

#### **I-4) L'Idéologique : constitution a-logique du mouvement dialectique (2<sup>204</sup>)**

Il y a un mouvement dialectique dont la logique souhaite se saisir. Ce mouvement dialectique est présent dans l'histoire de la pensée, il possède donc une certaine consistance qui ne peut être déniée. La logique va donc analyser ce mouvement afin de déterminer s'il peut entrer en son sein ou bien s'il doit rester dans l'histoire, rangé sous la coupe de la faculté de juger générale kantienne. S'il reste dans l'histoire, comme histoire, alors ce dernier passera à un statut inférieur qui est l'analyse du contingent, il ne pourra plus servir afin de penser la substance elle-même. Au regard de la question du temps, la dialectique ne pourra plus dire ce qu'est le temps mais seulement ce qu'est le *changement*, du point de vue de l'existence qui est toujours *valorisée*. Afin de penser cet objet, comme tout autre objet, la logique va rechercher deux choses : le tout, l'ensemble, et les parties, les éléments. Est maintenu, en effet, en son sein, le neuvième axiome d'Euclide qui indique que la partie est nécessairement inférieure au tout. Si cet axiome n'était pas retenu, alors on ne rechercherait pas des parties séparées et distinctes du tout. Si donc l'*a priori* kantien a été historicisé, comme nous l'avons montré, si le logos kantien est bien le logos grec, alors le neuvième axiome d'Euclide lui-même est entraîné dans le temps. Le neuvième axiome d'Euclide ne dit pas que la partie est *nécessairement* inférieure au tout mais que le tout se constitue *toujours et en tout temps* à partir de ses parties. C'est la structuration même de ce tout qui prouve que la partie est bien une partie de ce tout. Si nous n'arrivons pas à constituer un tout, à partir de parties, alors ces parties seront les parties de rien, elles ne pourront plus être rapprochées l'une de l'autre par la *reconnaissance*. On qualifiera d'idéaliste la conception selon laquelle le tout est antérieur à ses parties et de logique le respect du neuvième axiome d'Euclide historicisé. En effet, si la substance est permanente la partie est *toujours et en tout temps* inférieure au tout, mais logiquement il convient de démontrer que le tout peut être constitué. L'idéaliste pose

---

<sup>204</sup> Cf. Schéma 1.

toujours et en tout temps que le tout précède les parties, ce qui ne semble plus compatible avec le logos historicisé que nous défendons. Afin de prouver le contraire les idéalistes devront prouver que le logos kantien n'est pas le logos grec. Nous avons situé l'*idéalisme* kantien de *l'a priori* à la mise en place du principe XIII, tiré de la physique de Newton<sup>205</sup> :

« Les substances finies, en vertu de leur seule existence, n'ont aucune relation entre elles et n'entretiennent de commerce mutuel qu'à la condition d'être maintenues par le principe commun de leur existence, l'entendement divin, conformément à leurs relations respectives. »

La *pétition de principe* du kantisme consiste à partir du monde comme totalité pour penser le principe de la totalité logique. Mais la logique doit, au contraire, prouver que la totalité, prise comme totalité, est bien une totalité. En quoi la totalité du monde est-elle une totalité logiquement ? Parce que Dieu existe, est-il une raison ? Parce que la substance est permanente, même sans l'idée de Dieu, est-il une administration de la preuve du tout, de cet ensemble ? Quel est l'équivalent de la gravitation physique en logique et plus globalement au sein du sujet connaissant ? Il n'y en a tout simplement pas. Pourquoi il n'y en a pas ? Parce que les mobiles de la physique sont soumis au temps physique alors que les « éléments » de la logique sont soumis, en premier lieu au temps de l'âme, comme constitution de la substance elle-même. La confusion entre le temps de l'âme et le temps physique se retrouve chez Kant. N'y a-t-il pas, en outre, un problème de conscience, problème introduit par la perception ? La conscience n'est-elle pas justement le tout constitué ? Or si l'on introduit la conscience dans la constitution du tout, n'avons-nous pas *toujours et en tout temps* un monde constitué *après-coup* ? Ne serions-nous pas toujours en retard sur le temps lui-même et la dialectique ne serait-elle pas une course après cet après-coup ? C'est la raison fondamentale pour laquelle nous disons que la constitution d'une science de l'être en tant qu'étant, fondée par la logique, doit se passer de la conscience.

---

<sup>205</sup> Kant, *Premiers principes de la connaissance*, Section 3, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 156.

Parlons désormais des éléments. Il y a une théorie des éléments chez Kant, comme chez Platon. La théorie élémentaire de Kant reprend ce modèle idéaliste platonicien et c'est là que le modèle kantien dévie de *l'a priori* idéal. Dans l'analytique, ce sont les éléments, le *divers*, en eux-mêmes, qui doivent constituer un tout. Si l'on part désormais des éléments pour penser le tout, on ne sait pas comment un élément va pouvoir se diriger vers un autre élément ou comment les relier entre eux. C'est ici qu'intervient *l'intuition pure de l'Idée* chez Kant comme synthèse du divers apportée par l'esthétique, au sein de la logique transcendantale. Nous ne souhaitons pas introduire le langage, qui semble encore à loger dans la théorisation des valeurs. Et nous serions en dehors de la métabiologie, dans la linguistique structurale qui justement pose un tout comme condition de l'intuition pure esthétique (structure des phonèmes) et un tout comme condition des éléments, la valeur de la structure du mot chez Saussure (intuition pure du concept chez Kant). On ne parlera pas des *Idées* mais des éléments qui sont mis en relation par cette synthèse qui est l'*imagination (phantasia)*. Nous allons donc regarder comment fonctionne la *diversification kantienne* sans se soucier de la nature de ces éléments et en laissant de côté les catégories pour l'instant<sup>206</sup> :

« Pour pouvoir donc dresser la table des idées d'après celle des catégories, nous prendrons d'abord les deux *quanta* originaires de toute notre intuition, le temps et l'espace. Le temps est en soi une série (et la condition formelle de toutes les séries), et c'est pourquoi on peut y distinguer *a priori*, par rapport à un présent donné, les antécédents comme conditions (le passé) des conséquents (de l'avenir). L'idée transcendantale de la totalité absolue de la série des conditions pour un conditionné ne concerne donc que tout le temps passé. D'après l'idée de raison, tout le temps écoulé est nécessairement pensé comme donné, en tant que condition du moment donné. [...] Je ne puis considérer le moment présent, par rapport au temps passé, que comme conditionné mais jamais comme condition de ce temps puisque ce moment n'advient que par le temps écoulé (ou plutôt par l'écoulement du temps précédent). »

---

<sup>206</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, III, 285, A 412/413, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 1074.

L'assemblage du divers se fait à l'aide de l'espace et du temps. Nous ne nous intéresserons qu'au temps. Le temps est une série mathématique. C'est donc la série qui introduit la linéarité du temps. Le nombre, par sa consécution, serait au fondement du temps. Kant pense que la série mathématique est vraie et qu'elle n'est pas elle-même produite par le temps. Or, nous venons de prouver le contraire, simplement en revenant au pythagorisme. Ensuite, Kant avance que c'est parce que la série est constituée d'unités séparées, qu'on peut y distinguer un avant de l'après. Si donc nous étions en présence du continu nous ne pourrions distinguer l'avant de l'après. Pourtant la latéralité pythagoricienne se passe du discontinu. Nous n'avons pas besoin de discontinu pour introduire le temps. « Avant » et « Après » ne nécessitent pas de parties séparées et distinctes. Bref, Kant aborde la question du temps en physicien, en posant un temps linéaire issu de la physique de Newton, ce qui est une réflexion sur le temps *a minima*. Il ne perçoit pas que c'est le temps lui-même qui délimite le rationnel (fini) et l'irrationnel (l'infini)<sup>207</sup>. Je suppose que Hegel avait remarqué que ce développement constituait lui-même le fondement du tout auquel il appartenait c'est-à-dire la dialectique transcendantale. C'est la partie *expressive* de la dialectique transcendantale, c'est la proposition qui explique en quoi la dialectique est dialectique. C'est, là, que Hegel trouvera, nous le croyons, la porte de sortie du kantisme : « *D'après l'idée de raison, tout le temps écoulé*

---

<sup>207</sup> On peut introduire cela dans l'anthropologie. Le temps trace les limites entre le rationnel (fini) et l'irrationnel (l'infini). On devrait donc constater que certaines cultures ne souhaitent pas s'introduire trop dans le temps pour maintenir l'irrationalité. Par exemple, certaines tribus africaines, ne souhaitent pas s'introduire dans le temps pour mieux maintenir l'irrationalité de leur culture. Que les dieux soient le garant de cette irrationalité n'est pas le problème. Ces cultures refusent la rationalité non pas parce qu'elles refusent le progrès, la question n'est pas là. Mais ces cultures traditionnelles savent que si l'on supprime l'irrationnel, le groupe ne pourra plus se maintenir comme groupe puisqu'il faudrait une part d'irrationnel pour constituer un groupe. On ne fait pas du groupe avec de la rationalité, on ne fait que des ensembles et des sous-ensembles. Quel est le statut de la « case » vide de la structure du structuralisme qui permet à la structure de fonctionner par négation de l'ensemble ? C'est l'irrationnel. (Contre le mathème du mythe de Lévi-Strauss repris par Jean Petitot, 1988). Le temps serait donc un marqueur de l'irrationalité culturelle. La culture cherche dans le temps de l'irrationalité, de l'infini apparent. Dans la rationalité, l'infini sert de vecteur vers le temps, qui lui-même aide à nous propulser vers l'irrationnel. Si nous introduisons la conscience, nous dirons que nous sommes le produit d'une culture qui n'arrive plus à loger l'irrationnel dans un lieu qui ne soit pas la religion. En travaillant sur le temps, nous sommes le pur produit de notre culture.

*est nécessairement pensé comme donné, en tant que condition du moment donné*». Il y a donc de la raison dans l'histoire comme temps écoulé de l'humain possédant un logos. C'est un premier point. Ensuite, comprendre l'histoire, selon la série mathématique comprend deux grandes questions. La première est de déterminer ce qu'est l'unité première qu'est le nombre 1, c'est la recherche du *Grund*, où Hegel placera, romantiquement, non pas le Christ mais la venue du Christ comme événement fondateur de l'histoire. Nous disons cela pour bien montrer que l'histoire ne peut commencer véritablement à la figure du Christ puisque ce dernier est venu. D'où vient alors cette venue ? Y aurait-il deux modes de venir, deux infinis ? Le venir du temps objectif et le venir du temps spirituel ? C'est la question théologique que pose Hegel, qui n'intéresse nullement le théoricien de la connaissance.

La deuxième question est d'interroger le comput « + ». Ce qui est la dialectique elle-même comme condition de présence de la dialectique comme partie de la raison chez Kant. Que fait-on quand on pose l'opérateur + ? A-t-on besoin de poser le (-) pour obtenir le produit de cette opération ? Jamais, seulement si nous sommes dans le temps circulaire démontré précédemment, cela devient nécessaire. En introduisant la latéralité, nous avons alors la possibilité de la dialectique, comme marche circulaire. C'est une série numérique circulaire dans laquelle il n'y a nul devenir puisque le temps d'après, qui semble être le devenir, n'est que l'après d'une partie (*a parte post*) d'un ensemble qui ramène tout dans l'origine, tout dans le passé. Le segment de droite étudié par Hegel n'est pas un segment de droite rectiligne, mais un segment de droite courbe, un segment de mouvement en spirale archimédien<sup>208</sup>. La dialectique hégélienne ne dit rien du tout du devenir, rien de la logique, rien du temps en lui-même, elle n'analyse le temps

---

<sup>208</sup> Hegel a été piégé par sa conscience dans ses analyses sur la *Physique* aristotélicienne. On pourra lire Christophe Bouton, « La dialectique du temps » in Bué J-M. et Renault, E. (dir.), *Hegel à Iéna*, ENS Éditions, 2015, pp. 125-141. Nous restons dans l'optique hégélienne avant de montrer combien ces analyses d'Iéna sont à ranger dans l'illusion logico-dialectique et particulièrement ses deux manuscrits aristotéliciens que sont *Manuscrit de Berlin sur l'espace et le temps* (1822), tr. fr. Bouton, *Philosophie*, Études hégéliennes, n° 52, déc. 1996, pp. 6-22. Et le *Manuscrit d'Iéna sur le temps*, trad. fr. Bouton, *Philosophie*, Études hégéliennes, n° 49, mars 1996, pp. 3-18.

qu'à l'aide de la spirale archimédienne, pour le dire avec les deux dimensions du temps du langage. Le temps kantien est abordé selon la série numérique linéaire, le temps hégélien selon la série numérique circulaire. C'est pourquoi nous dirons, à la manière leibnizienne, que, potentiellement, Kant a plus de chance de penser le devenir que Hegel. Hegel enferme le devenir dans la religion, il pénètre dans l'*illusion transcendantale*, il ne dépasse pas le kantisme, il déplace toutes les questions sur un autre champ qui est le champ théologique ; en cela Hegel a montré la voie à Heidegger.

Le mouvement linéaire de la physique ayant été introduit par la conscience<sup>209</sup>, ceci confirme bien que nous devons abandonner la conscience afin de constituer un monde, au sein d'une théorie de la connaissance. Mais alors cela pose un problème concernant toutes les synthèses kantienne dont l'*aperception transcendantale* qui devait tout unifier par la conscience. Il nous faut alors admettre que nous ne pouvons plus maintenir l'esthétique transcendantale kantienne comme condition *a priori* d'accès au monde, mais comme impossibilité de synchronisation *après-coup*<sup>210</sup> du monde phénoménal par le sujet devenu non-conscient. L'esthétique transcendantale est le lieu de l'espace et du temps. L'espace ne pose pas problème. Si je range des objets (un noumène qui tend à devenir un phénomène) dans un ensemble, afin de constituer un ensemble d'objets (un monde), les objets ne vont pas changer au moment de la fermeture finale de cet ensemble. La somme de ces objets sera identique qualitativement à l'ouverture et à la fermeture de l'ensemble. Il n'en va pas de même pour les objets pris par le temps pour objets susceptibles de devenir des phénomènes. Au moment où je

---

<sup>209</sup> Kant tient à la conscience depuis la dissertation de 1770 où il affirme, après avoir posé la nécessité de l'unité du sujet (section IV, § 22, scolie, opus cité p. 664) : « *En outre, la possibilité de tous les changements et de toutes les successions, dont le principe, dans la mesure où il est saisi par la connaissance sensitive, suppose la permanence d'un sujet, dont les états opposés se succèdent ; or, ce dont les états s'écoulent ne dure que s'il est soutenu par autre chose ; donc le concept du temps comme unique infini et immuable, et dans lequel sont et durent toutes choses, est l'éternité phénoménale de la cause générale.* »

<sup>210</sup> Ce concept est freudien. C'est la traduction effectuée par J. Lacan du terme allemand forgé par Freud de *Nachträglichkeit*. Si la conscience ne se réintroduit que secondairement, dans la constitution du savoir, nous avons alors un problème de synchronisation finale.

vais clôturer ma collection d'objets temporalisés (ce que l'on prend pour la conscience), l'ensemble des objets va être pris dans ce mouvement de fermeture, en d'autres termes, les éléments vont se synchroniser. Les objets pris pour phénomènes ne seront donc plus les mêmes que ceux pris séparément dans le monde en-soi. Le monde est donc toujours une construction *après-coup*, il n'y a plus de retour possible au monde *en-soi*. Le monde est une construction *après-coup*, car la synchronisation a rendu impossible le chemin de retour vers le noumène. Les phénomènes ne sont plus les noumènes. Mais il faut également accepter cette conséquence par cohérence interne au modèle : si ma mémoire range les éléments dans le passé, si la conscience range des éléments dans le présent, où sont rangés les noumènes qui sont devenus phénomènes pour comprendre le futur ? Car dans ce décalage *après-coup*, il n'y a plus superposition de l'espace nouménale avec l'espace de l'esthétique ou de l'espace géométrique, des images de points n'ont plus de point comme image, il y a des éléments que je ne peux plus apparier, je suis donc obligé de constituer un ensemble vide mais qui n'est pas vide car il comporte la trace des noumènes dont il est le produit. L'ensemble vide est donc soit la possibilité même de l'Idéologie, soit le futur au sein d'une théorie de la connaissance, pris comme décalage *après-coup* entre ces deux ensembles. On peut appeler cette recherche d'appariement l'Idéologie ou le futur (comme ensemble vide) pour l'instant. Le futur est-il la somme des inadéquations des phénomènes avec les noumènes ou est-ce au contraire le champ de l'Idéologie ? Sortons définitivement de l'Idéologie platonicienne pour le comprendre, pour sortir de cette aporie. Kant se pose la question du monde de manière *dramatiquement* platonicienne<sup>211</sup>, il présuppose que le temps du monde en soi est le même que le temps du sujet. Or, pour un aristotélicien, ceci est impossible. Il y a un temps de l'âme qui est séparé et distingué du temps physique, comme nous l'avons déjà exposé. Du reste, ce n'est qu'une conséquence

---

<sup>211</sup> C'est le choix du terme de « noumène » qui en est l'indice. Le noumène platonicien (νοούμενον, *noúmenon*) est l'idée même de la chose, le noumène kantien est la chose qui devient un phénomène en se « conjuguant », pour le dire de manière thomiste, au concept. Mais alors quel est le support de ce devenir ? La chose passe d'un espace (celui du monde) à un autre espace, dans une continuité temporelle qui pose question.

de la séparation entre espace géométrique et espace physique. Il y a donc une condition *a priori*, à l'*a priori* de l'esthétique transcendantale kantienne :

il doit exister une synchronisation *a priori* entre le temps de l'esthétique transcendantale (le temps de l'âme) et le temps en-soi (le temps physique), comme condition de phénoménalisation du monde, de constitution de ce monde-ci en monde non-idéologique. C'est ici que s'insère le concept d'entéléchie aristotélicien *a priori*, la dialectique, elle, demeure toujours *a posteriori* puisqu'elle est intégrée à la théorie des valeurs qui pose la conscience comme accès possible au monde.

Erreur de méthode donc que la voie qui consisterait à vouloir synchroniser l'homme avec son monde car toute synchronisation, tout essai de compréhension du monde, ne serait qu'une Idéologie, c'est-à-dire une reconstruction du monde après-coup sur un monde déjà présent, sur un monde déjà appuyé sur une perception première du monde. Il y aurait donc toujours deux instants qui se battraient pour accéder au monde, comme on le voit dans la *distantio animi* des idéologies. On perdrait donc le fil de la tension épistémique kantienne qui fait tendre le phénomène vers le noumène. C'est ici que nous situons le lieu de fracture entre la philosophie et la métaphysique. Le philosophe tente de se synchroniser au monde, de l'expliquer, mais dans ce mode de construction, il ne fait que reproduire le temps qui est en lui, il ne fait que reproduire l'histoire au prisme de son temps propre et souvent aussi en y mêlant sa propre histoire singulière. L'histoire montre que les philosophes n'ont fait que poser un voile apollinien sur le monde. Si K. Marx admet que les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde et qu'il convient désormais d'agir sur le monde, il n'utilise qu'un genre de voilement, le voilement dans le présent de l'épopée. La sémantisation Idéologique utilise, en effet, trois modes de construction du monde :

- le voilement dans le passé, que l'on nomme la tragédie (l'histoire) ;
- le voilement dans le futur que l'on nomme la comédie (l'utopie) ;
- le voilement dans le présent que l'on nomme l'épopée (ex : le marxisme, l'épicurisme).

Comment donc sortir d'une synchronisation idéologique après-coup du temps de l'âme avec le temps physique ? Comment poser une synchronisation *a priori* ? Comment échapper à un récit épique, à un récit tragique et à un récit comique, pour le dire à l'aide de la temporalité langagière, divisée par la temporalité elle-même ? On peut d'abord tirer des constances idéologiques dialectiquement. Néanmoins, gardons à l'esprit que la dialectique dévie la trajectoire du logos grec puisqu'elle refuse la conception ionienne du monde alors que le logos kantien devait être une synthèse parfaite. Mais acceptons, ici, ce possible. L'Idéologie devient alors le lieu de vérification de ce qui n'est pas vrai et permet alors un accès négatif au vrai. Nous apprenons tous, en tant qu'être animé, de nos erreurs. Ce sont nos erreurs qui, par approximation constante, nous font tendre vers la *réalisation* que nous ne sommes pas, nous-mêmes, en tant qu'être, une erreur. Que nous ne sommes pas une chose qui ne reproduit des erreurs que parce que nous ne sommes qu'une erreur. Car, si, en effet, nous étions une erreur, notre reconnaissance du monde ne serait qu'une reconnaissance erronée. Le cogito cartésien ne dit pas et jamais en effet si le « je pense » peut être une erreur qui ne fait que reproduire l'erreur de ma propre présence comme conçue<sup>212</sup>. Si l'être, donc, n'est que la somme de ce qu'il n'est pas, la vérité n'est que la somme qu'elle n'est pas. La reconnaissance de l'erreur semble donc être la seule voie du connaître, la métaphysique se développerait donc à partir de la reconnaissance d'un faux savoir, que nous appelons l'Idéologie. L'Idéologie serait un tas d'« immondices » sur lequel l'homme métaphysique (ou surhomme au sens nietzschéen) monterait afin de constituer un savoir non-faux. La constitution métaphysique du monde serait immonditielle. Mais voilà, la constance empirique et la dialectique n'ont pas d'entrée possible dans la constitution du savoir lui-même, l'homme n'est pas une intelligence artificielle devenue maîtresse de l'acquisition (*deep learning*). On pourra prendre l'échelle historique la plus grande que l'on souhaite, toutes les

---

<sup>212</sup> Mon inadéquation au monde proviendrait de ma non-connaturalité avec ce dernier, non-connaturalité qui mènerait finalement à un divorce final irréversible entre être et monde.

constances historiques retenues ne seront dialectiquement que le produit de l'état de notre système de valeur mis en place. Pourquoi ? Nous l'avons déjà dit, pour analyser une valeur, une mesure, il faut un référent et ce référent ne peut être déplacé en dehors du corps qui nous situe dans ce monde spatio-temporellement. Le discours historique sera donc toujours un discours idéologique parce que la dialectique est elle-même historique. Disons enfin qu'en introduisant une série numérique, on se coupe de la définition de l'imaginaire lui-même qui fonde le temps. La *phantasia* réduite au nombre ne peut plus être la *phantasia* fondamentale, c'est une *phantasia* appliquée, comme il existe une différence entre la mathématique fondamentale et la mathématique appliquée, l'algèbre, les algorithmes.

Avant d'aborder la *Critique de la faculté de juger*, venons-en désormais au plan posé dans le chapitre de la CRP sur l'architectonique de la Raison Pure. Entre ce chapitre de la CRP (1781) et cet ouvrage de 1790, s'intercale ses *Prolégomènes à toute métaphysique future...*, ouvrage qui date de 1783. On constate que le plan architectonique donné dans sa CRP n'est plus suivi. Kant, au contraire, dans cet ouvrage, revient sur la cohérence et la cohésion interne de la CRP et ce sont donc la physique et la mathématique qui seront abordées. Il est dit à la fin de l'ouvrage qu'il a reporté la question des causes finales. On n'y trouve donc nulle place pour une physiologie qui serait finalement à l'origine de l'*a priori*, bien qu'au niveau obvie la physiologie soit toujours présente<sup>213</sup>. Mais sa recherche de cohérence et de cohésion va permettre de mettre au jour quelques présupposés de la CRP. Au niveau des jugements, Kant

---

<sup>213</sup> On retrouve néanmoins une interrogation sur l'*hyperphysique* en § 16, 296 : « *De ce qui peut être un objet de l'expérience, la connaissance hyperphysique ; ce n'est nullement à une connaissance de ce genre que nous avons affaire ici, mais bien de la connaissance de la nature [...]* ». Une occurrence incompréhensible à la *physiologie* au début du paragraphe 24, trad. idem et trad. similaire par Joseph Tissot : « *Le premier de ces principes physiologiques subsume tous les phénomènes, comme intuition dans l'espace et le temps, sous le concept de grandeur, ce qui est en fait un principe de l'application des mathématiques à l'expérience* ». Est-ce un lapsus ? Puisque premièrement Kant parle de premier principe physiologique et n'en énonce aucun suivant ! Deuxièmement, si la grandeur est utilisée par la mathématique ce n'implique pas que toute grandeur soit mathématique. On retrouve ici la question hégélienne de la mesure et le problème de la subsumption de la biologie par la mathématique dans cet essai.

distingue d'abord les *jugements d'expérience* des *jugements de perception*. La place est donc laissée ouverte à sa CFJ ; les jugements d'expérience sont l'objet de la Raison Pure et tendent vers l'universel, alors que les jugements de perception tendent vers le singulier. Les jugements d'expérience doivent tendre vers l'objectivité, les jugements de perception restent du côté du singulier par le truchement de l'individuel. Kant avance alors qu'il ne demande pas au sentir d'être senti comme lui sent, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de devoir de sentir selon des règles, dans le cadre d'un jugement de perception. Quelle magnanimité ! Mais comment diable va-t-on désormais pouvoir appuyer la dialectique sur la physiologie ? Hegel entrevoit la faille mais la maintient dans le cadre de la logique ; le droit sera le lieu de compréhension que le jugement de perception doit être arrimé à la dialectique, sinon le droit sera condamné à n'être qu'une théorie de la connaissance. On comprend alors qu'il ne s'engage plus dans une physiologie transcendantale physique. Il ne pose plus la question de savoir comment chacun sent. Ce n'est pas un problème kantien, c'est un problème historique introduit par la reprise du domaine constituée qu'est l'esthétique depuis la Renaissance. Pourtant chacun, individuellement, voit, sent, entend, goûte, touche, mais Kant, n'aborde pas cette question qu'il range déjà en dehors des jugements d'expérience. Il faut rétablir tout de suite cette négligence au risque de ne pas pouvoir comprendre le reste de la pensée kantienne. Pour se maintenir à l'espace, la physiologie a montré que la perception s'appuyait sur deux mécanismes physiologiques (biologiques) que sont la perception « fovéale » et la perception dite « périphérique ». La perception *périphérique* se charge de localiser l'objet dans le monde (noumène) et la perception *fovéale* de le pré-diffracter pour que les catégories en fassent un phénomène limité par le concept qui en donne le champ de covariation par rapport à un autre concept. C'est sur cette base physiologique que l'on peut poser la division que ce dernier va introduire par la suite entre « dynamique » et « mathématique ». L'ordre physiologique est subsumé par l'ordre transcendantal, au sein de la raison pure, c'est à lui que l'on doit l'introduction de la quantité, première catégorie mentionnée. Le

jugement analytique introduit donc la quantité alors que le jugement synthétique relie des unités. Il ne peut y avoir de jugements de perception analytique car la perception, sans objet à percevoir potentiellement par le concept, ne peut rien percevoir. Elle ne perçoit que la dynamique (vision périphérique) et donc « le relatif », en introduisant un jugement d'écart entre perçus entre eux, en construisant des mesures arbitraires pour saisir sensiblement ces co-variations. Le jugement de perception est donc toujours de degrés de similitudes non par rapport à un concept déterminé et objectif mais suivant l'interrelation des perçus entre eux (§ 25) à la différence du jugement expérimental qui lui ne fait que *distinguer* par *séparation* entre le zéro et le 1, en mode binaire donc. Le jugement de perception est bien structuraliste mais la dynamique est dialectique en tant que la mesure arbitraire peut être sans cesse arbitrée<sup>214</sup>. Elle peut être figée, non-empiriquement, par l'Idéologie qui fixe des valeurs, qui donne alors un champ de covariation au concept, qui procure l'illusion transcendantale physique que le phénomène soit dans un lieu qui n'est pas mû. Le noumène positif est alors confondu avec le noumène négatif, il y a donc conflit entre deux consciences, c'est l'éternelle *distantio animi* qu'introduit la mesure depuis Platon. Pourquoi ? Car le jugement de perception est également bien synthétique et il faut bien avouer que nous touchons là à la tautologie pourquoi ? Car quelle est la définition du jugement donnée dans cet écrit ? La voici<sup>215</sup> :

« *La liaison des représentations en une seule conscience est le jugement. Des jugements sont donc ou simplement subjectifs, quand des représentations sont seulement rapportées à une conscience unique dans un sujet, ou ils sont objectifs quand elles sont réunies en une conscience en général, c'est-à-dire quand elles y sont nécessaires.* »

Sans conscience nous n'avons déjà plus de jugement puisque c'est elle qui effectue les liaisons entre représentations. Plus encore, si l'on divise le jugement en jugement empirique et en jugement expérimental, la conscience doit percevoir le particulier deux fois, la première fois pour

---

<sup>214</sup> Il manquait donc chez Lautman une compréhension de la théorie de la mesure qu'il ne pouvait trouver chez Hegel compte tenu de l'échec incroyable de son ouvrage sur le sujet, *La Théorie de la mesure* (PUF 1994).

<sup>215</sup> II, XXI

que le particulier tende vers le général selon le jugement d'expérience, la seconde fois pour que le particulier tende vers le singulier dans le cadre du jugement de perception. C'est, ce nous semble, la raison pour laquelle saint Thomas d'Aquin avait posé deux intentions, *l'intention première* et *l'intention seconde*. Il faudra revenir à l'analyse des catégories aristotéliennes pour comprendre que l'activité générique ne s'arrête jamais sur un particulier en particulier car elle introduit la deuxième catégorie qui est celle de la relation. La théorie des valeurs est donc rattachable aux catégories par la catégorie de la relation qui devient alors catégorie première permettant la mise en branle de la dialectique. Nous verrons cela plus clairement plus tard. Disons simplement que la quantité ne définit jamais la qualité, elle n'introduit que la *proportionnalité* qui n'est pas une analyse par degré de la qualité, mais une analyse « par degré » selon la quantité, l'analyse demeure donc quantitative, la qualité *relative* (ou grandeur négative) est assignée à sa résidence catégorielle par la quantité positive. La proportionnalité est une droite rectiligne, la relativité de degré issue de la mesure, est une droite non rectiligne (ou une droite *brisée* chez Aristote). Les mouvements irrationnels (ou *non-proportionnels*) ne font qu'interroger cette brisure de la droite et de la symétrie. Comme ils sont irrationnels, on pense qu'ils sont rapportables à des grandeurs négatives de la théorie des valeurs, prêtes par cette négation même, à les accueillir, mais autant qu'ils sont le produit de l'incommensurabilité de la proportionnalité, ils sont issus de grandeurs positives et ne peuvent être confondus avec des comparaisons de grandeurs négatives que sont les *analogies* des valeurs. C'est la raison pour laquelle la dialectique hégélienne ne pourra prétendre accéder à une théorie de la connaissance mais demeurera du côté de la théorie des valeurs en lui donnant son fondement dynamique et rendant compte par là même du changement. Par défaut, nous n'avons alors plus de dynamique afin de rendre compte de la théorie de la connaissance si ce n'est le concept d'entéléchie, qui y prend place négativement<sup>216</sup>. *A contrario*, l'entéléchie n'entrera pas au sein d'une

---

<sup>216</sup> Nous renvoyons à l'ouvrage de Dominique Dubarle et André Doz, *Logique et Dialectique*, Larousse, 1972, dont nous ne citons aucun passage précis tant nous

théorie des valeurs, sans quoi il y aurait des fins finales dans les esthétiques et on finirait alors par émettre des énoncés erronés, tels que la proposition hégélienne selon laquelle l'art aurait une fin finale, ce qui est une marque d'un dérèglement du système mis en place. La perfection n'est pas de ce monde, au niveau de la théorie des valeurs. Contentons-nous ici d'avancer que l'analytique n'est pas un jugement car la théorie de la connaissance ne s'appuie pas initialement sur la conscience. C'est la théorie des valeurs qui s'appuie initialement sur la conscience en introduisant la mesure. La mesure-conscience pose qu'il existe un phénomène conscient rapportable à la dialectique via la mise en place des valeurs, la théorie de la connaissance prétend, au contraire, que la connaissance se constitue par négation du sensible, que le phénomène est défini négativement par le concept et son analyse par les catégories. De telle manière que le phénomène ne peut avoir un champ de covariation illimité, que le phénomène est maintenu, par les catégories, dans une permanence spatiale et temporelle qui lui vient de la permanence des catégories et donc que le logos est nécessairement immobile ou isostatique. En cela, nous n'avons pas besoin d'une permanence du sujet moderne et cartésien, modèle repris par Kant pour donner une permanence au monde, mais d'une reproduction du « logos-conglomérat » via la théorie des valeurs. De telle manière encore que la transformation temporelle du phénomène en son contraire est impossible

---

avons eu du mal à nous en dégager. On peut tirer la dialectique historique hégélienne du côté de la théorie de la mesure mais l'on fait alors le constat du plus grand échec de la philosophie hégélienne ou du côté de la mécanique et il n'y a plus de dialectique mais une simple dynamique – (Emmanuel Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, Vrin, 2001, note 2, p. 187) – mais jamais du côté de la logique. Or, nous recherchons, nous, une logique de la dialectique qui ne soit pas logique puisque *l'a priori* n'a nul fondement. La logique de la dialectique non-historique doit donc se retrouver dans l'histoire constituante de cette logique. Mais si je regarde l'histoire avec ma conscience, je vais trop courber l'histoire et finir par croire qu'elle se répète alors que la courbure est déjà dans l'histoire, comme conscience collective qui a déjà introduit la courbure dans le rapport entre les concepts pour me situer comme sujet dans l'espace-temps. Par ailleurs, si la dialectique devenait logique alors l'esthétique qui appartient à la théorie des valeurs pourrait devenir objective, ce qui est impossible et ce qui est la dérive première de l'idéologie allemande ; Cf. Alfred Baeumler, *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIII<sup>e</sup> siècle*, PUS, 1999. Idem, pour une science du droit. Le domaine qui tente d'accéder à l'être du temps à partir de la théorie des valeurs est la religion qui n'a nulle entrée au sein de la théorie de la connaissance qui est suspendue, elle, au mouvement irrationnel entéléchique.

car il faudrait une conscience qui soit consciente de l'ensemble des concepts pour introduire le néant. Et cela même si la négation est déterminée, puisque la détermination de la négation ne sera toujours qu'un sous-ensemble relatif à un autre sous-ensemble, soumis tous deux à un autre ensemble comme produit, relatif à l'ensemble du divers infini dont l'infinité rend impossible la détermination-même. La conscience, circulairement, dans le cadre de la théorie des valeurs, ne sera donc qu'une course vers son contraire la non-conscience, c'est-à-dire vers l'histoire comme négation de la conscience elle-même. N'ayons pas peur des mots, l'hégélianisme est un nihilisme romantique, ce que prouve ce raisonnement par circularité épistémique puisqu'une fois la conscience devenue non-conscience, elle ne pourra plus devenir consciente d'elle-même, sauf à reproduire la totalité du passé mémoriel qui actera la disparition totale de la conscience universelle car la somme de l'histoire ne pourra plus procurer l'accès à la conscience dans la mesure où cette totalité aura ouvert un futur trop infini qui rendra le passage de l'un à l'autre impossible. Il est impossible d'introduire la dialectique au sein d'une théorie de la connaissance, comme le souhaitait Hegel, car la théorie de la connaissance a évacué la conscience de son fonctionnement. Cela ne signifie nullement, pratiquement, que la théorie des valeurs soit en opposition *a priori* avec une théorie de la connaissance, mais au contraire que la théorie des valeurs donne, elle-même, un champ de covariation au concept avant son contact avec le champ de covariation issu de la phénoménalisation perceptuelle. C'est parce que la théorie des valeurs parasite le concept lui-même que le sujet est l'objet d'illusions transcendantales perceptuelles. C'est ainsi qu'il peut très bien percevoir une idéologie comme expérimentalement vérifiable en construisant un outil mesurant compatible avec son Idée. Néanmoins, comme le Concept est maintenu, par les catégories, le concept doit pouvoir rectifier cette illusion en ramenant l'idée dans le cadre de son *expérience*. Mais il ne peut le faire, en son fondement premier, qu'en montrant que la dialectique, au sein de la théorie de la connaissance, est devenue une dynamique ou alors que la dynamique est au fondement de la dialectique ce qui entraînerait sa temporalisation croissante.

Ce qui nous ramène à la division entre mathématique et dynamique introduite par Kant dans cet écrit. Si la perception fovéale est suspendue à la perception périphérique, si l'on ne peut se donner un objet à diffracter sans d'abord le rechercher dans l'espace du champ visuel où l'on pouvait le situer, alors la mathématique serait suspendue à la dynamique, toute mathématique serait constructiviste. Pour couper court à tout débat, Kant va donc être obligé de poser que la théorie de la connaissance ne prend en compte que des objets en non-mouvement car si l'objet est en mouvement, alors tout peut devenir dynamique si l'on n'arrive pas à situer l'objet pour le diffracter, l'*a priori* pourrait donc être en mouvement et donc temporel en son fondement. Il faut donc saisir la destinée du temps dans cet ouvrage fondamental en se posant cette question. Pourquoi la recherche de l'*a priori* kantien a mené logiquement à une mise en marge de la dynamique et par là même à une expulsion du temps comme variable T analysable alors que le temps fait partie des catégories aristotéliennes (*extra ousia* justement) ? Tout simplement puisque ayant déjà introduit la catégorie de la quantité et celle de la relation, il faut bien introduire la catégorie de la qualité. Ce n'est pas la catégorie de la quantité qui chasse le temps de l'observation puisque la quantité s'applique au mouvement par la mesure, mais au contraire la qualité, ce qui semble paradoxal initialement, selon la thèse communément admise par la plupart des épistémologues<sup>217</sup> ou tout simplement selon la thèse des idéologues mystiques comme René Guénon<sup>218</sup>. L'introduction de la qualité nous oblige à fixer un objet dans le mouvement sinon elle ne pourrait être introduite. On rapporte alors le mouvement à un segment de ligne que l'on appelle droite rectiligne dans un plan géométrique. Ce segment est ensuite animé par l'algèbre pour qu'il tende de nouveau vers le mouvement observé. Mais dans ce passage a été oubliée la qualité du mouvement. On n'arrive pas à introduire la qualité dans le mouvement car le mouvement est dynamique et que la qualité se perd dans ce mouvement même sans pouvoir exercer son

---

<sup>217</sup> Jean Largeault, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Vrin, 1988, p. 83.

<sup>218</sup> Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, 1945.

office, comme la *phantasia* se perd faute d'être arrimée à la sensation visuelle et mémorielle. Il y a un conflit physiologique entre ma vision périphérique et ma vision fovéale, tout cela est *purement* physiologique et non historique. La recherche de la sagesse orientale d'un Schopenhauer, d'un Nietzsche ou d'un Heidegger, provient de cette illusion qu'en supprimant le mouvement, on atteindrait l'être lui-même, alors que justement il convient de trouver un juste milieu entre le repos (qui est une pause en physique) et le mouvement. Le sujet, par la vision fovéale, demande à la vision périphérique d'introduire la qualité mais elle ne le peut pas, elle ne va introduire que des valeurs négatives par présence/absence (X, non X), elle ne pourra pas introduire de valeurs positives qualitatives (X est, selon la catégorie de la qualité, x de X). Avancer que toute conscience est conscience de quelques objets c'est déjà se condamner à l'impossibilité de la conscience possible du mouvement qui relie le sujet à l'objet car nous ne pouvons pas poser deux consciences, l'une qui identifie l'objet l'autre qui identifie son mouvement en même temps. Si l'on arrête le mouvement (physique) on peut donc qualifier l'objet mais on ne peut plus qualifier le mouvement. Or l'objet dans ses qualités n'est-il pas le produit du mouvement dont il est issu comme le prétend par exemple la théorie de l'évolution au sein de la biologie ? On gagnerait donc à qualifier le mouvement plutôt que l'objet comme on a tenté de qualifier l'ensemble plutôt que l'élément. Citons Kant en XXVII :

*« Ce qui a lieu par le double fait, que les phénomènes, comme simples intuitions qui occupent une portion d'espace et de temps, sont soumis à la notion de quantité qui en relie synthétiquement le divers suivant des règles a priori, et que la perception contenant, outre l'intuition, une sensation entre laquelle et zéro ou sa complète extinction, et la transition par amoindrissement existant toujours par cette raison, le réel des phénomènes doit avoir un degré, non pas en ce sens qu'il occupe lui-même une partie de l'espace ou du temps, mais par la raison cependant que le passage du temps ou de l'espace vide à ce degré n'est possible que dans le temps. D'où il suit que la sensation, tout en n'étant jamais connue a priori, comme qualité de l'intuition empirique, en quoi elle se distingue spécifiquement des autres sensations, peut néanmoins être distinguée intensivement dans une expérience possible en général, comme*

## MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

*quantité de la perception, d'avec toute autre de même espèce, ce qui rend possible et détermine par-dessus tout l'application de la mathématique à la nature par rapport à l'intuition sensible qui nous la donne. »*

Posons cela de manière plus rigoureuse. La conscience est introduite chez Kant par l'intuition pure. L'intuition sensible est soumise à l'intuition transcendantale, qui elle-même est soumise à *l'aperception pure et transcendantale* qui n'est autre que la conscience qui est limitée par le moi pour lui donner son unité. L'aperception transcendantale *pure* se distingue de l'aperception transcendantale *originale* en ce qu'elle lie la *phantasia* au connaître alors que la *phantasia* peut fonctionner sans avoir recours à la connaissance, c'est-à-dire sans avoir recours aux données de l'expérience, en se liant directement à l'espace géométrique. L'unité du moi délimite l'unité du corps, je peux être conscient que mon corps n'est pas infini, même si son mouvement dans l'espace et le mouvement de ses membres dans le lieu, peuvent procurer une combinatoire infinie. Nous voulons dire par là que si notre corps bougeait à l'infini il pourrait occuper tout l'espace du monde. Si donc l'aperception transcendantale était vraiment pure, c'est-à-dire non mêlée à l'expérience empirique, elle pourrait envisager ce possible. Mais elle ne peut le faire, car elle est limitée par l'unité transcendantale du moi qui introduit le corps du sujet. Mais ce moi, en tant qu'il est limité par le corps, est-il un moi non empirique ? Oui si nous pensons qu'il est possible de construire un corps non empirique, un corps *a priori*, un surhomme du savoir véridique qui se sait lui-même véridique comme le disait Nietzsche ; c'est-à-dire encore un homme non particulier et un homme non singulier qui n'est pas universel. Cela est possible donc si nous arrivons à construire une métabiologie dont l'objet serait le corps *a priori*.

Si donc nous avons posé qu'il devait exister une synchronisation *a priori* entre le temps de l'esthétique transcendantale (le temps de l'âme) et le temps en-soi (le temps physique), comme condition de phénoménalisation du monde, de constitution de ce monde-ci en monde non-idéologique, il nous faut désormais poser que cette nécessité rend la recherche d'un CORPS A PRIORI inéluctable. Nous obtenons donc le

concept d'entéléchie par l'absurde dans la mesure où, comme le temps du corps *a priori* n'est pas le même que le temps de l'Esprit *a priori*, des mouvements irrationnels doivent rendre compte de ce conflit temporel. En d'autres termes, l'esthétique transcendantale ne peut être appuyée sur une esthétique particulière et singulière d'un sujet, elle doit avoir un lieu propre qui n'est pas le propre d'un sujet particulier. Cela ne fait que reprendre la division entre espace géométrique et espace étendu ou créé afin de lui donner une assise au sein même de l'esthétique. Il doit exister un temps *chronothétique*, séparé du temps sensoriel qui est couplé au temps physique, comme il existe un espace géométrique séparé de l'espace mondain. Cet espace géométrique et ce temps *chronothétique* constituent le corps *a priori*.

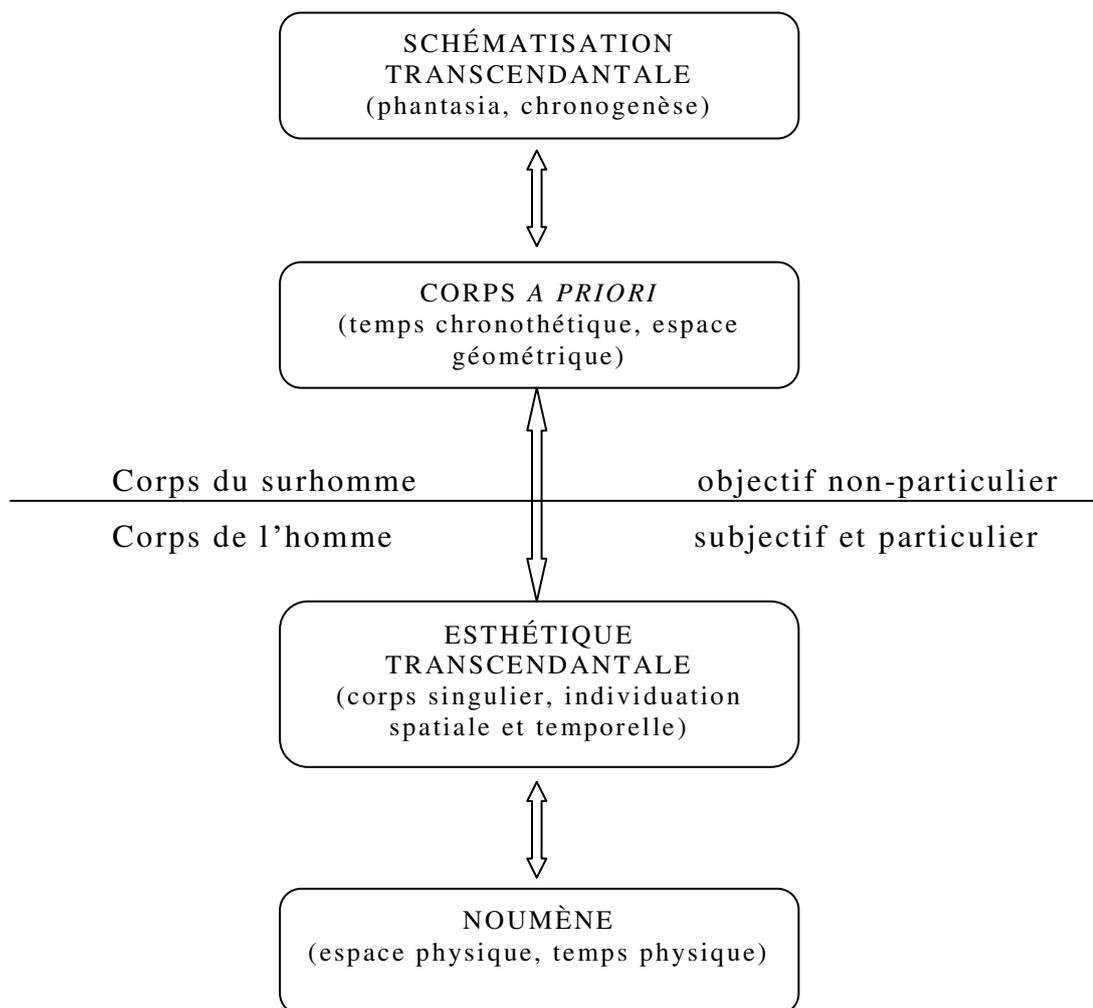
Nous verrons plus tard si ce corps *a priori* peut être investi totalement par la contingence historique, par le corps du Christ, en étudiant plus précisément la différence entre incorporation et incarnation. Pour l'instant on comprendra que le corps du Christ ne peut être un corps particulier et singulier sans quoi il ne pourrait accéder à ce statut *a priori*, sauf dans le cas exceptionnel où, par extraordinaire, ce corps était synchronisé à la naissance avec le temps universel<sup>219</sup>. Il nous faudra pour cela introduire un troisième mouvement irrationnel qui est le mouvement rabbinique dont nous n'avons pas encore déterminé s'il devait être assigné à l'Idéologie ou à une théorie de la connaissance. Tout cela deviendra plus clair lorsque nous aurons introduit l'origine historique du mouvement dialectique qui demeure toujours historique. C'est parce que le mouvement dialectique est historique qu'il doit trouver son fondement dans l'histoire et non dans l'*a priori*, sauf justement si le corps du Christ investit totalement le corps *a priori*. Dans ce cas, je ne pourrais nier que le corps *a priori* sera toujours et en tout temps dialectique et le mouvement entéléchique sera refoulé et nous obtiendrons le *Dasein* de Heidegger ou l'Esprit universel de Hegel ou nous serons obligés d'accepter le modèle de l'individuation de la CFJ de Kant, alors que nous cherchons un surhomme nietzschéen.

---

<sup>219</sup> C'est un possible improbable mais un possible tout de même.

Comprenons bien que puisque nous sommes au sein d'une théorie de la connaissance, la conscience n'est toujours pas introduite. Le corps *a priori* constitué d'un temps chronothétique et d'un espace géométrique n'est pas donné par la conscience, ni par aucune cause finale comme l'intention ou la vision-en-dieu. Pour que la conscience investisse ce corps, elle doit d'abord se constituer comme conscience, cette constitution est la finalité de toute finalité possible, le fil du probable de ma conscience. Il faudra donc déterminer l'ensemble des relations de ce corps *a priori* avant d'accéder à la conscience, bien que la conscience soit déjà donnée par la théorie des valeurs qu'elle doit nier pour se chercher elle-même. D'emblée disons cependant que le temps chronothétique du corps *a priori* ne connaît pas la distinction entre passé, présent et futur qui est introduite par la latéralité du corps particulier d'un sujet. Ici règne l'ÊTRE du temps sommet de notre recherche. Cet être du temps ne peut être approché que par l'étude des mouvements irrationnels lorsque ce temps vient se mêler à l'espace géométrique. Ce temps est-il néanmoins isolable de l'espace géométrique ? Ce temps peut-il être difforme et avant tout a-forme ? Nous ne le savons pas. Ce que nous savons c'est que l'être du temps n'est pas réductible au temps universel de la physique en tant qu'il est être toujours séparé et distingué du temps physique, c'est le niveau biologique qui synchronise l'homme avec le temps universel et le temps physique, synthèse temporelle que nous nommons le corps par opposition à l'être du temps que la tradition philosophique nomme : l'âme. Nous proposons le schéma qui suit afin de synthétiser ce développement (Le corps *a priori* ou corps du surhomme de la connaissance). Nous reviendrons ensuite à notre lecture kantienne en y introduisant de nouveau la question de l'irrationnel qui aura été la grande absente de cette synthèse du savoir.

Schéma 5 : Le corps *a priori* ou corps du surhomme de la connaissance



Au sein de sa modélisation, Kant pose une congruence (coïncidence) entre l'espace géométrique et l'espace que procurent nos sens ; il y aurait toujours une géométrie possible rendant compte d'un phénomène donnant ainsi à l'esthétique transcendantale un fondement nécessaire et suffisant, en tous lieux et en tout temps ; à la production du phénomène. Je cite dans ses *Prolégomènes*<sup>220</sup> :

« La sensibilité dont la forme fonde la géométrie, est ce sur quoi repose la possibilité des phénomènes externes ; donc ces phénomènes ne contiennent jamais rien d'autre que ce que la géométrie leur prescrit. »

Mais la découverte des irrationnels montre, au contraire, la non-congruence entre l'espace géométrique et l'espace réel. Aussi, si l'espace a été découpé en espace géométrique et espace non-

<sup>220</sup> § 13, 286, remarque 1, trad. Louis Guillermit.

géométrique, le temps a été découpé, de la même manière, en temps de l'âme et temps physique qui sont pourtant reliés *a priori*, ce que la recherche sur les mouvements irrationnels nous pousse à *reconnaître*. Il faut bien avouer que l'on ne retrouve plus cette division chez Kant, le temps physique a épiphénoménalisé le temps de l'âme en l'expulsant dans le particulier, dans la subjectivité, ce qui nous vaudra le naufrage de sa CFJ<sup>221</sup> et, plus encore, l'échec architectonique de la temporalisation du logos (*a priori*). L'universel physique a tué l'être du temps de l'homme dans l'œuf. Qu'on le dise maintenant, la finalité n'est pas *une légalité du contingent comme tel*<sup>222</sup>, mais une légalité de l'*a priori*. Nous pouvons donc faire l'économie d'une lecture de la CFJ de Kant car ce n'est pas le sujet individuel, ni encore moins le particulier, qui temporalise l'*a priori* de la CRP, mais le conflit entre la temporalité du logos d'un sujet et la temporalité de son corps, conflit dont doit rendre compte le concept d'entéléchie au sein d'un corps *a priori* du *surhomme* non ceci ou cela. Les sujets individuels et particuliers ne peuvent seulement se mouvoir que dans le champ de covariation fixé par un mouvement entéléchique *a priori* issu de leur conglomérat hérité, qui n'est plus alors *a priori* une fois incorporé. Faisons également taire toute confusion entre théorie de la connaissance et théorie des valeurs. Cette théorie de la connaissance est coupée de la théorie des valeurs où s'exercent des *jugements empiriques*, comme la sphère du droit. La

---

<sup>221</sup> Sur ce sujet, on pourra suivre le travail de Mikel Louis Dufrenne, *La Notion d'a priori*, PUF, 1959 et *L'Inventaire des a priori, Recherche de l'originnaire*, Bourgois, 1981, rééd. Presses universitaires de Caen, 2021.

<sup>222</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, introduction, VI, trad. A. Renaut, GF, p. 108. Kant postule en 216 : « *Le principe propre de la faculté de juger est donc le suivant : la nature spécifie ses lois universelles en lois empiriques, conformément à la forme d'un système logique, à destination de la faculté de juger.* » Nous avons vu, au contraire, que si la théorie des valeurs partait de la conscience pour introduire des grandeurs positives, la théorie de la connaissance partait d'une « non-conscience » pour introduire des grandeurs négatives, de telle manière que la théorie des valeurs n'est en rapport avec la théorie de la connaissance que par analogie. L'analogie n'est pas le fondement de la théorie des valeurs, puisque la théorie des valeurs s'appuie, dans son fonctionnement interne, sur la dialectique. Dès lors, la théorie des valeurs peut jongler, analogiquement, avec autant de théories de la connaissance qu'elle le souhaite sans en prendre aucune comme vraie. Il n'y a donc pas de recherche de vérité dans la théorie des valeurs et la faculté de juger ne peut être le destinataire d'un système logique. Elle ne le peut qu'analogiquement. John Locke devient donc un philosophe de la théorie des valeurs qu'il convient de relire afin de solidifier la théorie des valeurs.

métabiologie ne dit rien de la théorie des valeurs qui elle est appuyée sur le mouvement dialectique puisqu'elle ne s'intéresse qu'aux *jugements d'expérience* pour le dire en termes kantien. Disons également que si cette critique de la subjectivité de l'*a priori* est proche de la critique du phénoménologue Reinach<sup>223</sup>, elle s'en éloigne néanmoins sur trois points majeurs. Premièrement, nous la mettons en place au sein de la théorie de la connaissance et non dans le cadre de la théorie des valeurs. Deuxièmement, nous maintenons le refus d'introduire l'intentionnalité dans la théorie de la connaissance. Troisièmement, nous refusons de ne maintenir l'*a priori* qu'au sein de l'esprit et ce n'est pas un hasard si cela nous ramène à l'aporie posée par saint Thomas d'Aquin à la fin de son *Commentaire du traité de l'âme* d'Aristote : « [...] *l'universel animal ou bien n'existe pas ou bien est second* ». Sur l'intentionnalité proposons ce dernier raisonnement : Comment donc pouvons-nous penser le rapprochement d'un terme avec un autre, sans l'usage de la dialectique ? Justement en prenant acte qu'il nous faut au moins deux termes A et B. La *phantasia* va venir ensuite relier ces deux termes ; A → B. La conscience voit que A tend vers B qui est toujours le même donc elle en déduit un mouvement. A est allé de A vers A' qui est toujours A, il y a eu un déplacement. Le mouvement est donc un changement de lieu qui s'est produit dans un temps supposé qui s'appuie lui-même sur la supposition d'un mouvement. La physique aristotélicienne dit que A a changé de lieu (A') par un mouvement linéaire car ce ne peut être un mouvement circulaire sinon A serait revenu à sa position initiale de A or A n'est plus à la même place. La cosmologie aristotélicienne dit qu'il existe aussi un mouvement circulaire de A vers A' pour les astres qui ne changent pas de place,

---

<sup>223</sup> Nous ne pouvons que mentionner l'excellent texte de Dominique Pradelle, « La critique de la subjectivation de l'*a priori* chez Reinach », *Philosophie*, 2016/1 n°128, pp. 3-19. Si tout ce qui possède la forme est un rapport de A vers B, ce n'implique pas que le transport se fasse sur un plan incliné qu'est l'intention. Il convient, au contraire, de découvrir pourquoi le plan est incliné sans poser une régression à l'infini de cette cause efficiente dans la cause finale qui serait un premier moteur, c'est-à-dire une intention. Pourquoi le sujet incline (*in-tendere*) c'est-à-dire pourquoi le sujet a une intention qui, au regard de la cause efficiente, ne peut être une inclinaison finalisée ? Le sujet incline non parce qu'il intentionne l'inclinaison mais parce qu'il est déjà incliné, sinon nous pourrions poser de corps *a priori*.

donc A-A'. Donc la physique ne peut concevoir que deux possibles. Les deux mouvements linéaire et circulaire de A-A'. Que A tende vers B, sans déplacement, n'est pas pensé par le mouvement, cela sera pensé dans le non-mouvement. C'est le champ de la biologie (*genesis*). Or pourtant la conscience voit bien qu'une pomme verte est devenue rouge mais elle n'introduit pas de mouvement pour comprendre cela. Pourquoi ? Car elle ne perçoit pas de déplacement. La conscience passe toujours par la médiation de la *dunamis* qui est produite par la *phantasia* afin d'accéder au temps. Plus globalement, la conscience ne cherche que de la permanence, elle ne recherche que l'identité. Quelle identité y a-t-il entre A et B ? Ce sera toujours du A' ou « ' » n'est que la contingence de l'état de A. Par exemple qu'elle est la différence entre « Paul » et « Jean » ? La différence est tout ce qui n'est pas le produit de l'identité de similitude. « Paul » est différent puisqu'il n'est pas pareil. La différence est de la contingence puisque de toute façon la conscience perçoit bien que « Paul » est différent de « Jean » car ils ne se meuvent jamais en même temps dans le même lieu. La conscience aurait plus de mal à différencier « Paul » de « Jean » si « Paul » était toujours à côté de « Jean » et qu'il faisait des gestes toujours en même temps, comme dans le mime. Mais même, dans ce cas, la conscience dira que « Paul » est différent de « Jean » car ils n'occupent jamais le même lieu. C'est l'*antitypie* leibnizienne qui explique que « Paul » n'est pas « Jean ». Mais si cela est manifeste par la conscience (existence), cela n'est pas démontré dans l'essence. La question que nous posons est pourquoi A n'est pas B et non pas pourquoi A n'existe pas en même temps que B dans un même lieu. Afin de penser la différence fondamentale, de l'altérité, il convient d'introduire des mouvements irrationnels qui ne sont dits comme tel que dans la mesure où nous avons enlevé la conscience afin de les déterminer. Il n'y a pas de rationalité accompagnée de la conscience qui introduise de l'autre, toute rationalité de la conscience est la répétition du même, toute théorie des valeurs est en recherche constante de son auto-confirimation. Le premier mouvement irrationnel est le mouvement dialectique dont le modèle a été pensé par la cosmogonie iranienne. Ce modèle donne l'apparence de tendre vers B

mais y revient par circularité, c'est la raison pour laquelle la dialectique n'est qu'apparente, qu'elle ne donne jamais accès à l'autre en tant qu'il est autre, à une métaphysique de l'être. C'est encore la raison pour laquelle Hegel ne pourra fonder aucune éthique. La dialectique restera fondatrice de la théorie des valeurs, de l'idéologie, mais son accès à une théorie de la connaissance ne sera pas reconnu, car la reconnaissance est toujours la reconnaissance de l'altérité. Il nous faut au moins deux termes pour fonder une logique. En cela toute fondation logique est en même temps une éthique de l'altérité. Le masque de la conscience ne donne pas et ne donnera jamais accès au visage, elle pose sur l'autre le masque du même, c'est du communautarisme grossier, vulgaire de type levinassien. La théorie de la connaissance, comme l'éthique exige l'abandon de l'usage de la conscience qui partout fait du même là où partout l'humain a un visage différent, comme l'avait fait remarquer Aristote dans ses études sur les animaux qui eux en sont dépourvus. Venons-en donc au fondement du mouvement dialectique de la dialectique historique comprise par Platon bien avant Hegel.