c'est-à-dire à la spontanéité de l'entendement, alors cette conscience ne peut résulter en une

²⁴ Note, B157.

connaissance. Il continue : cette conscience me donne ma spontanéité « avant l'acte de *déterminer*, de même que le temps donne le *déterminable* ». À quoi correspond le « déterminable » donné par le temps ? Rappelons que dans l'*Esthétique*, Kant nommait un objet hypothétiquement perçu sans la détermination de l'entendement un « objet indéterminé ». Une telle représentation ne pourrait paraître en tant qu'objet unifié et identique à soi (donc en tant qu'objet tout court), mais, tel que l'exprime Renaut, « ne serait perçu, pour ainsi dire, que comme éclatant sans cesse sur l'horizon de la totalité spatiale ou temporelle²⁵ ». Mais dans la mesure où le temps le « donne » à l'entendement dans la synthèse transcendantale de l'imagination en vue de sa détermination, alors la pure perception est dite « déterminable ». Or, dit Kant, cette conscience me donne ma spontanéité « de même que le temps donne le *déterminable* ». Donc Kant semble de nouveau prendre l'intuition comme modèle pour expliquer le fonctionnement de l'entendement, donnant à entendre que cette conscience de soi serait également indéterminée. Seulement, cette fois, non parce qu'il s'agirait du pur sensible, mais au contraire, parce qu'il s'agit du pur intellectuel (ou formel). Nous constatons alors que l'opération de l'entendement se trouve, en face du processus transcendantal que Kant nomme le schématisme, dans la position inverse des intuitions sensibles. De même que le divers, n'étant pas déterminé par la synthèse transcendantale de l'imagination, correspondrait à des sensations ne pouvant prendre la forme d'objets, de même l'acte de l'entendement pris en soi et abstraction faite du contenu empirique, doit correspondre à quelque chose d'indéterminé, et qui par conséquent ne présente aucun objet, mais dont on aurait pourtant conscience.

Précisons cependant : tandis que « l'objet indéterminé » de l'esthétique transcendantale n'était qu'un objet hypothétique, ici en revanche, il semble que Kant évoque une expérience effective. Et on voit mal à quoi correspondrait cette expérience – l'existence dont j'ai conscience – quoi qu'on admette qu'aucune *connaissance* ne peut y subvenir. Retournons dès lors vers la note des paralogrammes à la page

²⁵ Renaut, in Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.* (note 38 au §1, p. 695).

B422, qui reprend l'idée d'une existence indéterminée et semble offrir une clarification. Nous y pouvons lire que

la proposition en question [le Je pense] exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception (par conséquent, elle démontre que déjà la sensation, qui appartient donc à la sensibilité, est au fondement de cette proposition existentielle), mais elle précède l'expérience, qui doit déterminer l'objet de la perception par la catégorie relativement au temps²⁶.

Le texte des paralogismes ajoute ainsi au caractère « indéterminé », celui d'une « intuition empirique ». Voilà qu'une pure activité de penser se trouve à exprimer une perception²⁷, se rapprochant davantage de notre hypothétique « objet indéterminé » de l'*Esthétique*. Rappelons ce qui est en jeu ici. Nous voulions déterminer si la pure activité de pensée pouvait correspondre à une conscience de soi non seulement nominale, mais réelle, où celui, ou *ce qui* pense peut faire le retour sur soi pour se réfléchir. Par la critique des paralogismes, Kant dénonce l'erreur consistant à déduire l'existence d'un sujet compris comme substance, à partir du sujet simple et identique à soi, qui n'est pourtant que celui du jugement. Or dans la note citée ici, il présente une alternative où l'existence n'est pas indiquée par un concept, mais par une sensation. Une sensation correspondant à une pure activité de pensée, ce qui pourrait faire croire à quelque chose comme une intuition intellectuelle, ou encore à une portée ontologique du Je pense. Cependant, le simple fait que la conscience de soi s'exprime par une « sensation » appartenant nécessairement à la sensibilité, suffit pour indiquer qu'il ne peut, là encore, s'agir d'une pure conscience de soi de l'activité de pensée. C'est ce que nous montrerons en reprenant brièvement la solution que donne Jacques Rivelaygues (repris par Alain Renaut et Pascal Dupont entre autres), en expliquant cette sensation par un « reflet » qu'imprimerait l'activité de l'entendement sur le sens interne.

²⁶ Note, B423.

²⁷ Au sens où une perception ne devient expérience que quand il y a une diversité sensible qui se laisse synthétiser.

2.3. Le reflet de la pensée

Partant de ce que Kant place cette intuition dans la sensibilité, force est de reconnaître que l'activité pure de l'entendement doit en quelque sorte « tomber »²⁸ dans le temps pour se présenter comme une perception. Premièrement donc, il faut que se présente un « élément sensible » sans quoi « l'acte "je pense", en tout état de cause, n'aurait pas lieu » (note, B422). A l'occasion de ce choc, l'activité synthétique de l'entendement est mobilisée dans le processus que nous connaissons sous le nom de schématisme. Or, tout en déterminant le divers sensible pour en faire un objet, cette démarche, ainsi que l'exprime Rivelaygues, « produit un reflet d'elle-même dans le temps²⁹ », qui se présente comme un « second phénomène, inséparable du premier (l'objet)³⁰ ». Ce reflet n'étant rien d'autre que la marque de la détermination de l'intuition par l'entendement. Dès lors, ce que nous *ressentons* – car il s'agit bien de *l'intuition* de « nous-mêmes » – et étant donné qu'aucun objet n'apparaît dans cette abstraction, est que « le sens interne est affecté par nous-mêmes »³¹. C'est dire que l'attention portée à l'acte de l'entendement en y abstrayant tout contenu, ne le donne pourtant pas en tant que tel, ne produit aucune pensée pure, mais nous la présente comme déjà transformée par le processus même de la pensée. L'acte de réfléchir notre activité nous la donne nécessairement comme toujours déjà temporalisée. L'intuition empirique indéterminée correspond alors à « la conscience de l'activité de synthèse se reflétant dans le temps³² » et grâce au temps.

La conscience de soi ne se produit donc que dans la mesure où il y a malgré tout accord entre l'entendement et l'intuition, bien qu'en marge ou en parallèle au processus de détermination catégorielle. Tel que l'exprime Renaut, la conscience de soi « se signale comme un autre phénomène [...] distinct du phénomène-objet, à la faveur de la

²⁸ Terme que nous empruntons à Alain Renaut.

²⁹ Jacques Rivelaygues (1992), *Leçons de philo allemande II*, p. 194.

³⁰ A. Renaut (1993), Introduction à *l'Anthropologie Pragmatique*, Flammarion, p. 26.

³¹ Note, B156.

³² *Idem*.

constitution duquel ce second phénomène(-sujet) se construit³³ ». Ce qui signifie en même temps qu'il n'y a pas de conscience de soi pure, où l'activité de l'entendement se tournerait sur elle-même et se réfléchirait, mais seulement indirecte, dans la mesure où elle doit se réfléchir sur le sens interne, à l'occasion d'un choc sensible.

Que signifie cependant, dans ce contexte, la proposition « j'existe » ? Comment une telle sensation pré-catégorielle peut-elle renfermer l'existence ? Là encore il faut voir qu'il s'agit d'une abstraction, ne parvenant certes pas à déduire l'existence d'un sujet métaphysique comme d'une âme, mais à exprimer la détermination du sens interne par l'entendement (du point de vue subjectif). « J'existe », ainsi que le note Rivelaygues, est à la fois une proposition empirique et une abstraction. C'est une proposition empirique car primo elle est entraînée par l'opération de l'entendement sur un divers sensible, et secundo elle exprime cette mise en contact entre l'entendement et l'intuition où la catégorie de l'existence est bien appliquée. Mais c'est aussi une abstraction *de* cette expérience empirique, dans la mesure où le sujet en néglige le contenu et ne perçoit dès lors que le versant subjectif du processus de la connaissance³⁴. Le versant subjectif qui, loin de constituer une pensée pure, s'identifie exactement à la sensation d'être affecté. La sensation d'existence est donc pré-catégorielle dans la mesure où elle ne concerne pas la catégorie de l'existence telle qu'elle s'applique à l'*objet* de la connaissance, mais elle est à vrai dire parfaitement concomitante à, et dépendante de, l'application de la catégorie au sensible. Le « je » dans « j'existe » ne peut donc correspondre à une substance, ni à un premier terme absolu, mais seulement à un rapport, car ce qui *existe*, en dernière instance, n'est autre que le rapport entre l'intuition et l'entendement.

Qu'en est-il alors du sujet et du rapport qu'il peut avoir à soi-même ? Nous venons de voir que Kant lui-même refuse de

³³ Note, B156.

³⁴ Tel que l'exprime également Henry E. Allison, « since [...] one explicitly abstracts from everything empirical [...] it follows that the thinking subject [...] can be characterized only as a "something in general = x". This is clearly a non-empirical, "purely intellectual" representation ; indeed, it is nothing more than the empty thought of a logical subject. » *Kant's Transcendental Idealism. Opus. p.* 354.

reconnaître une conscience de soi immédiate de l'intellect. Nous pouvons certes dire dans un sens qu'il y a malgré tout un accès à soi, car le sujet-philosophe devient conscient, dans cette abstraction, de la structure formelle entre l'intuition et l'entendement. Mais il faut nuancer en précisant que ce n'est pas un accès à l'intellect, mais uniquement au rapport de détermination entre l'entendement et l'intuition, vécu comme la sensation d'être affecté. Que l'on considère alors le sujet empirique ou le sujet transcendantal, dans la mesure où ce dernier n'est rien d'autre que « l'acte par lequel nous prenons conscience d'une intuition »³⁵, la conscience de soi semble devoir passer par le sens interne, donc par une affectivité originelle (bien qu'occasionnée par l'objet), où le sujet reçoit son activité de manière passive. C'est sur ce point que nous reviendrons dans la dernière partie.

3. L'altérité du sujet

Nous avons expliqué la sensation d'existence comme un dédoublement du phénomène. L'abstraction faite du contenu de la pensée ne rendant pas la pure activité en elle-même, mais déjà temporalisée et donc phénoménalisée. Nous tenterons à présent de préciser davantage cette sensation en accentuant le fait qu'elle traduit le caractère inobjectivable de l'aperception pure, ou pour le dire autrement, le fait qu'elle exprime une négativité. Car l'activité pure de l'entendement ne se manifestant jamais en tant que telle, la sensation qui émerge dans l'effort de *se* penser, donc dans le rapport à soi, correspond à la perception (certes indirecte) de ce qui *n'est* pas. Si en tant que condition transcendantale, l'aperception pure était dite une simple fonction, alors comme objet indirect d'une sensation, elle est *manque*. Plus encore, nous tenterons de montrer qu'en tant qu'elle échappe à toute connaissance, elle constitue l'aspect proprement négatif de la subjectivité, cette dernière devant dès lors être comprise comme altérité.

³⁵Renaut, Introduction à *l'Anthropologie Pragmatique*. *Opus*. p. 26. C'est dire qu'il n'y a pas deux types de conscience de soi, le sujet transcendantal n'étant que la condition formelle du sujet empirique.

Nous constatons dans le rapport indirect à son activité de penser, la non-transparence du sujet à lui-même. Non seulement parce qu'on n'accède jamais au sujet transcendantal, en tant que tel, comme pure structure, mais aussi parce qu'il n'y a dès lors plus un « lui-même » du sujet qu'il s'agirait de découvrir. La désubstantialisation du sujet qu'opère la critique des paralogismes signifie qu'il n'y a pas une chose = sujet qui soit déterminée une fois pour toute. C'est en effet la mort du sujet, pour parler comme Kracauer, que nous devons penser³⁶, mais s'ouvre en même temps la possibilité d'un sujet qui serait perpétuellement à composer. Tel que l'exprime Louis Guillermit, Kant « destitue le cogito de son privilège de fait apodictique non seulement en le ramenant à une empiricité, mais même à une empiricité irréductiblement indéterminée³⁷ ». Le caractère radicalement inobjectivable et donc indéterminable de l'aperception pure s'infiltré ainsi dans le rapport (empirique) du sujet avec sa propre pensée (et par conséquent aussi dans le rapport à soi-même, dès lors qu'il voudrait se définir selon activité de pensée). C'est là peut-être le point le plus intéressant concernant l'idée d'une intuition empirique indéterminée, relevé ici par Guillermit, à savoir que la manière dont le sujet ressent son existence (de manière empirique), lorsqu'il porte son attention sur son activité de penser, n'est nullement déterminée. Quelque chose est certes senti, mais ce quelque chose n'est rien.

Mais précisément puisque ce quelque chose d'indéterminé *est* senti, et que cette sensation seule constitue la conscience de soi (empirique), nous pouvons dès lors comprendre la subjectivité comme altérité. Car l'activité de pensée n'est alors reçue que comme celle d'un autre³⁸. Et cet autre n'est pas extérieur à moi, mais correspond plutôt à ce qui, en moi, résiste à toute connaissance et

³⁶ Ou encore tel que l'exprime Jocelyn Benoist, « Il est à craindre qu'en suivant Kant sur le terrain de la constitution catégoriale de la transcendance, nous ayons perdu le sujet ». Kant et les limites de la synthèses. Le sujet sensible. Paris : Puf, 1996.

³⁷ Louis Guillermit (2008), *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, p. 191.

³⁸ Nous nous inspirons ici du texte de Gilles Deleuze « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne ». *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 1993. Et plus précisément, la référence rimbaldienne du « Je est un autre ».

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

donc s'oppose à moi. Cet autre dont je ressens l'activité sans pouvoir pourtant le connaître, s'oppose à ce que l'on pourrait nommer ma *volonté* théorique de connaître. Il n'est rien d'autre que cette opposition.

Rappelons que si Kant dénonce les paralogismes de la raison, il en exprime en même temps l'attraction. C'est son désir de connaître qui incite la raison³⁹ à opérer selon de faux raisonnements, en se prononçant sur ce dont aucune intuition ne lui est donnée. Et la Critique des paralogismes consiste précisément à dénoncer cette intrusion des idées pratiques de la raison dans le domaine théorique. Tel que le note Grandjean avec précision, la psychologie rationnelle « repose *de fait* sur la collision d'une idée de la raison et de l'aperception transcendante. L'aperception transcendante, condition logique de toute pensée, tente le *désir* d'inconditionné constitutif de la raison⁴⁰ ». Pour la raison humaine, il n'y a en effet pas de sensation d'être affecté sans cause possible de l'affection et sans *désir* de connaître cette cause. Le sujet veut se connaître, et ce, bien au-delà des limites auxquelles l'intuition l'assigne, mais il ne le peut pas.

Nous citons J. Simon qui dit à cet égard :

Lorsqu'on se débarrasse de Nietzsche en le considérant comme un *out-sider* étrange de la philosophie, on oublie que la critique kantienne impose déjà de considérer l'entendement non plus comme capacité d'accéder à la vérité mais comme une "volonté" théorique. L'entendement demande : "Qu'est-ce que je veux"...⁴¹.

³⁹ Nous suivons l'interprétation de Renaut, selon laquelle la raison n'est autre que l'entendement dans la mesure où il est tenté de dépasser ses limites.

⁴⁰ A. Grandjean, *op.cit.* p. 107.

⁴¹ J. Simon (2004), « La crise du concept de vérité comme crise de la métaphysique. » trad. D. Thouard et alii. Lille, Presses universitaires du Septentrion, p. 157, note 6. cité in M. Cohen-Halimi. « L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du cogito ». p. 13.

En ce qui concerne le rapport à soi, l'entendement veut se connaître indépendamment du contenu concret de ses pensées. Or contre cette « quête d'un sujet inconditionné⁴² », s'élève le caractère irréductiblement formel du sujet transcendantal. La sensation subjective d'être affecté par sa propre activité de pensée génère certes un désir de la raison à dépasser les limites de l'expérience afin de découvrir les sources ultimes de l'affection. Pour autant, lorsque le sujet se tourne vers son activité de pensée en tentant d'y déceler un en-soi originel qui lui serait propre, il ne trouve rien. C'est donc paradoxalement sa propre activité en tant que simple *fonction* ou forme pure de pensée qui s'élève contre sa prétention. Si le moi nouménal « excède les limites de notre connaissance », « le sujet transcendantal *contrevient* à l'objectivation même⁴³ ». Si donc le sujet en soi et le sujet transcendantal sont tous les deux inconnaissables, explique Grandjean, ils ne le sont pas de la même manière. Le premier ne peut être connu car notre mode de connaissance est exclusivement intuitif, tandis que le second répugne simplement à toute objectivation, n'étant pas autre chose qu'acte. Le défaut d'intuition intellectuelle exprime précisément ce caractère exclusivement formel de l'aperception pure qui, en tant que telle, résiste à toute représentation. Ainsi la sensation paradoxale d'être affecté « par nous-mêmes » s'accompagne par celle où l'on ressent la négativité de ce qui nous affecte tout en demeurant absent et méconnaissable. S'articulent dès lors d'une part la passivité de recevoir sa propre activité de pensée de manière phénoménale et d'autre part la conscience purement négative de ce qui ne se donne que par son opposition (ou retrait) à toute donation.

C'est donc contre la volonté qui prétend voir une âme derrière son activité de penser, tentée par la « force d'attraction qui "oriente le verbe en direction d'une personne"⁴⁴ » où le Je du jugement se transformerait en un sujet-substance ; c'est contre cette volonté de connaissance que l'activité pure de l'entendement résiste, n'apparaissant *in fine* que comme « la plus pauvre des représentations » (B408), comme une simple sensation d'exister.

⁴² A. Grandjean, *op.cit.* p. 107.

⁴³ *Ibid.*, *op.cit.* p. 109.

⁴⁴ Cohen-Halimi cite Kant A355, in « L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du cogito » p. 13.

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

Certes, il y a la possibilité de se connaître de manière empirique, ne serait-ce que partiellement, mais la question que nous avons posée dans ce travail concerne l'élaboration de la subjectivité à partir de la structure transcendantale que Kant donne au sujet et aux lois de la pensée. Si nous poussons alors cette structure jusqu'à ses limites, il nous semble en ressortir un rapport à soi qui ne peut être qu'un rapport d'altérité où le sujet se vit comme un autre, dans la mesure où il reçoit sa propre activité de manière passive, *comme* l'activité d'un autre. Une passivité qui de surcroît s'oppose au désir que témoigne le sujet dans sa quête d'une substance métaphysique, d'un sujet inconditionné.

L'on peut dès lors distinguer dans la subjectivité kantienne une altérité double, d'une part en vertu de la nécessité d'une sensation externe qui viendrait déclencher le processus intellectuel, et d'autre part, selon le caractère résolument inobjectivable de l'activité de pensée. C'est dire que la réflexion, ce rapport que le sujet doit avoir avec lui-même, le sépare et instaure une distance par rapport à lui, et cela de deux manières, d'abord par l'hétérogénéité nécessaire à la pensée qui doit intervenir de l'extérieur, et ensuite par la forme même de la pensée, en tant que pur acte. L'entreprise Critique consiste alors, en ce sens, à prendre acte de ce qui, en moi, doit demeurer inobjectivé. Les formulations parfois embarrassées ou du moins hésitantes de Kant dans la seconde édition expriment sans doute ce double fait, où il s'agit de distinguer quelque chose, une « sensation » sans pour autant pouvoir la déterminer. La subjectivité se caractérisant alors par la conscience d'une limite, désignant le non-moi qui, en moi, résiste à la science.

Conclusion

Si la spontanéité du sujet correspond à sa liberté, ce que Kant exploitera dans la seconde Critique, et qui transparait déjà dans la première, le sujet ne s'y réduit pourtant pas, la spontanéité n'étant qu'un des pôles constituant la subjectivité. Il faudrait donc considérer le sujet en tant qu'il est constitué d'une spontanéité et d'une réceptivité, tel que Kant nous y invite lui-même : « seul le Moi qui

pense *et intuitionne*, est la personne⁴⁵ ». Mais il s'en suivra alors que l'esprit n'est pas pure identité et même qu'il est nécessairement double.

Nous avons vu dans la première partie que le rapport à soi est un rapport d'altérité dans la mesure où le sujet qui porte son attention sur son activité de penser se comporte vis-à-vis de lui-même de manière passive. D'où le paradoxe du sens interne qui ne nous présente à nous que de façon phénoménale. Or la seconde partie n'a fait que préciser ce point, en expliquant que ce qui est vécu de manière passive, c'est-à-dire l'opération de l'entendement sur l'intuition, se vit comme une intuition empirique indéterminée. Dès lors nous en avons tiré les conséquences dans la troisième partie, en articulant la passivité vécue dans la conscience de soi avec une sensation indéterminée, une intuition d'un rien. La subjectivité comporterait alors selon cette lecture, une part irréductible à toute détermination, la conscience de soi impliquant une mise en rapport avec une limite interne qui se signale par son opposition même au sujet connaissant. Le résultat sera inévitablement que le sujet est « brisé, sans coïncidence possible avec lui-même⁴⁶ », et dont la conscience de soi est la conscience de l'altérité. Sur cette intuition post-moderne de Kant, nous laisserons la parole finale à Jacques Rivelaygues :

Le XX^e siècle s'imagine volontiers avoir détruit le sujet de la métaphysique et avoir introduit une brisure à l'intérieur de sujet, comme s'en targue Lacan, alors que, déjà chez Kant, le sujet ne peut pas se penser pleinement lui-même : derrière le sujet conscient de lui-même, il y a une structure,

⁴⁵ E. Kant (1973), *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit. Paris, Vrin, p.20. (Nous soulignons). Kant maintient en effet la dualité du sujet même dans *Les progrès de la métaphysique*, lorsqu'il tente de dissiper tout doute par rapport à une scission possible du sujet : « seul le Moi qui pense et intuitionne, est la personne, alors que le Moi de l'objet qui est intuitionné par moi, est, comme tous les autres objets hors de moi, la chose ». C'est dire que même lorsqu'il tente expressément de distinguer le sujet de son intuition et l'identifier à son activité, il est contraint (par le rôle qu'il a attribué au sens interne) d'inclure dans la définition du sujet sa réceptivité.

⁴⁶ Renaut, Introduction à *L'Anthropologie Pragmatique*. p. 28

La négativité de l'aperception pure :
une étude sur l'altérité dans la Critique de la raison pure.

celle du sujet transcendantal, qui se manifeste dans ce qu'elle constitue, par ses actes, mais qui ne peut pas se réfléchir elle-même dans une auto-transparence, à la manière du sujet cartésien⁴⁷.

Bibliographie

- Allison, H. E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven & London, Yale University Press.
- Allison, H. E. (2015), *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press.
- Ameriks, K. (2000), *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bonoist, J. (1996), *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF.
- Beysade, J.-M. (1996), C. Ramond. Éd., « La critique kantienne du "cogito" de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Dédution transcendantale) » dans *Kant et la pensée moderne ; alternatives critiques*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, p. 47-61.
- Cohen-Halimi, M. (2009), « L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du cogito », *Logos : Anales Del Seminario de Metafísica*. vol. 41, p. 7-31.
- Cohen-Halimi, M. (2015), « Siegfried Kracauer et la « métaphysique du roman policier », *Cahiers philosophiques* vol. 4, n° 143, p. 51-66.
- Deleuze, G. (1993), « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », *Critique et clinique*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- Grandjean, A. (2009), *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin.
- Guillermit, L. (2008), *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Vrin.
- Heidegger, M. (1953), *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard.

⁴⁷ J. Rivelaygues. *Leçons de philosophie allemande II*, p.197.

- Henrich, D. (1989), «The Identity of the Subject in the Transcendental Deduction», *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, ed. Eva Schaper and Wilhelm Vossenkuhl, New York, Blackwell, p. 250-80.
- Kant, E. (2006), *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion.
- McLear, C. (2014), «The Kantian (Non)-Conceptualism Debate», *Philosophy Compass*, Vol. 9(11) Doi: 10.1111/phc3.12166.
- Renaut, A. (2006), « Introduction » à Kant, *La Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion.
- Renaut, A. (1993), « Introduction » à Kant, *L'Anthropologie du point de vue Critique*, Paris, Flammarion.
- Rivelaygue, J. (1992), *Leçons de métaphysique allemande II*, Paris, Grasset & Fasquelle.