

« La théorie kantienne d'auto-affection »

Oleg Lebedev – Université Catholique de Louvain

Description du projet global

Il s'agit d'une recherche entamée en octobre 2012. A l'origine du projet était une intuition très simple : Deleuze dissout le plan le plus élémentaire où se constitue l'identité du sujet, mais cette critique, voire destruction de la notion de subjectivité – somme toute assez galvaudée aujourd'hui, puisqu'on la retrouve à toutes les sauces, aussi bien en phénoménologie, en philosophie analytique, qu'en neurosciences – cette critique donc, avait la particularité d'emprunter un mouvement qui hérite d'une compréhension très fine des synthèses du temps de Kant et de sa théorie de l'auto-affection. La recherche visait alors à ramener la pensée de la subjectivité à ses conditions constitutives et à établir le *cogito* proprement deleuzien dans la spécificité de son lien à la philosophie transcendantale et à la conception kantienne du temps.

Comme chacun sait, l'importance de la question de la subjectivité chez Deleuze apparaît en effet en pleine lumière dès le début de ses recherches sur l'empirisme. Dès le début aussi, l'élaboration de la notion du sujet semble être étrangement liée chez lui au projet transcendantal kantien. D'abord discrète dans *Empirisme et subjectivité*, la figure de Kant demeurera une influence de premier ordre et sans cesse croissante pour Deleuze, que ce soit explicitement ou implicitement. Ainsi, le texte sur lequel Deleuze s'est appuyé le plus volontiers pour promouvoir une pensée renouvelée du sujet est la *Critique de la raison pure*. Il semblait nécessaire, pour comprendre la signification et les enjeux de cette suture des notions du « Moi » et du « Je » à la doctrine des facultés et à la théorie des synthèses passives du temps, d'accomplir une série de démarches intellectuelles, dont la principale serait une analyse du réemploi par Deleuze des concepts et méthodes kantien.

Bref, la philosophie deleuzienne s'est constituée en très grande partie dans un rapport profond mais ambigu à Kant. Et si nous voulions saisir en détail ce lien d'amitié et d'inimitié entre les deux penseurs, il ne s'agissait évidemment pas pour nous de simplement réactiver les sédiments de l'histoire de la philosophie ou de saisir la mécanique des influences qui sous-tend l'œuvre de Deleuze. Il s'agissait de voir essentiellement, et de plus en plus nettement, comment armé d'une conceptualité toute kantienne, Deleuze possédait les éléments essentiels pour ramener la pensée de la subjectivité à ses conditions constitutives. Ce faisant, nous avons également en ligne de mire la volonté de sortir des études déjà bien connues du bergsonisme, du nietzschéisme ou du spinozisme de Deleuze. Il y avait ce pressentiment, et qui n'était alors rien d'autre qu'un pressentiment, que c'est Kant le véritable intercesseur, que c'est avec lui qu'on comprend le mieux le problème de la subjectivité. Si vous voulez, c'est presque comme en physique, où il y a de bons et

de mauvais conducteurs d'électricité. Et Kant est un excellent conducteur d'idées, surtout pour un thème aussi classique, je dirais presque scolaire, que le « sujet ».

Nous voudrions présenter aujourd'hui quelques résultats de cette recherche.

Kant et le problème de l'egoïté

La question la plus générale que nous nous sommes posée est celle de savoir comment, avec les outils de la *Critique de la raison pure*, il est possible de déterminer l'egoïté ontologiquement¹. Il est vrai que Kant ne se propose pas de répondre directement à la question de savoir ce qu'est la subjectivité, mais l'aborde seulement par allusion, dans des considérations périphériques, et d'ailleurs grandement modifiées entre la première et la seconde édition, ce qui complexifie toute tentative de reconstruction d'une théorie unifiée du sujet au sein de ce « tribunal » de la raison. Pourtant, comment un auteur qui se serait si peu préoccupé de la subjectivité pourrait-il décrire de façon si éloquente, quand bien même sans les emprunter pour son propre compte, les chemins des figures contemporaines du sujet ?

De telles considérations auront deux conséquences paradoxales, et d'ailleurs à première vue mutuellement exclusives. Le premier résultat, aussi étrange qu'il ne puisse paraître, est que ce ne soit pas Descartes qui doive constituer un interlocuteur privilégié pour quiconque veut saisir la gestation sinueuse, les restructurations et les modulations du sujet moderne. Comme l'affirme Alain de Libera dans son ample étude sur histoire de la subjectivité : « L'idéalisme allemand, Heidegger lui-même, parlant de Descartes, pensent Kant, ou, plutôt, pensent dans les termes, idiomes philosophiques de Kant. »² En ce sens, examiné dans une histoire de la philosophie à très long terme, le *cogito* cartésien pourrait bel et bien être, par un mouvement rétrograde du vrai, une invention kantienne. Le véritable événement dans l'histoire du sujet moderne, autrement dit, c'est Kant. La seconde conséquence que la première semble pourtant contredire réside dans le fait que c'est également dans la *Critique de la raison pure* que nous trouvons, ensevelis par une architectonique exigeante et précise, les prémisses à l'émiettement du *cogito* et à la critique du sujet qui semble s'être imposée avec tellement d'évidence depuis le XXe siècle. Ce seraient là les deux hypothèses que nous voudrions mettre à l'épreuve ici, afin de montrer qu'elles sont loin de s'écarter l'une l'autre.

La nécessité de la démarche archéologique qui va suivre, dès lors, s'est imposée tout d'abord comme celle qui serait capable de constituer (1) à la fois un cadre largement partagé, une façon d'établir les principales distinctions conceptuelles et (2), surtout, un sol solide pour l'étude ultérieure de la subjectivité

¹ Sans doute, même en admettant que la conscience soit d'une importance cruciale, voire constitue la clef de voûte de la doctrine kantienne – sinon de toute philosophie transcendante – on nous objectera que le criticisme ne nous renseigne pas sur l'essence propre de l'ego en raison des limites qu'il s'est lui-même imposées et qui consistent en une suppression totale de toute propagation ontologique.

² A. de Libera, *Archéologie du sujet, III L'acte de penser, 1. L'acte de penser*, p. 59.

chez Gilles Deleuze ; puisque celui-ci, pas plus que les autres, n'échappe à cette extraordinaire machine à former des concepts qu'est Kant³. Aussi, sauf quand cela a paru être nécessaire, on comprendra pourquoi il est peu question par exemple des diverses stratégies adoptées dans les deux éditions de la *Critique de la raison pure*⁴, ou des contradictions internes avec des points précis de l'économie de pensée de Kant que constitueront certaines de nos affirmations. Les analyses comparatives et le goût de l'exégèse minutieuse sont indispensables, mais simplement propédeutiques à l'étude d'une certaine manière de « poser » le sujet, et d'en tracer les paradigmes historiques qui ont abouti à la critique deleuzienne de l'ego. Pour l'élaboration et la menée à bien qu'un tel projet, plusieurs subdivisions de la *Critique* sont privilégiées, au détriment de certaines autres. Aussi, on se concentrera en premier lieu sur la déduction transcendantale et la section sur les paralogismes bien sûr, qui sont les plus riches d'enseignement, mais sans omettre de prendre en compte également quelques textes épars de l'esthétique transcendantale⁵, de la deuxième antinomie⁶, de la théorie transcendantale de la méthode⁷, ainsi que la réfutation de l'idéalisme⁸, qui concernent tous d'une manière ou d'une autre la conscience et la subjectivité.

Par ailleurs, bien qu'avec précaution, il a fallu sur certains points faire le choix de lire Kant comme un métaphysicien et non simplement comme un épistémologue qui aurait tenté de rendre compte de la connaissance *a priori*. Quoiqu'on ne puisse nier que le projet le plus manifeste de la première *Critique* fût d'établir à quelles conditions les jugements synthétiques *a priori* étaient possibles, pour la question de la subjectivité qui nous occupe nous exigeons néanmoins les droits d'une réponse qui va au-delà de la théorie de la connaissance et de l'idéalisme transcendantal, une réponse qui est de l'ordre de l'ontologie, qui ne se cantonnerait pas au « je » comme principe de la connaissance, ou comme principe de tout usage de l'entendement, mais qui serait apte à fournir la signification la plus générale de ce qu'est « être une personne ».

³ G. Deleuze, cours du 14 mars 1978 à l'Université de Vincennes : « dans le cas de Kant, dans cette brume, fonctionne une espèce de machine à penser, une espèce de création de concepts qui est proprement effrayante ».

⁴ Pour une vue synthétique des ajouts, suppressions et déplacements opérés dans le texte, on pourra se référer à l'article de A. Brook, « Kant's View of the Mind and Consciousness of Self », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (édition d'automne 2013), Edward N. Zalta (sous la dir. de), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/kant-mind/>>.

⁵ La première référence indique les paginations originales de la première (A) et seconde (B) éditions de la *Kritik der reinen Vernunft* (désormais cité KrV). La deuxième référence, entre parenthèses, renvoie à l'*Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* (désormais cité AK), elle comprend le numéro de volume en chiffre romains, et est suivie des pages en chiffres arabes. La troisième référence, enfin, renvoie à l'édition française : I. Kant, *Critique de la raison pure* (trad. A. Renaut), GF-Flammarion, Paris, 2006 (désormais cité CRP), et est suivie du numéro des pages. Ainsi : KrV B 67-40 (AK, III, 70-71), CRP, p. 138-140. (« Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale » de la seconde édition).

⁶ En particulier KrV A 433/B 471 (AK, III, 307), CRP, p.441.

⁷ KrV A 784-786/B 812-814, (AK, III, 510-511), CRP, pp. 646-647.

⁸ KrV B 274-279 (AK, III, 190-193), CRP, p. 282-285.

Prolifération des significations du mot « sujet »

Dans la première *Critique*, le sujet est sans cesse considéré à travers des prismes, et ressaisi à chaque fois suivant une modalité propre. Tout le problème réside dans la difficulté de savoir si cette prolifération est celle des points de vue sur une seule et même conscience de soi, ou si elle est également – cette prolifération – celle de l'objet d'étude lui-même. Kant parle-t-il d'un même « moi » lorsqu'il évoque l'aperception empirique et l'aperception transcendantale, le sujet de la psychologie empirique et le sens interne, le Je pur et le Moi de la sensation ? Une telle question ne peut être tranchée que si l'on a d'abord établi les différents avatars du sujet qui nous sont offerts par Kant : tantôt le sujet sensible empirique, tantôt le sujet sensible a priori, tantôt le sujet conceptuel empirique, et, enfin, au bout de la démarche transcendantale, le sujet conceptuel a priori qu'on doit supposer être la conscience légiférante à l'origine de toute l'activité de connaissance. Ainsi, la philosophie transcendantale est un idéalisme qui se forge lui-même son sujet, mais ce sujet est partiel ; tantôt implicitement visé, tantôt explicite ; tantôt dispersé, tantôt réuni ; tantôt donné dans l'intuition, tantôt formel. Chacun de ces points fait plus loin l'objet d'une étude spécifique.

Temps et modification interne du sujet

Par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, ceux-ci doivent, pour nous les hommes, affecter l'esprit (*Gemüt*) d'une certaine manière⁹. Ainsi se formule, dès l'esthétique transcendantale, le premier principe chronologique qui permet de pénétrer la structure de la représentation, et donc aussi la structure du sujet qui en est l'un des éléments constitutifs. L'espace et le temps, on le sait, sont attestés appartenir à une subjectivité transcendantale sur le plan des intuitions, ce qui a pour conséquence que de l'objet hors de moi, je ne connais que son influence sur ma sensibilité, c'est-à-dire les représentations qu'il met en œuvre en moi en affectant mes sens. Partant de cette première étape de l'exposition chronologique, nous pouvons affirmer qu'un *ego* émerge déjà – doté d'un équipement transcendantal qui lui est propre¹⁰.

La représentation, définie comme modification interne du sujet connaissant fournit donc le point de départ à l'analyse de la conscience chez Kant. Néanmoins, si la représentation dès le départ se définit par un rapport du sujet à l'objet, la *détermination* (*Bestimmung*) de la nature de ce sujet et de cet objet nous est encore interdite, si bien que nous pouvons tout au plus dire qu'il faut qu'il y ait un *représentant* à qui soit donné un *représenté*. Cette limitation est nécessaire en ce que déterminer la nature du sujet revient à le constituer en donnée intuitive, c'est-à-dire en « une intuition de l'âme elle-même comme objet »¹¹, ce que le sens interne ne fournit pas. En réalité, l'*ego* dans l'Esthétique transcendantale ne jouit encore d'aucune détermination, d'aucune connaissance, et encore moins de la conscience

⁹ KrV A 19/B33 (AK, III, 49; AK, IV, 29), CRP, p. 117.

¹⁰ KrV A 42/B59 (AK, IV, 42/ III, 65), CRP, p. 133.

¹¹ KrV A 22/B 37 (AK, III, 52), CRP, p. 119.

de soi¹², précisément parce que celles-ci impliquent une forme de réflexivité et un retour du sujet sur ses propres opérations mentales, suivant une logique d'emboîtement qu'il nous faudra soigneusement indiquer plus loin. La modification subjective à ce stade n'est même pas encore consciente au sujet, lequel se trouve comme immergé dans le flux des impressions sans cesse fuyantes qui s'imposent à lui. Bref, il nous faut alors admettre une étrange subjectivité dispersée et éparpillée, où les représentations s'évanouissent avec les moments de la conscience. Dans ce degré le plus bas de la conscience, le plus confus, André de Muralt note bien que « le sujet n'est pas capable par lui-même de retenir ses différentes représentations et de lutter contre l'anéantissement des diverses consciences empiriques dans le temps fuyant »¹³.

La raison d'un tel évanouissement tient à l'impossibilité d'une appréhension simultanée du divers que nous fournit la sensibilité dans sa réceptivité originale. La synthèse de ce divers exige en effet toujours l'intervention du pouvoir synthétique de l'entendement, en l'occurrence ce que Kant nomme la synthèse de l'appréhension dans l'intuition. Du point de vue strict de l'Esthétique transcendantale, c'est-à-dire précédant toutes les opérations de l'entendement, le phénomène qui se donne est le pur indéterminé qui n'atteint pas encore à l'unité constitutive d'un objet défini.

Toute intuition contient en soi un divers qui ne serait pourtant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions qui se succèdent : car, en tant que *contenue dans un instant unique*, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue. Or, pour qu'à partir de ce divers advienne l'unité de l'intuition (...), il faut tout d'abord que soit parcourue la diversité, et ensuite que ce divers soit rassemblé.¹⁴

Parcourir les représentations absolues pour les rassembler en représentations composées, sérialiser la succession des instants fugaces, voilà le rôle qui sera rempli par l'imagination, et qui impliquera une forme bien différente de la conscience.

L'ensemble de ces considérations est indexé à l'idée kantienne du temps comme condition médiate des phénomènes extérieurs et condition immédiate des phénomènes intérieurs¹⁵. Les premiers nous fournissent certes des objets en dehors de moi, mais dans la mesure où tout phénomène est modification du sujet, celle-ci doit elle-même être informée par la forme du sens interne. Si les consciences empiriques sont caractérisées par l'inconsistance et le perpétuel écoulement, c'est parce qu'elles dépendent d'une multitude de perceptions successives où chaque moment d'une impression sensible correspond à chaque moment de la conscience. Il n'est donc pas un hasard que Kant parle d'*unités absolues* eu égard à

¹² Sur la distinction connaissance/conscience de soi, et l'impossibilité pour le Moi pur d'être connu, cf. par exemple A 346 et 350 (AK, IV, 219 et 221), CRP, p. 363 et 365 ; KrV B 429 (AK, III, 279), CRP, pp. 414-415.

¹³ A. De Muralt, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, Paris, 1958, p. 56.

¹⁴ KrV A 99 (AK, IV, 77), CRP, p. 179.

¹⁵ KrV A 34/ B 50 (AK, III, 60 ; AK, IV, 38), CRP, p. 129.

l'appréhension, indiquant bien par là que nous nous trouvons dans un univers atomisé. Aussi, si je devais me penser moi-même à ce niveau d'investigation, tout au plus pourrai-je dire que je ne peux même pas prendre conscience de mon intégrité, que soumis à la matière amorphe fournie par mes sens je demeure moi-même sans forme, passant d'unité absolue à unité absolue. Les instants des impressions sensibles s'enchaînent simplement et se remplacent en s'anéantissant les uns les autres, tout comme les consciences sensibles et empiriques qui les accompagnent.

Il est vrai que les unités de temps absolues où le sujet porte exclusivement son attention sur une chose à la fois sont en réalité étrangères à ma conscience psychologique, puisque toujours déjà j'ai l'impression d'une appréhension simultanée et d'une représentation composée. « Ce qui détermine le sens interne, dit Kant, est l'entendement et son pouvoir originaire de relier (*ursprüngliches Vermögen zu verbinden*) le divers de l'intuition, c'est-à-dire de l'inscrire sous une aperception (comme ce sur quoi repose sa possibilité même) »¹⁶. Je relie les perceptions dans le temps et, pour reprendre un exemple de la deuxième analogie de l'expérience, il n'y a aucun sens à dire que les diverses parties d'une maison sont successives en soi : elles sont au contraire perçues simultanément. Mais cette observation, dépendant simplement des circonstances psychiques, ne contredit pas la démarche de Kant et son attitude critique, qui vise précisément à nous démontrer par une démarche régressive que le temps, avant le travail de la synthèse – et par « avant » on n'entendra évidemment aucune antériorité chronologique mais simplement ce sur quoi se concentre l'analyse –, continue à faire se succéder les impressions sensibles. Le temps originaire comme notre condition subjective, lui, continue son labeur de nous imposer l'ordre d'une succession par remplacement.

Il est manifeste toutefois qu'un tel le temps subjectif comme forme de la conscience est seulement logiquement reconstruit par une analyse régressive, mais n'est jamais vécu comme tel puisqu'en réalité les phénomènes deviendront objets constitués pour nous, tandis que la conscience à son tour s'unifiera dans l'acte de synthèse pour se dire au singulier et non plus au pluriel, pour se rassembler et non pour se disperser. La position des consciences éparpillées est intenable si on veut rendre compte de la possibilité de la connaissance d'objets, mais elle est légitime néanmoins du point de vue d'une démarche qui vise à analyser un par un les éléments constitutifs de la connaissance.

Malgré ces précisions pourtant, il peut sembler qu'il y a quelque absurdité à affirmer un état inconscient qui se manifesterait à la conscience, comme si je retrouvais au fond de moi-même une obscurité impénétrable par moi. C'est ce problème que tentait de résoudre Husserl quand il évoquait la convertibilité toujours possible de l'inconscience en conscience et la centration fonctionnelle de toute expérience sur l'*ego*. En l'absence de l'idée que l'*ego* ne peut jamais totalement

¹⁶ KrV B 153 (AK, III, 120), CRP, p. 210-211.

disparaître (*Das Ich kann nie verschwinden*¹⁷), disait-il, nous arriverions à l'absurdité d'un ego absolument étant qui se rencontrerait pourtant comme absolument non-étant, si bien qu'on serait confronté à un paradoxe, celui d'un ego réfléchissant sans ego réfléchi¹⁸. J'appréhenderais en moi ce qui ne se laisse pourtant pas appréhender, et penserais ce qui ne se laisse pourtant pas penser. Aussi, plutôt que de l'absence de toute conscience, préférons-nous parler comme les phénoménologues d'une « différence modale d'éveil ou d'engagement égoïque »¹⁹, qui serait alors dans l'Esthétique transcendantale à son degré le plus infime dans la mesure où la conscience d'objets serait inconsciente d'elle-même et ne prendrait pas encore en compte le sujet dans la structure de la représentation. Le sujet est là, en tant que modifié par les représentations, mais incapable encore de venir en pleine lumière. C'est alors, comme nous allons le voir, le pouvoir de la rétention qui remettra en jeu le conditionnement temporel de la conscience en formant des *images*.

Bref, l'affection, ici, me précède et m'engendre. Dans une telle (non-)conscience d'objet, le sujet est certes présent mais non visé, c'est-à-dire destiné à demeurer implicite.

Aperception empirique

Autrement dit, la conscience est le mieux définie par son aspect réflexif qui rend le rapport du sujet à l'objet présent et réciproque, au lieu que les deux termes soient considérés abstraitement et comme séparés. Pourtant, la conscience de soi définie comme une modification interne du sujet conscient qui se sait être le siège des impressions qui l'affectent, est certes ici un mode a priori qui explique l'occurrence sensible, mais qui est lui-même sensible. Conçu comme la conscience empirique subjectivement diverse, je me représente à moi-même comme objet d'une pure perception, une apparence parmi les autres, même si nous avons d'ores et déjà le pressentiment non seulement que le Moi pur ne pourra pas être appréhendu comme une chose mondaine, mais aussi que la personne qui a un pouvoir de se dire « je » à soi-même ne se réduira pas à l'objet, qu'elle sera au-delà des catégories. Comme Kant le formulera sans détours dans *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, c'est justement la représentation du « je », autrement dit l'*egoïté* (*Ichheit*, que Foucault rend très timidement en français par « Je ») qui fait à l'homme le don de sa propre humanité, dans la mesure où elle le distingue, par le rang et la dignité, des autres êtres vivants et des choses²⁰. C'est précisément cette supériorité et ce caractère exceptionnel de l'ego vis-à-vis du modèle ontique d'une chose douée de propriétés qui fait l'objet d'une analyse plus précise dans la section sur les raisonnements dialectiques de la raison pure. Pour la clarté de l'exposé, je passe

¹⁷ E. Husserl, *Ideen II*, §23 (Hua, IV, 100), trad. fr. p. 150.

¹⁸ E. Husserl, *Ideen II*, §24 (Hua, IV, 103), trad. fr. p. 155.

¹⁹ D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, PUF, Paris, 2012, pp. 63.

²⁰ Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault), Paris, Vrin, 2008, p. 90 (AK, VII, 127) : « Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre » (*Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen.*)

sous silence ici ces textes pourtant essentiels, où on voit bien que s'il y a des principes d'explication concernant le sujet, c'est uniquement sous le mode d'un « comme si »²¹ – locution conjonctive tellement importante dans la *Critique de la faculté de juger*. Cette expression purement fonctionnelle indique simplement la manière dont le sujet logique constant remplit la fonction opératoire de la synthèse, mais non le fait qu'il soit le lieu d'inhérence des accidents, c'est-à-dire une *substance* ou un *substrat* simple, unique, permanent et incorporel. Toute la précaution et la discipline de la sobriété chez Kant nous obligent alors à admettre que ces concepts peuvent très bien être déduits par nous de l'aperception empirique, sans qu'aucun *fondement effectif* des attributs de l'âme ne puisse pourtant être affirmé par là. Et Kant demeure très précautionneux vis-à-vis des glissements qui conçoivent la donation du « je pense » comme celle d'un objet conditionné par les prédicats empiriques – ce qui serait une confusion des *topoi*²², une naturalisation, une qualification comme faisant partie du monde de ce qui doit précisément être à l'origine du monde.

La théorie kantienne d'auto-affection

Si nous nous demandons désormais quel genre de sujet apparaît esthétiquement, nous devons conceptualiser le passage entre les consciences empiriques de l'Esthétique transcendantale d'une part et l'aperception (empirique ou transcendantale) de l'Analytique d'autre part.

Conscient du problème immense que constitue la question de savoir comment le sujet peut s'intuitionner lui-même intérieurement, Kant croit bon d'ajouter une justification pour démontrer en quoi, si on le soumet à un examen critique, un tel moi est simplement *représenté*. Dans la seconde édition surtout, il précise dès l'Esthétique transcendantale que tout ce qui apparaît est en tant que tel toujours phénomène et, l'esprit humain étant doté d'une intuition sensible et non intellectuelle – d'un *intellectus ectypus* et non d'un *intellectus archetypus*²³ – il est forcé que mon pouvoir d'appréhender ce qui se trouve dans mon esprit, c'est-à-dire en dernière instance le pouvoir de l'esprit de se ressaisir lui-même, ne se caractérise pas par la spontanéité (*Selbstthätigkeit*), mais soit déterminé par la forme du sens interne qu'est le temps. Qu'est-ce à dire, sinon que je m'apparais que comme réceptivité, la part de spontanéité en moi se déroband à l'intuition ?

²¹ KrV A 684/ B 712 (AK, III, 452), CRP, p. 585.

²² L'expression « topique de la doctrine rationnelle de l'âme » est explicitement employée par Kant. Cf. KrV, A 344/B 402 (respectivement AK, IV, 217 et AK, III, 264), CRP, p. 362 et p. 399.

²³ Cf. *Critique de la faculté de juger*, §77, « De la qualité propre de l'entendement humain, grâce à laquelle le concept d'une fin naturelle est pour nous possible ». En particulier I. Kant, *Critique de la faculté de juger* (trad. A. Philonenko), Paris, Vrin, 2000, p. 347-348 (AK, V, 408) : « *Es ist hierbei auch gar nicht nöthig zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur daß wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.* ».

L'affaire peut paraître simple, mais représente pourtant, comme Kant le concède, un « paradoxe par lequel chacun a dû se trouver frappé »²⁴. La difficulté renvoie en fait déjà aux paragraphes 6 et 8 de l'Esthétique, et au dédoublement qu'ils exhibaient alors sans le traiter pour lui-même, une division au sein du sujet à travers laquelle je me découvrais tel que je m'apparaissais être affecté²⁵. La conclusion qui s'imposait déjà est que l'esprit « s'intuitionne lui-même non pas tel qu'il se représenterait immédiatement de manière spontanée, mais selon la façon dont il est intérieurement affecté, par conséquent tel qu'il s'apparaît phénoménalement, en non pas tel qu'il est »²⁶. Autrement dit, l'objet intérieur, et précisément intérieur en tant qu'il se différencie de l'objet extérieur de la physique, doit nécessairement être informé par la condition des phénomènes en général qu'est le temps. Ce qui est formulé ainsi, c'est l'indécise et extrêmement problématique doctrine de l'auto-affectation du sujet, dans son rapport au temps et à l'hétéro-affectibilité²⁷, théorie à laquelle Kant semble avoir hésité à donner une formulation nette et définitive. Ce point particulièrement épineux gagne en importance dans la seconde édition. C'est comme si l'affectation comme modification de l'esprit possédait un double effet : la sensation, mais aussi l'auto-affectation. Dès l'Esthétique transcendantale dès lors, il y avait position de la représentation du phénomène et position du moi. D'une part, l'ego est ce qui formate la sensibilité et construit l'intuition suivant les conditions affectivement formatrices de la subjectivité. Mais d'autre part, le sujet est ce qui s'intuitionne en se reconnaissant dans son affectement²⁸.

Nous ne pouvons nous représenter notre manière de nous apparaître nous-mêmes – la forme du sens interne – qu'en nous affectant nous-mêmes par l'intermédiaire de l'appréhension du divers des représentations. Mais ce faisant, je ne me représente pas moi-même comme je suis, puisque le « je pense » ne conditionne en rien mon existence. Comme le répète Kant, contre Descartes dont le *Je pense* contenait une perception d'une existence, « dans la conscience que j'ai de moi-même dans la simple pensée, je suis l'être même, mais de cet être rien ne m'est donné par là pour la pensée »²⁹. Cependant, dans l'expérience interne que je fais, je m'affecte moi-même en ramenant les représentations de mes sens externes à une

²⁴ KrV B 152 (AK, III, 120), CRP, p. 210.

²⁵ Certaines lectures vont dans le sens de deux modalités de rapport entre la sensibilité et l'entendement; un au §8 et l'autre au §24. Cf. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 259–71.

²⁶ KrV, B 69 (AK, III, 70-71), CRP, p. 139.

²⁷ KrV A 494/B 522 (AK, III, 340), CRP, p. 472: « Le pouvoir sensible d'intuition n'est à proprement parler qu'une réceptivité, qui consiste à être affecté d'une certaine manière par des représentations » (*auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden*)

²⁸ KrV B 152-153 (AK, III, 120), CRP, p. 210.: « le sens interne ne nous présente nous-mêmes à la conscience que tels que nous nous apparaissions de façon phénoménale, et non pas tels que nous sommes en nous-mêmes, cela parce que nous nous intuitionnons seulement comme nous sommes intérieurement affectés, ce qui semble être contradictoire dans la mesure où nous devrions nous comporter de manière passive vis-à-vis de nous-mêmes »

²⁹ KrV B 429 (AK, III, 279), CRP, p. 415.

conscience (empirique) de mon état, et, par là, je me connais moi-même, mais seulement en tant que je suis affecté par moi-même.

Mais une difficulté demeure dans le sujet ainsi divisé : comment lier le sensible et le conceptuel ? La passivité en moi et mon activité, le moi-objet et le moi-sujet ? C'est la fonction transcendentale de l'imagination qui va agencer les deux termes hétérogènes et permettre aux phénomènes de devenir objets d'expérience, en liant l'un à l'autre le divers du sens interne et sa synthèse par l'entendement. Au sein de la fonction de l'imagination il faut encore marquer la différence entre le rôle empirique et le rôle transcendantal. Dans les deux cas cependant, l'imagination doit donc nécessairement avoir l'aperception en son fondement afin qu'elle puisse remplir sa fonction de lier et de faire se succéder le donné.

Le « je » empirique, celui de la mémoire et de la reminiscence, est pensable grâce à l'intervention de l'imagination re-productive et passive qui reconstruit le passé par la fabrication des images. Il est très proche en ce sens de l'identité narrative de Ricœur. Mais l'imagination reproductive, dont la synthèse est soumise exclusivement à des lois empiriques, à savoir celles de l'association, « ne contribue en rien à l'explication de la possibilité de la connaissance a priori et, de ce fait, n'appartient pas à la philosophie transcendentale, mais à la psychologie »³⁰. La synthèse de la reproduction dans l'imagination nous fournit donc l'unité du divers à une pluralité d'instant, de sorte que les représentations de mon état interne puissent être synthétisées dans *une* représentation. Car si ces représentations passaient et disparaissaient aussitôt sans être reproduites en passant aux suivantes, jamais je n'aurais une idée de la vie de mon esprit. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faut qu'il y ait en nous l'unité du divers à une *pluralité* d'instant, une conscience une pour toutes les consciences qui correspondent à un moment de l'impression sensible, sinon jamais on ne comprendrait comment un état mental peut être appréhendé à *un moment* donné, puisque pour penser la succession je dois déjà penser la durée.

Le « je » a priori, quant à lui, est le produit du travail de la pure imagination productive (donc active), faisant intervenir le schématisme qui nous arrache à la simple narration successive pour présider à une véritable combinaison du sensible et du conceptuel³¹, dans un temps qui n'est plus celui de la temporalité historique, mais de la *duratio noumenon*³², inconditionnée et infinie. Car autant les représentations sont nécessairement diachroniques et se succèdent sur la ligne du temps, autant il faut affirmer une synchronie du représenter, où l'unité synthétique a priori de l'aperception fonctionne comme le point le plus haut auquel tout doit être rapporté, et

³⁰ KrV B 152 (AK, III, 120), CRP, p. 210.

³¹ KrV A 141-142/B180-181 (AK, III, 136/IV, 101), CRP, p. 226: « Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours plus difficilement les vrais mécanismes à la nature pour les mettre à découvert devant nos yeux. Au mieux pouvons-nous dire que l'*image* est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productive, que le *schème* des concepts sensibles (comme figures dans l'espace) est un produit et pour ainsi dire un monogramme de l'imagination pure a priori à l'aide duquel et d'après lequel seulement les images deviennent possibles (...) ».

³² AK, VIII, 327.

qui lui-même ne passe pas. L'unité synthétique du divers de la conscience trouve son fondement et sa condition dans la spontanéité de l'imagination pure, qui seule rend possible la liaison de ce divers³³ et qui permet la première application de l'entendement sur les objets de l'intuition³⁴. Cette influence synthétique de l'imagination transcendante sur le sens interne prend le nom de synthèse figurée (*synthesis speciosa*³⁵)

Ainsi, Kant possède une double théorie de l'affection : sa *matière* (le déterminable) est la sensation ou l'impression (*Empfindung*) qui est comme l'effet de l'affection, la modification de l'esprit dans la passivité des occurrences sensibles, causée par un objet externe « x »³⁶ ; mais sa *forme* (le déterminant) est le mode de l'affection, la sensibilité comme réceptivité dans l'espace et dans le temps, les deux aboutissant alors à l'intuition (*Anschauung*) comme construction, c'est-à-dire comme contenu de la sensibilité transcendantale formaté. Bref, en même temps que l'esprit, en tout homme, forme quelque chose en général d'après la forme de son affectabilité, il se forme également soi-même. Au moment (simultanément ou de façon co-originaire) d'être affecté, le sujet (le soi, l'esprit) ré-agit sensiblement sur la dimension passive d'être-affecté-par. Le moment actif se superpose de la sorte au moment passif, à condition d'entendre par « moment » un élément de structure, et non une quelconque succession temporelle. Dans cette corrélation le soi apparaît comme une entité active, une sorte de connaissance de soi sensible qui s'affecte elle-même dans sa propre activité. Kant découvre (ou invente) alors là la première véritable notion philosophique du moi de son système, qui est encore en deçà de la conscience de soi du Je pur. C'est au sein même de ce moment de réactivation dynamique que le sujet cesse d'être simplement empirique pour devenir a priori, il cesse d'être un moi-objet apparaissant dans le temps pour devenir un sujet dont le propre est d'être un mode transcendantal qui explique toutes les occurrences sensibles. Toutefois, même si on a quitté ainsi le simple niveau empirique des modifications de l'esprit, le soi demeure lui aussi encore sensible³⁷ (cf. schéma plus loin, niveau (2))

Le sujet impliqué ici est en effet dépendant de l'objectivité, du « *aliud x* » qui fournit un contenu sans lequel il n'y aurait pas d'occasion pour le soi de réagir. C'est dans cette dépendance même que le sujet obtenu devient en quelque sorte l'objet de l'intuition, un sujet dérivé auquel je n'ai accès – précisément – que sous un mode dérivatif (*intuitus derivativus*) et qui n'a pas d'autres déterminations que celles du

³³ KrV, A 118 (AK, IV, 88), CRP, p. 190.

³⁴ KrV B 152 (AK, III, 120), CRP, p. 210.

³⁵ KrV B 151 (AK, III, 119) CRP, p. 209.

³⁶ KrV A 99 (AK, IV, 77), CRP, p. 179.

³⁷ KrV, A 107 (AK, IV, 81), CRP, p. 183: « La conscience de soi qui se forge d'après les déterminations de notre état pour la perception interne est simplement empirique, toujours changeante, il ne peut y avoir dans ces flux de phénomènes internes un Moi stable et permanent, et c'est là ce qu'on appelle communément le sens interne ou l'aperception empirique. »

temps (sens interne ou intime, possibilité formelle d'être affecté par soi-même)³⁸. « Il en découle que seul le *moi affecté* par soi peut apparaître; le *moi affectant* demeure dans la plus complète obscurité: seule la passivité du moi s'intuitionne, son activité se dérobe entièrement à toute intuition »³⁹. Bref, comme le veut la règle kantienne, l'interrogation est transcendante et non transcendantale, et se cantonne à l'exploration de l'être comme apparence.

Le sujet « feuilleté »

Pour reprendre l'ensemble des observations ci-dessus dans une vision panoptique, il serait bon de se rappeler des choses très simples, quelques clés de lecture pour entrer dans la *Critique de la raison pure*. Celle-ci présente deux distinctions dont les interconnexions fournissent la base même du projet kantien : le sensible (esthétique) et le conceptuel (logique) d'une part, l'empirique (a posteriori) et le transcendantal (a priori) d'autre part. Une fois ce schéma appliqué à la subjectivité, nous obtenons donc quatre niveaux correspondant chacun à une connexion dans cette distribution :

[tableau récapitulatif à projeter]

- (1) <i>Sensible empirique</i> : le moi déterminé, le moi de la sensation affecté par les impressions fournies par nos sens, qui se trouve plongé dans l'inconsistance des représentations éphémères – conscience d'objet inconsciente d'elle-même.
- (2) <i>Sensible a priori</i> : le moi déterminant, l'unité distributive, où le sujet détermine l'objet (idéalisme transcendantal), première forme d'ego doté d'une intégrité ; niveau de la connaissance de soi – le moi passif qui se donne – conscience de l'appréhension – unité subjective – sujet considéré de l'extérieur comme un objet de l'intuition et qui manifeste en lui la diversité et la composition dans le phénomène ⁴⁰ .

³⁸ Deleuze commente : « c'est seulement dans le temps, sous la forme du temps, que l'existence indéterminée [je suis] se trouve déterminable [comme chose pensante] (...) le temps est cette relation formelle suivant laquelle l'esprit s'affecte lui-même ». G. Deleuze, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », in *Critique et clinique*, p. 43-44. Il s'agit d'une reprise du passage paradigmatique en KrV B 157-158 (AK, III, 123), CRP, p. 213, et notamment de sa très éclairante note de bas de page, qu'il faut ici lire *in extenso* et en allemand : « Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das mannigfaltige zu demselben Gehörige in mir setzen sollte, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein als eines selbstthätigen Wesens nicht bestimmen; sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. ». Sur le même thème, voir également Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 116.

³⁹ P. Jesus, *Poétique de l'ipse. Etude sur le Je pense kantien*, Berlin, Peter Lang, 2008, p. 156.

⁴⁰ KrVA 443/ B 471 (AK, III, 307), CRP, p. 441.

- | |
|---|
| - (3) <i>Conceptuel empirique</i> : la connaissance de soi empirique, l'introspection, le « moi » de la psychologie, c'est-à-dire faisant partie d'une région onto-épistémologique particulière. |
| - (4) <i>Conceptuel a priori</i> : unité pure d'aperception synthétique (et non plus distributive) ; niveau de la conscience de soi – mode de l'opération constructrice – le moi actif qui se produit – conscience de la réflexion – unité synthétique objective – <i>centrum activitatis</i> . |

C'est évidemment ce quatrième niveau, le moi conceptuel a priori qui sera enfin digne d'une science philosophique véritable selon Kant, nous fournissant le « je pense » comme prince transcendantal a priori. Le moi déterminant de l'aperception empirique (2) devient à son tour déterminable au niveau de l'aperception transcendantale (4), au niveau du Je comme simple représentation vide de contenu, mais non sans requérir une exploration complexifiée de la topologie. La mienneté de toutes mes représentations examinée ici réunit les occurrences disséminées synthétiquement, exigeant ainsi de penser une identité d'aperception personnelle. Le « je pense » prend dès lors la forme de la condition a priori subjective ultime pour la possibilité de connaître l'objet. Il est le foyer, le *centrum activitatis*⁴¹, un véritable « moi » autonome agissant spontanément et doué de conscience de soi dans la mesure où il se ressaisit soi-même dans sa productivité – mais qui lui-même tombe en dehors des limites de la connaissance puisque de ce point ultime, je ne peux en droit avoir nulle intuition. Sans ce centre – même implicite et lui-même inconscient, comme l'indique la formule bien connue du §16 : « Le : je pense doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations »⁴² – jamais nous ne comprendrions la possibilité d'un rapport a priori à l'objet. L'unité synthétique de l'aperception transcendantale rend donc compte de la conscience que nous avons du rapport de la représentation aux objets. Tout se passe comme si, semblable au premier moteur aristotélicien, le Je immobile, indéterminable, atemporel, vide et décharné, le sujet déterminant lui-même indéterminable ou le *cogito cogitans*... devait lui-même déterminer, sérialiser le temps, et le mesurer en le remplissant.

Ce passage vers la détermination dans la logique transcendantale produit le « je pense » comme conscience de soi, dans le domaine de l'entendement et non plus dans celui de l'intuition. Si la première étape fut celle d'une ontologie des apparences (comment le moi apparaît esthétiquement ?), il faut maintenant admettre une ontologie de la constitution (comment le moi produit la connaissance et se produit ?) dans laquelle Kant restitue moins ce qui se donne qu'il n'explicite ce qu'il faut nécessairement supposer, puisqu'aucun jugement du type « S est P » ne serait possible sans la présupposition d'une unité synthétique d'aperception (la « liaison

⁴¹ L'expression, ici retirée de son contexte mais qui continue dans notre emploi à garder son sens le plus courant, provient des études pré-critiques de Kant et est utilisée en particulier dans un écrit de 1756, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (AK, I, 487)

⁴² KrV, B 131-132 (AK, III, 108), CRP, p. 198.

originnaire »⁴³). Quand la connaissance de soi qui était activement causée devient matière dans la logique transcendantale, nous entrons dans la conscience de soi, dont il faut bien dire qu'elle est active et spontanée, rendant possible que le moi déterminable acquière son ontologie ultime. Du *topos* esthétique-ontologique, en deçà du niveau de la conscience empirique, nous pénétrons dans le *topos* logique-ontologique. Mais dès lors c'est le concept même du « je pense » qui doit être impliqué dans la partie analytique de la logique transcendantale, au-delà de toute corrélation de l'*aliud quid* et de l'ego ainsi toujours con-voqué selon la doctrine d'auto-affection. C'est dans cette indépendance que nous découvrons la pure activité spontanée de l'ego, le moment opérationnel non-causé formellement et qui nous fait passer de l'auto-cognition (sur le plan de l'intuition) à l'auto-conscience (sur le plan des concepts). Le « je pense » est la condition a priori subjective ultime pour les conditions de possibilité de la connaissance d'objets : il y a un acteur logique et autonome à l'œuvre dans tous les modes de synthèse, un sujet qui est le support de toutes les opérations. Un tel sujet est la cause logique, le principium ou le degré le plus haut de la logique, agissant spontanément dans la multiplicité des jugements de la connaissance et dans les 12 modes de l'entendement, mais qui lui-même demeure irréductible à tout concept dans son usage empirique, comme nous l'avons établi à partir de la Dialectique.

Kant et les figures contemporaines du sujet

Quel type d'argument préside à l'affirmation de ce sujet compris comme centre d'activité indépassable ? Pourquoi dépasser l'unité distributive et la multiplicité ? En effet, non sans un certain effet de mode, il semble établi désormais que c'est la négation même de ce moi logique isolé et distingué de la sensibilité qui rend compte de la particularité de ce qu'on range sous les appellations (à notre avis hautement inopératoires) de « post-modernité », voire (davantage chez les anglo-saxons) de « post-modernisme », en tant que ceux-ci se placent dans une optique d'opposition à l'ontologie classique. En revanche Kant, pour son compte, prend au contraire beaucoup de peine à réunir les nombreux effets dans un seul principe, une même cause logique, dans le fondement unique du « je pense ». Toutes mes performances logiques et catégoriales sont expliquées logiquement en référence à la mienneté transcendantale qui doit (*muss*) accompagner toutes mes représentations.

Pourquoi ce « je » synthétique est-il une nécessité ? Chez Kant la réponse est : parce qu'autrement quelque chose en moi serait représenté matériellement sans que je puisse le penser ; ce quelque chose serait donné tout en n'étant rien pour moi. L'instance unifiante qu'est le sujet transcendantal est la *ratio essendi* du divers sensible (fondement de l'être), tandis que le divers sensible est la *ratio cognoscendi* de l'unité de la conscience (fondement de la connaissance). Ce faisant, toute la philosophie transcendantale s'établit dans un processus qui se rattache « à une métalogue de l'autoréférence dont la consistance est inattaquable »⁴⁴. Or c'est

⁴³ KrV, B 133 (AK, III, 109), CRP, p. 199.

⁴⁴ P. Jesus, *Poétique de l'ipse. Etude sur le Je pense kantien*, Berlin, Peter Lang, 2008, p. 19.

bien cette limite indéconstructible qui sera pourtant continuellement déconstruite au XXe siècle ; ce postulat qui semblait s'auto-valider sera alors remis en jeu avec la critique du sujet – mais précisément de *quel* sujet ?

Car on pourrait tout aussi bien se demander pourquoi Kant tient à donner à l'instance logique de l'activité de pensée le nom de « Je pense », et non « unité performative » ou, plus radicalement, « ça pense », comme il le fait d'ailleurs à une reprise dans un passage éclatant de la *Dialectique transcendantale*⁴⁵. Cette corrélation *Ich/Er/Es* est pour nous particulièrement intéressante, car elle évoque déjà l'idée que « ça pense en moi » et l'impersonnalité qui est propre à une activité qui est tout aussi bien une passivité. Si Kant ne poursuit pas lui-même la voie ainsi entrouverte, cela tient-il sans doute au fait qu'il s'agissait pour lui d'investiguer la vie même de l'esprit, un soi spontané, actif et vivant⁴⁶, et non pas – comme Husserl ou Heidegger le critiqueront plus tard de faire – une chose hypostasiée, pétrifiée comme de la pierre, ce qu'une qualification par l'allemand *er* ou *es* risque toujours de sous-entendre.

Mais cette omniprésence du « je » (*Ich*) ou du « moi » (*Selbst*) dans toute leur vivacité et spontanéité n'empêche pas de noter que c'est donc paradoxalement déjà chez Kant que nous trouvons l'annonce de l'émiettement du cogito, et que nous assistons à une forme de dissémination qui est le prélude au « moi dissous » qui hantera les pages les plus belles de *Différence et répétition*. Pourquoi y a-t-il *Moi* plutôt qu'un néant ? Un centre stabilisateur pensé sous le mode de l'ipséité plutôt que rien du tout ? Et ce centre, ne remplirait-il pas en définitive le rôle d'une fiction apaisante face à l'inconsistance des représentations ? Ces questions, on l'a vu, se résolvent dans la doctrine kantienne par la station vide d'un sujet transcendantal certes logiquement nécessaire, mais formel et sans contenu. Une très menue et complexe ligne de démarcation sépare le *Je pense* comme la forme nécessaire la plus abstraite et la plus impersonnelle du *Je* comme l'intimité de la première personne et comme la voix d'une biographie singulière, qui s'énonce à partir que de ce que j'ai de plus privé⁴⁷.

En vérité, les deux scénarios contemporains possibles, l'égologie et l'anti-cogito, le cheminement vers l'intimité radicale et le parfait désaveu d'une telle intériorité, sont donc déjà liés par Kant. Comme l'indique Alain de Libera dans son étude archéologique sur la position du sujet :

⁴⁵ KrV, A 346 et B-404 (respectivement AK, III, 265 et AK, IV, 218), CRP, p. 363 et p. 400 : « *Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird* »

⁴⁶ KrV, B 421 (AK, III, 275).

⁴⁷ C'est cette deuxième voie qu'emprunte P. Jesus, qui défend l'idée que le moi se sait comme effectivité et se vérifie, s'éprouve en tant qu'*ipse*, le propre en personne ; ce qui permet à l'auteur de lier fermement dans sa lecture de Kant subjectivation et individuation.

« La provenance historique de la séquence qui lie indissolublement l'une à l'autre autopoiesis et déposition de soi, exaltation et humiliation du cogito, n'est pas difficile à tracer. Elle est comme programmée par la série d'équivalences posées par Kant – *Ich = Er = Es (das Ding)* – dans la caractérisation formelle (vide) du *Ich, als denkend*, formule remarquable (...) »⁴⁸

Si c'est bien de cette équation programmatique de notre contemporanéité philosophique que dérive la substitution du « ça pense » au « je pense », alors Gilles Deleuze à son tour aurait à faire avec ce système qu'il connaissait bien et qu'il admirait – c'est la première hypothèse, minimale, qu'il nous faudra désormais vérifier. Jusque-là, nous avons aussi voulu indiquer déjà que la destitution ou déposition du sujet n'a rien d'une invention de notre époque, elle a été entamée avec ou contre Kant – il n'est pas nécessaire de trancher ici – « en tout cas, avec et après lui »⁴⁹. Dans la *Critique de la raison pure* en effet, le *Je* n'a rien d'un sujet-substance réifié tel que l'a définie une certaine métaphysique occidentale ; au contraire il est d'une nature qui échappe aux catégories de l'étant réel, puisqu'il se pose réflexivement en investissant le donné de sa forme et en faisant en sorte que je puisse me « préoccuper » des objets, les phénomènes étant des « déterminations de mon moi identique »⁵⁰. Mais tout aussi bien, la théorie d'auto-affection produit une déstabilisation de ce qu'on présente souvent pour des notions arrêtées. De ce fait même, le mode d'être, la temporalité et la nature de ce « je », de cet « il » ou de ce « ça » sont alors un problème que le recours à la substantialité ou à la conscience transcendante ne peut plus résoudre. Kant est le premier à marquer l'originalité de son approche qui conduit à de troublantes conclusions :

L'identité de la conscience que j'ai de moi-même [*die Identität des Bewusstseins Meiner selbst*] en différents temps n'est donc qu'une condition formelle de mes pensées et de leur cohésion, mais elle ne prouve nullement l'identité numérique de mon sujet [*die numerische Identität meines Subjekts*], où, indépendamment de l'identité logique du Moi, peut cependant être survenu un changement tel qu'il ne permette pas d'en préserver l'identité, quand bien même il permet de continuer néanmoins toujours à lui attribuer un Moi de même nom qui pourrait, dans chaque état nouveau, même en cas de bouleversement survenant dans le sujet, conserver cependant toujours la pensée du sujet précédent et ainsi se transmettre également au sujet suivant.⁵¹

La thèse soutient, autrement dit, que nulle permanence objective de moi-même comme sujet ne peut être conclue de l'identité dans le temps de ma conscience, si bien que rien ne nous interdit de penser que nous sommes en présence d'un monde intime sans substances, véritable flux héraclitéen où tout s'écoule et où rien ne demeure stable. Si on parle d'une inhérence des pensées au *Je*, c'est alors, comme nous l'avons vu à titre du « comme si », d'une substance « dans l'idée » de signification indéterminée.

⁴⁸ A. de Libera, *L'archéologie du sujet, I Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 34.

⁴⁹ A. de Libera, *L'archéologie du sujet, I Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 343.

⁵⁰ KrV, A 129 (AK, IV, 94), CRP, p. 196.

⁵¹ KrV, A 363 (AK, IV, 228-229), CRP, p. 373.

Conclusion

C'est uniquement en prenant pour base cette théorie kantienne d'auto-affectation, que nous sommes armés pour comprendre le cogito proprement deleuzien dans la spécificité de son lien aux trois synthèses du temps, chacune ayant un pouvoir individuant propre. Il a souvent été dit du sujet deleuzien qu'il naît de la disjonction et semble toujours être rétrospectif (« c'était donc ça, c'était donc moi »), qu'il est un « je » toujours décentré et conclu des états par lesquels il passe, une subjectivité résiduelle, « larvaire », étant un effet plutôt qu'une cause, un processus plutôt qu'une individualité fixe, l'annonce de la « splendeur du on » et de la « quatrième personne du singulier » plutôt qu'une substance. Mais nous ne devons pas négliger que Deleuze donne de ces phénomènes à première vue obscurs voire mystiques une explication très précise qui développe des affirmations étroitement solidaires, et qui sont toutes d'inspiration kantienne : « je suis séparé de moi-même par la forme du temps »⁵², « le monde des synthèses passives constitue le système du moi dissous »⁵³, « le champ transcendantal est pré-personnel »⁵⁴. Notre hypothèse est donc que la distinction kantienne du « Je » comme détermination du temps et du « Moi » comme déterminable dans le temps est la condition préalable non seulement pour comprendre chez Deleuze l'enjeu de la critique du moi substantiel, récurrente dès *Empirisme et subjectivité*, mais tout aussi bien pour saisir l'idée plus tardive d'une « individualité événementielle ». C'est à condition d'ancrer le problème du sujet dans la conceptualité kantienne dont il est issu que nous serons en mesure de percevoir toute sa force théorique et tout son enjeu pratique, politique.

⁵² G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 43.

⁵³ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Minuit, 1968, p. 107.

⁵⁴ G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 120.