

## COMPTES RENDUS

**BEATRICE LONGUENESSE.** *Kant et le pouvoir de juger.* Paris:PUF, 1993, 482 pp.

Nous avons coutume que soit abordée par deux biais la résolution, dans la *Critique de la Raison pure*, de la fameuse question: quel est le fondement sur lequel repose en nous la relation de la représentation de l'objet? Soit lecture heideggerienne -- elle est abordée "par en bas," à partir des tréfonds de l'imagination transcendante, souche de toutes les facultés et creuset originaire de toute activité synthétique (le caractère lapidaire du "schématisme" et la suppression, dans la seconde édition, de la triple synthèse de l'imagination ne faisant que rehausser le feu obscur du pressentiment devant lequel Kant lui-même recula, et par lequel en profondeur il assimilait pensée et temps); soit -- lecture néokantienne -- elle l'est "par en haut," à partir du seul "Système de tous les principes de l'entendement pur" en tant que déterminant l'expérience (l'ordre d'exposition de la *Critique* ne se confondant pas avec l'ordre de ses raisons, lesquelles s'enracinent dans les "Principes," plus particulièrement dans les "Anticipations de la perception," et induisent un déchiffrement rétrospectif de l'Esthétique transcendante comme "condition négative" de la positivité exclusivement dispensée par le *Système des principes*). C'est à ces reconstructions violentes de la *Critique* que B. Longuenesse, défiante aussi bien à l'égard du pathos existentiel que de l'intellectualisme épistémologique, entend ne pas céder, ambitionnant de nous fournir un modèle du rapport de l'entendement et de la sensibilité qui ne soit pas acculé à la nécessité de conclure au primat d'un des termes sur l'autre, et dont la cohérence ne nécessite pas d'amputer ou de dévaloriser telle ou telle partie de l'œuvre. Et c'est dans ce qu'elle appelle le "pouvoir de juger" qu'elle déchiffre les attendus de ce modèle. Pouvoir de juger, ou effort au jugement, ou jugement entendu comme aptitude, comme *connatus*. On verra ce qu'elle entend par là. Retenons d'ores et déjà l'importance, pour son propos, de la notion de jugement. C'est dès lors à la déduction des catégories qu'elle accorde son attention, et au parallélisme qui s'y institue entre table des jugements et table des catégories. On sait le discrédit relatif qui pèse sur ce parallélisme tel que Kant l'affirma dans la "déduction métaphysique": manie architectonique dépourvue de tout sens philosophique

intrinsèque, avance-t-on souvent (et Cohen va dans ce sens). B. Longuenesse s'attache au contraire à montrer que le "fil conducteur" que constitue la table des jugements doit être pris au sérieux; que si Kant a récrit la déduction transcendantale, c'est précisément parce que, dans sa première version, elle s'écartait de ce fil; que la seconde déduction transcendantale (celle où pour Heidegger se marque le "recul" de Kant face à ses abyssales découvertes), ancrant l'objectivité des catégories, dans le jugement entendu comme la "manière d'amener des connaissances à l'unité objective de l'aperception," confère au parallélisme d'abord "métaphysiquement" décrété un fondement et une unité organique dont la compréhension seule nous permet de saisir l'originalité de la démarche critique, à savoir un certain mode d'indissociabilité des synthèses sensibles de l'imagination et des synthèses discursives de l'entendement.

Comment le jugement peut-il être le lieu où se décide que mes représentations ne sont pas seulement rhapsodie subjective, mais sont susceptibles d'unification *objective*? Le pouvoir objectivant du jugement n'est-il pas inintelligible et magique alchimie? C'est en insistant sur la composante *finale* du jugement pour qu'il soit effectivement objectif, mais il faut dire que, même subjectif, même mal fondé, un jugement à tendance à rapporter les représentations à des objets, ou, selon les termes de Kant, que l'objectivité est le "*but que vise* la copule dans les jugements." La manière dont se monnaie cette visée, c'est, selon B. Longuenesse, dans la *Logique* qu'il faut la chercher. Le propre de la révolution copernicienne est en général d'affirmer le primat de la forme sur la matière. Spécifions ce renversement eu égard à la problématique du jugement; classiquement, à Port-Royal, le jugement était compris comme liaison d'idées préexistantes à l'acte formalisant qui les lie, et dont elles sont la matière; le renversement copernicien eu égard à cette compréhension du jugement est de faire de celui-ci un acte formel qui engendre les idées qu'il lie; c'est donc bien dans la forme logique du jugement qu'il faut chercher le sens de sa tendance à l'objectivation. B. Longuenesse en ce point balaye l'erreur de lecture répandue selon laquelle, pour Kant, la logique générale ne s'occuperait que de jugements analytiques, la logique transcendantale seule ayant affaire aux jugements synthétiques; de fait la logique générale considère aussi bien les jugements analytiques que les jugements synthétiques, *abstraction faite de leur objet* (la logique transcendantale les considérant dans leur rapport à leur objet). Et cette abstraction même, cette épure qu'est la forme logique du jugement, comporte en elle-même, témoin de l'inclinaison du

jugement vers l'objet, la place du "X" qui seul donne sens à l'acte de juger (synthétique ou analytique).<sup>1</sup> Si le "but que vise la copule" est en tout cas l'objectivité, c'est au sens où la raison dernière de la "subordination" de concepts en quoi consiste le jugement ("A est B" signifie que A est contenu sous B), ce sont les choses x,y, z, elles-mêmes contenues sous A, et donc sous B. Cette forme de la *subordination* par quoi les X sont rapportés à un concept et encore à un autre concept supérieur est ce qui distingue le jugement de l'arbitraire subjectif caractérisant la simple *coordination* de représentations. Mais si, au plus logique de lui-même, au plus abstrait de sa forme, le jugement porte le stigmate de son intrication à la sensibilité (car les x sont là pour les objets sensibles), il faut interroger le jugement non seulement dans l'état achevé de sa forme logique, mais dans sa formation même, dans son émergence hors de la sensibilité. B. Longuenesse envisage alors, dans la *Logique* toujours, le processus de formation des concepts par "comparaison, réflexion, abstraction." D'un pin, d'un saule, d'un tilleul, je tire le concept d'arbre en les différenciant par comparaison, en réfléchissant ce qui leur est commun, et en faisant abstraction de tous leurs caractères secondaires. Bref, je fabrique un concept en cherchant une représentation commune à plusieurs objets.

Mais l'activité de juger, comme subordination des x contenus sous une représentation à une représentation supérieure, n'est rien d'autre que cette quête de généralité. En sorte que formation de concepts et formation de jugements ne diffèrent pas réellement, ou qu'un "jugement silencieux" anime toujours déjà la genèse des concepts à partir du sensible. Et il ne suffit pas de dire que les concepts ne sont pas indépendants de l'acte de juger; plus radicalement encore, il faut comprendre que les x dits "sensibles" résultent eux aussi du jugement qui les vise. Si nous pouvons sortir de la singularité subjective des représentations, si la comparaison a vertu généralisante, c'est parce qu'elle compare non pas le singulier, mais d'emblée des caractères différentiels déjà généraux, non pas ce que j'apprends, mais la "règle de l'appéhension"; autrement dit c'est que le x est moins le sensible lui-même que l'objet *pensé pour le sensible en vue du jugement*. Le juge-

---

1) "A tout X auquel convient le concept de corps (a+b) convient aussi étendue (b) . voilà un exemple de proposition analytique. A tout x, auquel convient le concept de corps (a+b), convient aussi l'*attraction* (c), voilà un exemple de proposition synthétique (*Logique*, Vrin, 121).

ment, fut-il muet, implicite, aveugle, dessine à même le sensible et en vue de lui-même la généralité qu'il formalisera par la suite à divers degrés d'achèvement explicite. La *Logique*, qui n'envisage que les formes de la connaissance discursive, peut se contenter de marquer la place des x sans s'engager dans l'élucidation du processus par lequel ils sont constitués. La *Critique*, elle, appellera schème la "règle sensible" grâce à laquelle le jugement s'inscrit dans le sensible, inscription annoncée à la fin de la seconde déduction transcendantale, comme *synthesis speciosa*, synthèse figurée, "effet de l'entendement sur la sensibilité," ou, dans les termes de B. Longuenesse, imagination "capturée" par l'entendement. Plus inattendu, mais pas moins convaincant, est le lien que B. Longuenesse instaure entre la "comparaison" telle qu'elle est développée dans la *Logique* à propos de la formation des concepts, et les concepts de comparaison qui articulent l'Amphibologie de la réflexion. Elle montre en effet que les concepts de comparaison (unité/diversité, convenance/disconvenance, intérieur/extérieur, matière/forme), qui désignent les actes de comparaison entre représentation présidant au jugement, désignent aussi bien les actes gouvernant la formation de concepts à partir du sensible.

Il est impossible de parcourir dans les détails les itinéraires de ce livre minutieux. Mais on dispose peut-être à présent de suffisamment d'éléments pour en dégager la portée générale. Revenons au "pouvoir de juger," et à la "comparaison" par le biais de laquelle il s'effectue, depuis le jugement silencieux engoncé dans le sensible dont pourtant déjà il se dégage en y dessinant des x *pensées* jusqu'au jugement achevé subsumant les objets sous les catégories. Les commentateurs, fait remarquer B. Longuenesse, refusent de voir l'importance de la comparaison dans la *Critique*: c'est que cette notion sent l'empirisme, et est contradictoire de l'inclination habituelle à lire l'oeuvre selon sa face exclusivement "déterminante": recherche du cas pour une règle, application des catégories à l'objet ou subsumption de l'objet sous les catégories. B. Longuenesse soutient au contraire l'unité d'inspiration de la *Critique de la Raison pure* et de la *Critique du jugement*. Celle-ci ne détiendrait pas d'exclusivité quant à la considération du jugement réfléchissant (cherchant la règle pour le cas) mais tout au plus quant à celle du jugement *seulement* réfléchissant, qui n'accède pas à une puissance déterminante (jugement esthétique et jugement téléologique). Les jugements mobilisés dans la *Critique de la raison pure* seraient quant à eux indissolublement réfléchissant et déterminants. Seuls les jugements téléologiques portent thématiquement sur la finalité, mais tout jugement

fonctionne opératoirement de façon finalisée, se projetant toujours déjà "en vue" de lui-même, selon une expression récurrente dans l'ouvrage, en une finalité toujours déjà minimalement en acte, même au coeur silencieux du jugement le plus tangent au "sensible." Parler du jugement en terme de *conatus* c'est désigner les variations de l'opération à la fois une et multiplement distribuée par laquelle l'entendement ne se rend apte à capturer le sensible qu'à corrélativement se "sensibiliser" en vue de cette capture. Si on accepte ce lien indissociable de l'entendement et de la sensibilité, en ses éventails d'équilibres ou déséquilibres, alors bien des problèmes usuellement soulevés par la *Critique* s'évanouissent: le jugement n'est plus suspect d'être miraculeuse application des catégories au divers de l'intuition, ni le schème d'être intermédiaire *ad hoc* introduit après coup entre facultés hétérogènes; et il n'est plus besoin, pour échapper à ces néfastes dualités, de plonger dans les occultes profondeurs de l'imagination; il suffit de considérer le processus d'auto-construction de la discursivité *dans* le sensible, tout au long des divers ajustements et remaniements grâce auxquels un jugement empirique toujours *doit pouvoir*<sup>2</sup>, selon son aléatoire et inextiguible finalité, devenir jugement d'expérience, subsumption accomplie de l'objet sous les catégories. Cette vision de la comparaison comme siège réfléchissant de l'effort discursif ou du *conatus au jugement* n'a rien d'empiriste: il ne s'agit pas d'y nier la différence de l'entendement et de la sensibilité, mais de la *saisir au plus proche*, au sein du *pouvoir* de juger entendu comme différentielle plus que comme terme d'une dualité statique. Elle n'a rien non plus d'intellectualiste: les concepts, les jugements, et même leur *x*, ont beau être "factices," c'est-à-dire fabriqués activement au laboratoire de l'effort discursif, il n'en reste pas moins qu'ils *se visent* non pas comme simplement nominaux, mais comme pondérés de réalité ou *immanents aux objets empiriques*. En sorte que ce que "vise" B. Longuenesse elle-même semble fort proche de ce que Sartre appelait le "nominalisme réaliste" de la dialectique: la "féodalité" n'est qu'un pur abstrait sans réalité intrinsèque, mais en même temps et indissolublement, cette structure abstraite est immanente à des millions d'expériences individuelles, qui se concrétisent en la dépassant. Du reste l'inspiration de B. Longuenesse est sans doute dialectique, puisqu'elle fréquenta aussi Hegel<sup>3</sup>; et le Kant inédit qui, pour autant que le lecteur consente à la persévérance, surgit

---

<sup>2</sup> pour utiliser la formule célèbre que Kant réserve à l'aperception transcendante.

<sup>3</sup> B. Longuenesse. *Hegel critique de la métaphysique*. Paris: Vrin, 1981.

de cet ouvrage austère jusqu'à l'aridité, c'est un Kant en quelque sorte "déjà hégélien," qui aurait déjoué par avance les critiques que la dialectique adressera à sa rigidité architectonique, à la correspondance trop fixe de ses "tables," à ses dualités immobiles, et qui, comme Hegel la mobilité de l'Esprit se pensant, déplorant au fil d'une cohérence évolutive le pouvoir de juger et ses multiples figures ou moments.

F.N.R.S.

Juliette Simont

\* \* \*

**ETIENNE BALIBAR** *La Philosophie de Marx*. Paris: Editions La Découverte, 1993. 124 pp.

L'effondrement précipité du régime soviétique, le discrédit péremptoire que cette césure historique considérable inflige au "marxisme-léninisme", n'ont cependant pas tari l'intérêt pour la pensée de Marx. Cet événement, qui restera sans doute le fait politique majeur de cette fin du XXIème siècle, a au contraire incité certains auteurs à faire retour sur celui qui demeure l'un des penseurs les plus importants du siècle dernier et certainement le plus influent et le plus controversé. Tandis que Jacques Derrida publie *Spectres de Marx*, Etienne Balibar qui fût, on le sait l'un des collaborateurs d'Althusser, vient de faire paraître *La Philosophie de Marx*, qui est à la fois un exposé méthodique, un bilan critique et une tentative de pronostic. C'est un livre (un "petit livre" dit Balibar) d'introduction à la pensée de Marx, qui rend accessible, en un langage toujours clair et vigoureux ses thèmes majeurs, et qui est aussi, plus que cela, une relecture philosophique d'ensemble qui tente d'évaluer ce qui restera de l'apport retrospective, mais par les questions et les concepts que Marx pose et propose dans le débat philosophique.

Partant de la thèse paradoxale et provocante qu'il n'y a pas et qu'il n'y aura jamais de philosophie marxiste, mais une mise en question de l'essence même de la philosophie par la pensée de Marx (ce qui est vrai aussi de Freud) Balibar tente non pas une impossible synthèse mais il restitue une démarche, un style d'intervention, les étapes de l'incessante polémique à travers laquelle "les philosophies" de Marx se sont exposées. Dans la confrontation successive avec Proudhon, Bakounine, Feuerbach,

Stirner, etc, se dessine peu à peu les différents moments d'élaboration d'une pensée qui jamais, par principe (et pas seulement par accident) ne peut se coaguler en une philosophie. Etroitement et intentionnellement tributaire des événements qui en modifie les stratégies et les enjeux (Révolution de 48, Commune de Paris, etc.), elle interroge cependant la philosophie à partir de nouveaux concepts, acquis au cours d'une rectification incessante et féconde: *praxis, idéologie, fétichisme*, etc...

Ainsi, dans ce livre bref mais très dense, qui est à la fois un exposé des idées de Marx et leurs discussion, Balibar découpe plusieurs champs de problèmes se rangeant principalement dans trois grandes rubriques: "Changer le monde: de la pratique à la production", "Idéologie et fétichisme: le pouvoir et la sujétion", "Temps et progrès: encore une philosophie de l'histoire?". Il s'agit de trois parcours qui, loin de prétendre rendre compte d'une doctrine arrêtée (qui n'existe pas) tracent trois itinéraires possibles, problématisant les questions principales qui commandent la pensée de Marx (ou semblent sous-jacentes au chantier ouvert qu'est resté la pratique théorisante de Marx).

Le premier parcours est celui qui, partant de la critique d'une "essence" humaine éternelle et invariable, conduit à penser avant tout, le rapport social, la *relation*. Ce qui implique à la fois le dépassement du point de vue exclusivement individualiste et le dépassement du postulat simplement "holiste". Le deuxième parcours, nettement rattaché au premier, est celui qui dégagent une problématique de la constitution du *sujet*, à partir de la critique des illusions de la conscience, et prend en compte les formes de constitution et d'aliénation de la "personne" dans les structures de l'échange (y compris à partir de la question du fétichisme). Cette direction, qui parfois reste incertaine ou lacunaire chez Marx (bien que présente en pointillé dans nombreux textes), constitue l'un des champs où la pensée de Marx a eu une postérité contemporaine très féconde. C'est l'une des orientations où les intuitions de Marx sont extrêmement fertiles. Enfin, le troisième parcours envisagé est celui où Marx, après avoir montré l'historicité des rapports sociaux, tente de dégager un schéma de causalité, *causalité matérialiste* en ce sens que les forces spirituelles ne jouent plus le rôle principal dans l'explication de l'histoire. Cet aspect reste peut-être l'un des plus discutés et des plus épineux. Les discussions actuelles réactive la question de l'Histoire: qu'on songe à ce qui oppose les post-modernisme d'un Lyotard qui fulmine contre les "grands récits d'émancipation" au néo-hégélianisme tout récent d'un Fukuyama qui remet à l'ordre du jour l'idée d'une histoire de

l'humanité cohérente et orientée".

Pour Balibar, en conclusion, le marxisme, aujourd'hui en pleine refonte, devient, ou peut devenir, une composante d'une pensée critique plus large. Ayant cessé, enfin, de fonctionner comme entreprise de légitimation, philosophie d'Etat, comme ce fût le cas pendant le grand cycle historique 1890-1990, il retrouve, d'une certaine façon, une nouvelle vitalité. Il reste nécessaire, en particulier, à une réflexion sur ce qui articule les modes de sujétion aux modes de productions (ou à l'"économie" au sens général). Sous une forme ou sous une autre persiste aussi la question de la *praxis* et de la dialectique -- cette dernière étant peut-être inséparable du mouvement par lequel se conjugue, à un certain moment, la science et la révolte, -- le savoir et l'exigence de justice. A un tournant de notre conjoncture philosophique, le livre de Balibar, quoique bref, et parfois très allusif, est une brillante mise au point. Lukacs disait que le matérialisme historique est *la connaissance de soi de la société capitaliste*. Nul doute, en ce sens ou moins, que la fonction philosophique de pensées issues de Marx ne soit, aujourd'hui encore, centrale; comme connaissance, et peut-être aussi comme conscience.

RICE UNIVERISTY

Jean-Joseph Goux