

# CHAIRE DE RECHERCHE DU CANADA EN PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE

Intitulé du programme de recherches :

## Fiction et connaissance transcendante Recherches pour un transcendantalisme constructiviste et perspectiviste

Augustin Dumont

### Résumé

Le programme de recherche de la *Chaire de recherche du Canada en philosophie transcendante* a pour but d'interroger à nouveaux frais la pertinence du paradigme philosophique inventé par Kant à la fin des Lumières allemandes (le « transcendantal ») et tout à la fois prolongé et subverti à l'époque romantique et idéaliste. Au cours des deux derniers siècles, la réception de cette philosophie a été principalement double. D'une part, on a tenté de cerner (si possible définitivement) la nature de sa révolution épistémologique en la classant selon les catégories traditionnelles (idéalisme, réalisme, scepticisme, etc.). D'autre part, on a voulu situer (si possible définitivement) l'ontologie déployée de façon explicite ou implicite par l'entreprise transcendante (en l'inscrivant par exemple dans la métaphysique de la subjectivité). Ce programme de recherche s'inscrit en faux contre cette double restriction du propos transcendantal. Loin que ces réceptions soient illégitimes en soi, elles enjambent trop souvent la portée proprement instituante ou constructive de l'écriture transcendante et elles omettent la dynamique perspectiviste qui la sous-tend. Le présent projet de recherche vise dès lors à réinterroger le transcendantalisme dans le sens d'une philosophie radicale de l'*imagination*, pour laquelle les différents points de vue épistémiques et/ou ontologiques sont autant d'incarnations singulières ou d'« effets » d'une libre activité réflexive qui est proprement l'agir transcendantal. Il s'agit alors de repenser la nature et le sens du geste transcendantal aujourd'hui.

### Programme de recherche

Ce programme de recherche se présente d'une part comme l'intensification, d'autre part comme l'élargissement, du questionnement philosophique qui tout à la fois animait mes premières recherches et leur résistait encore. Le présent programme est ainsi bifrons, le premier aspect du projet supportant et légitimant le second. À un premier niveau **(A)**, mon projet porte sur la genèse et le devenir de l'imagination dans la philosophie classique et romantique allemande, de telles préoccupations relevant prioritairement du champ de l'histoire de la philosophie. Cette étude de l'imagination se prolonge de deux manières : d'une part, à travers une investigation relative à la problématique du néant et de la négativité dans la philosophie classique allemande, d'autre part, à travers une enquête sur l'articulation du transcendantalisme et de l'historicisme dans la philosophie romantique allemande. D'un autre côté **(B)**, je réfléchis à la possibilité – au-delà de la stricte référence à l'histoire – d'un transcendantalisme constructiviste et perspectiviste, rencontrant le problème de la fiction comme son foyer, et se déployant principalement dans la direction de l'anthropologie philosophique. Il m'importe alors de justifier cette approche inédite de la philosophie transcendante sans céder au relativisme, en mettant en évidence la complicité qu'elle noue entre l'invention d'une légalité *a priori* et sa plus rigoureuse déduction. À l'heure où le réalisme le plus strict

s'impose comme l'unique référence légitime, tant en philosophie continentale que dans la sphère analytique, une telle orientation tranche par sa volonté de donner un nouveau souffle à l'impulsion originale de la *klassische deutsche Philosophie* et de la *Romantik*. Dans la mesure où le programme de recherche engage aussi bien l'histoire de la philosophie allemande qu'il est soutenu par des apports extérieurs, il ouvre le champ d'une recherche à la fois vaste par les *corpus* mobilisés et bien délimitée par les attentes précises qui se dégagent de la démarche proposée. Il se propose ainsi de fédérer de nombreux chercheurs dans le contexte canadien et international d'une recherche du meilleur niveau.

(A) La Chaire tente tout d'abord d'expliquer la diversité et l'inventivité des œuvres de la philosophie allemande moderne par leurs multiples manières d'hériter, de critiquer et de reconstruire la théorie kantienne de l'imagination transcendante, élaborée pour la première fois dans la *Critique de la raison pure* de 1781, acte de naissance de la philosophie transcendante. Une telle réélaboration critique s'opère aussi bien chez les philosophes de la tradition dite idéaliste allemande (Fichte, Schelling, Hegel) que chez les philosophes, poètes, romanciers et scientifiques du romantisme d'Iéna (les frères Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Tieck, etc.). Nous tentons ainsi de décrire et de caractériser en suivant la plus rigoureuse technique conceptuelle et argumentative les différentes théories de l'imagination élaborées dans les œuvres de ces auteurs, en mettant en évidence la manière dont elles s'articulent avec les différentes modalités de la vie de la conscience en général (sensation, affectivité, perception, langage, etc.) ou bien avec des notions essentielles à l'époque comme l'être ou l'absolu. Le *corpus* choisi permet de spécifier les différents modèles « idéalistes » investis au cours de cette époque particulièrement faste de la philosophie et de la culture allemandes : idéalismes transcendants pour Kant, Fichte et un premier Schelling, idéalisme magique pour Novalis, transcendantalisme historicisé chez Schlegel, idéalismes diversement spéculatifs chez Hegel et un second Schelling, etc. Tout au long de ce travail, nous n'hésitons pas, bien entendu, à remettre en cause cette répartition des rôles et ces appellations trop convenues. Nous montrons, précisément à partir des théories respectives de l'imagination, comment les rôles s'échangent parfois et révèlent des pensées plus complexes que la représentation qu'en donne l'histoire classique de la philosophie, au point d'ailleurs que la référence à l'« idéalisme » cesse de valoir ici comme point de repère intangible au profit du perspectivisme (*cf. infra*). On montre comment la théorie de l'imagination est chez chacun de ces auteurs un foyer – souvent avoué, revendiqué, mais aussi parfois occulté ou minimisé (y compris par ces auteurs eux-mêmes) – de la réflexion philosophique en ses enjeux transcendants et spéculatifs. Une telle recherche sur l'imagination doit à mon sens s'enrichir de la problématique concrète de l'image. En effet, il serait dangereux de penser l'activité productrice (l'imagination) sans interroger le produit fini (l'image). Or chacun des penseurs idéalistes et romantiques entretient avec l'image (*Bild*) et avec la représentation (*Vorstellung*), le phénomène (*Phänomen* ou *Erscheinung*) ou encore l'apparence (*Schein*) – autant de concepts qui ramassent et condensent la complexité de l'imagination elle-même – un rapport souvent riche d'une grande ambivalence, que nous exploitons.

Le biais méthodologique proposé ici est simultanément classique et novateur. Il est classique, tout d'abord, dans la mesure où il assume l'héritage des méthodes « standard », validées par la recherche internationale en histoire de la philosophie. En ce sens, notre première tâche est celle d'une clarification génétique des concepts employés par les auteurs dans les contextes discursifs qui sont les leurs. Il nous importe de répertorier puis d'analyser les notions pertinentes rapportées à la thématique, d'identifier ensuite les structures argumentatives spécifiques aux différents auteurs et de relever, dans la foulée, aussi bien les éléments majorant l'unité et la cohérence des théorisations philosophiques que les motifs contradictoires et les tensions résiduelles des textes, dont la fécondité est elle-même à exploiter. D'un autre côté, la méthodologie que je propose est novatrice. Il m'importe en effet d'appréhender dans leur singularité les différents types de discours en évitant de

réduire l'écriture philosophique et littéraire à de simples « conceptions » de l'imagination, des contenus de thèse, ou encore à de la « doctrine ». Au cours même du défrichage conceptuel et argumentatif évoqué à l'instant, il est à mes yeux essentiel de penser les différents processus d'écriture comme autant de pratiques créatrices ou performatives. Je tente ainsi de modifier le regard ordinairement porté sur les textes, en particulier les textes philosophiques, en m'appuyant sur leur *poiésis*, comme le voulait le romantisme. Autrement dit, il convient d'étudier les stratégies d'écriture et les dispositifs qui, loin d'être un simple habillage du concept, sont constitutifs de la « chose même » et participent pleinement de l'institution du sens philosophique en « produisant de l'effet ». Dans ce cadre, il est nécessaire de ne pas s'arrêter aux seuls exposés thématiquement consacrés à l'imagination, et de traquer bien plutôt les modes selon lesquels l'imagination s'invite dans l'ensemble de la démarche philosophique et littéraire de l'idéalisme et du romantisme, parfois en porte-à-faux avec les « doctrines » de l'imagination proposées par les différents penseurs. Loin d'atténuer la rigueur des démonstrations, la compréhension de l'imagination comme constitutive du discours philosophique va de pair avec sa caractérisation transcendantale (kantienne et fichtéenne notamment) comme foyer de la conscience en général, l'imagination devenant alors l'agent réflexif par excellence, à travers lequel se génétisent les différentes strates de la pensée. Par suite, l'on ne peut appréhender la performativité du discours réflexif lui-même sans s'attacher à analyser le style et les stratégies d'écriture formelles d'un tel discours, envisagé comme « pratique » singulière et performative de l'imagination.

Cette réflexion à la fois « théorique » et « pratique » – au sens de la *poiésis* – sur l'imagination dans l'Allemagne romantique et idéaliste se voit prolongée et intensifiée de deux manières, avec la même exigence méthodologique. Le premier approfondissement se rapporte spécifiquement à l'idéalisme allemand, le second au romantisme allemand :

1) Nous approfondissons tout d'abord la connexion entre l'imagination créatrice et le néant, telle qu'elle apparaît au cœur de la philosophie classique allemande. Il apparaît en effet impossible de penser la vie sensible, articulée autour de l'imagination, sans rencontrer le problème du vide, du rien ou encore du néant. Kant est le pivot d'une complète réévaluation de la pensée du rien dans l'Allemagne moderne. La question fondamentale de la métaphysique occidentale jusque Leibniz pouvait s'énoncer ainsi : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Jusque-là, par conséquent, existe la certitude que notre premier objet est l'être – bien qu'une longue tradition, remontant au moins au *Sophiste* de Platon et courant jusque Maître Eckhart, relativise parallèlement une telle conviction. Toutefois, la philosophie classique allemande est la première à la remettre intégralement en question sur un plan spéculatif. Avec le kantisme, une pensée du rien pénètre jusqu'au cœur de la métaphysique et, indissociablement, de sa critique. Si d'après Kant le concept transcendantal le plus élevé est le concept d'un objet en général, dans la mesure où ce dernier fonde – et donc précède logiquement – l'opposition du possible et de l'impossible, établissant ainsi la forme même du pensable, un tel concept apparaît indissociable du concept de rien. Désormais, le philosophe transcendantal doit tout d'abord s'assurer de ce que l'objet dont il traite est bien un « quelque chose » car il peut tout aussi bien être un « rien ». C'est pourquoi la table des catégories vaut également pour le rien, comme l'indique la fameuse « Table du rien » élaborée par Kant dans la *Critique de la raison pure*. On ne peut plus répondre à la question de Leibniz en s'appuyant sur l'être supérieur, à savoir Dieu, c'est-à-dire toujours sur l'être. La détermination de l'être comme objectivité exige que l'on passe par le néant pour pouvoir poser la question de la possibilité même de Dieu. De l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* jusqu'aux « Antinomies » de la première *Critique* en passant par la « Table du rien », il existe différentes séquences de la pensée kantienne du négatif, que je propose de rapporter avec précision à la problématique de l'imagination. Il s'agit

d'étudier de quelle manière cette dernière établit d'elle-même ses coordonnées avec le néant et imagine librement sa propre (im)possibilité en statuant sur sa capacité ou son incapacité à dispenser de la temporalité au niveau du rien.

Bien entendu, on ne peut dire, en contexte kantien, que le rien ait pour ainsi dire une « vie » propre dans la mesure où il se présente avant tout comme le « reste », le revers négatif de l'« expérience possible ». Dans l'idéalisme allemand, en revanche, ce n'est plus le cas. Nous étudions en particulier le devenir de ce problème chez Fichte, Schelling et Hegel. Le premier ne renonce pas au vœu de son maître Kant d'un accomplissement de la philosophie transcendante ; les deux autres sortent délibérément du cadre transcendantal pour gagner la raison spéculative. Cette divergence a de lourdes conséquences quant à leurs conceptions respectives de la finitude. Toutefois, chez chacun des trois auteurs, le rien est devenu pleinement constitutif de la vie de l'esprit. Dans la *Doctrine de la science* fichtéenne, et en particulier dans les versions des dix dernières années de la vie de Fichte, la conscience, identifiée à une instanciation autoréfléchissante, s'apparaît comme « rien ». Ce qui s'atteste dans la réflexion, c'est le fait que le moi est l'imagination de l'absolu, une telle mise en image réflexive n'étant rien – puisque seul l'être est, comme Fichte tente de le démontrer dans une veine parménidienne. Tout le discours philosophique est alors amené à se reconnaître comme réflexion imaginante, ou mieux : comme *fiction* capable de réfléchir et ainsi de produire les conditions de possibilité d'une conscience en son fond fictionnelle parce que négative ou néantisante. Schelling, quant à lui, libère la puissance néantisante du « fond obscur » de l'être à partir du *Traité sur la liberté humaine* de 1809, inscrivant la négativité au cœur de la matière et faisant de celle-là l'unique condition de possibilité d'une liberté hantée par un vide métaphysique inéliminable. De son côté, Hegel interroge le « procès » ou processus de la négativité comme passage d'une détermination à l'autre. Nous nous penchons principalement sur la *Science de la logique*, où la subversion hégélienne de la négativité kantienne apparaît dans tout son relief, en particulier dans la *Doctrine de l'essence* avec le concept d'apparence (*Schein*). L'atout principal de l'apparence hégélienne est de déployer pour lui-même et de donner une réelle force, c'est-à-dire une légitimité rationnelle, au rien kantien et au scepticisme qui lui est attaché quant à la possibilité d'une connaissance en général.

2) Le second approfondissement concerne spécifiquement la démarche romantique. Nous tentons dans ce contexte de mettre à jour les rouages de la subversion, propre au romantisme d'Iéna, du discours critique. Ce dernier se voit en effet historicisé, principalement par les soins de Friedrich Schlegel. Si, comme on l'a dit, il serait naïf de penser qu'une théorisation philosophique de l'imagination et de l'image puisse se jouer indépendamment de toute *poiésis* et de tout *modus operandi* incarné à la fois littérairement (ou formellement) et sur le plan social-historique, il convient alors de prendre l'histoire au sérieux, et de penser le transcendantal *avec* l'historicité. Les romantiques critiquent depuis le début la conception propre aux Lumières du langage comme instrument de communication supposé transparent à soi et aux autres. L'acte de *comprendre* ou d'*interpréter* leur apparaît irréductible à l'étroite transmission d'un sens objectif dont la valeur strictement intellectuelle se voudrait transcendante aux mots, mais également aux corps et aux vécus. Il y aurait, en d'autres termes, un écart irréductible entre la compréhension ou l'interprétation du sens, d'une part, et la simple connaissance objective, d'autre part. C'est pourquoi la langue se leste délibérément, chez eux, d'histoire, de culture et de sensibilité, et se charge de transmettre à autrui l'épaisseur d'un sens aux prises avec le tout du monde social-historique. Un sens constitutivement imprégné d'autrui et, dès l'origine, du problème de la relation intersubjective – un sens avec ses heurts et ses résistances. L'histoire et la culture, dans l'optique de Schlegel, rendent le sens à sa fondamentale imprévisibilité et à l'énigme de l'altérité toujours radicalement située en elle – et c'est cela même qu'il faudrait introduire dans le transcendantalisme kantien-fichtéen.

Il ne s'agit pas de s'en tenir à la métacritique des farouches opposants à Kant Hamann et Herder, lesquels ont cru pouvoir démontrer l'impossibilité d'une philosophie transcendante, c'est-à-dire d'un discours aux prétentions universelles, en raison même de l'historicité de la langue. Le romantisme d'Iéna propose plus subtilement de se tenir avec force dans le double mouvement d'historicisation du transcendantal et de transcendantalisation de l'histoire. On cherche ainsi tout à la fois à comprendre comment les écrivains romantiques se sont réappropriés l'imagination transcendante sur le mode d'un recours nécessaire à la fiction, donc comment ils ont pratiqué l'imagination dans le fragment mais aussi dans le vers poétique ou l'écriture romanesque, tout en montrant de quelle manière l'aller-retour dynamique entre transcendantal et histoire innerve un tel recours à la fiction. On investit notamment les *Leçons sur la philosophie transcendante* de Schlegel, mais aussi ses *Leçons de Cologne* et son travail monumental sur Lessing (autant d'œuvres quasi inconnues du public francophone ou même anglophone à ce jour), en plus de tous les textes de la fameuse revue *Athenäum*. Il nous faut démontrer de quelle manière l'historicisation du transcendantal injecte de l'indétermination à chaque étape d'un transcendantalisme qui, sinon, demeurerait un strict auto-déploiement formel. En retour, toute œuvre historique n'en demeure pas moins chaque fois autoréflexion de l'être-homme, capable, dans sa singularité même, de réfléchir les conditions générales et nécessaires de la création humaine.

**(B)** À un second niveau, l'on tente d'élargir le propos sur la base des acquis théoriques du premier niveau. Et ce, non seulement en investiguant l'histoire de la philosophie en amont de ma période de prédilection (par exemple l'imagination à l'âge classique) ou en aval (le perspectivisme de Nietzsche, la philosophie bachelardienne de l'imagination, la phénoménologie husserlienne de l'imagination et plusieurs aspects de l'herméneutique), mais aussi en s'appuyant sur d'autres disciplines (psychanalyse, *Daseinsanalyse*, éthologie, paléanthropologie, esthétique). Cet aspect du programme de recherche est de nature volontairement exploratoire : il représente l'horizon de ma réflexion. Mon cheminement à l'intérieur de l'histoire de la philosophie m'a amené à prendre conscience des questions proprement philosophiques qui orientaient ma recherche et m'appellent aujourd'hui à la radicaliser. Voici les trois points nodaux de cette enquête superposée à la première :

**1)** Si le transcendantalisme – enrichi de divers apports spéculatifs « post-transcendants » – est le terrain où ma réflexion se déploie de manière privilégiée, mon attention à la nature performative du geste philosophique me pousse à faire jouer un transcendantalisme que je qualifierais provisoirement de *constructiviste* contre tout transcendantalisme avant tout orienté, implicitement ou explicitement, par des préoccupations ontologiques. Il ne s'agit pas pour moi d'évacuer l'ontologie mais de l'inscrire *dans le sillage* (et non à l'horizon) de la philosophie transcendante en ses incessantes réécritures. Si toute démarche transcendante s'accompagne inévitablement et légitimement d'un certain engagement ontologique, l'ontologie représente toujours, dans la perspective que je développe, le verso de la réflexivité transcendante, le résultat ou le dépôt du processus constructif. Le renouveau actuel de la métaphysique, aussi bien dans la sphère continentale que dans la sphère analytique, va souvent de pair avec une attitude philosophique à mes yeux problématique : celle du philosophe amené, consciemment ou malgré lui, à « décréter » de façon autoritaire ce qu'il en est de l'être en tant qu'être. Et il le fait bien souvent à l'aide d'une approche argumentative quintessenciée, soucieuse de la seule consistance logique d'un discours propositionnel réglé. Ce faisant, il consacre une nouvelle fois – si besoin était – le *logos* logico-discursif aristotélicien dont la tradition occidentale est largement issue, mais il demeure volontairement indifférent au caractère éventuellement impartageable de ses axiomes (par exemple : « l'être est d'ordre mathématique », ou bien : « le réel est un ensemble d'états de chose (et rien d'autre) », etc.). Et cela,

afin de satisfaire aux exigences de ce réalisme qui, en bien des lieux aujourd'hui, continentaux ou non, semble s'imposer comme l'unique horizon « scientifique » de la philosophie. La référence au réalisme n'est en soi nullement dépourvue de légitimité, tout comme d'ailleurs la référence à l'idéalisme, au matérialisme, à l'empirisme ou encore au scepticisme (pour autant que de telles références échappent au dogmatisme). Toutefois, elle évacue bien souvent un problème que je situe au contraire au cœur de mon entreprise et qui, de l'intuition intellectuelle de Fichte jusqu'aux préoccupations husserliennes relatives à la validation phénoménologique des actes descriptifs, est continuellement réinvesti dans la tradition transcendantale : celui de l'attestation (*Ausweisung*) des résultats des actes philosophiques, non seulement par la subjectivité réfléchissante, mais en réalité d'abord et avant tout par l'autre de cette subjectivité, à commencer par son lecteur ou interlocuteur, qui détourne systématiquement et enrichit le sens de ces actes. Ainsi, le philosophe transcendantal ne se préoccupe pas uniquement de défendre la seule position consistante en regard de l'« être », du « réel », du « concept », du « sensible », etc. Toute sa démarche engage bien plutôt – en amont d'une certaine théorétique ratiocinante –, et comme l'ont cru les philosophes allemands de Kant à Husserl, un changement d'attitude, une *modification pratique du regard*, laquelle s'appuie évidemment sur et se déploie *ensuite* avec des arguments qui le conduisent à soutenir des thèses. Ces dernières n'en dépendent pas moins d'une rationalité problématiquement libre, c'est-à-dire libre de s'inventer et de s'incarner dans des points de vue opposés sur le « monde », le « mental », l'« agir moral », etc. Comment cela ?

Le transcendantalisme que j'ai en vue se préoccupe moins de décréter que de *construire*, d'*imaginer*, et par là d'*instaurer* problématiquement un type de savoir qui n'est tel qu'à susciter en retour (« solliciter » ou « appeler » en langage fichtéen) l'attestation libre de l'autre. Il n'est pas question, pour moi, d'entendre par « transcendantalisme constructiviste » un relativisme sauvage et impénitent : le transcendantalisme s'intéresse bel et bien aux *lois* qui organisent le champ de l'expérience possible. Toutefois, ma recherche m'amène à enraciner le geste transcendantal lui-même dans un ultime engagement pratique (au sens de l'« intérêt » kantien) *pour la liberté de la raison*. Si la raison se présente en son cœur comme l'activité de parier sur sa propre liberté (tel est le sens premier du tribunal de la raison), les lois qu'elle se donne à elle-même doivent bien être les lois d'une liberté « possible » avant d'être (et pour pouvoir être) « nécessaire ». L'imagination, dans ce cadre, n'est pas une simple faculté de l'esprit parmi d'autres mais le pouvoir de problématiser l'exigence de liberté rationnelle. L'imagination se présente alors à la fois comme le support et l'instrument d'une liberté toujours problématiquement engagée par le philosophe transcendantal, et soucieuse de solliciter la liberté problématiquement attribuée à l'autre. La course folle à l'argument irréfutable, sur fond d'évidence réaliste indiscutable, cède ici le pas à une réflexivité soucieuse de la liberté mutuelle de l'auteur et de son lecteur, l'un et l'autre s'intéressant au fait qu'ils sont capables de dire « je » au même titre et d'attester de l'existence de lois valables pour tous au lieu même de leur libre réappropriation singulière. C'est même la construction et l'attestation en commun qui, en ce sens, « performant » les « lois ». Le « je » et son « autre » révèlent ainsi, et même « réalisent », la légalité transcendantale *comme invention radicale* perpétuellement en demande de nouvelles attestations, mais néanmoins capable de « faire sens » ou de parler au nom de l'universel – de lui « prêter sa voix » dirait Stanley Cavell. Je conçois la philosophie transcendantale avant tout comme une expérience d'un méta-niveau, une expérimentation soucieuse des « effets » générés par sa propre activité réflexive et dont elle fait justement les points d'ancrage de sa compréhension de l'universel. Tout comme la guérison, pourrait-on dire en écho à une formulation psychanalytique connue, ce processus constructif inhérent au point de vue transcendantal n'engage l'ontologie que « par surcroît ». Il relativise aussi les oppositions d'écoles entre les différentes ontologies réalistes qu'on présente aujourd'hui comme devant discrètement outrepasser notre liberté de les attester – liberté pourtant inhérente à la réflexion

transcendantale en son indétermination. Ou plutôt l'expérience transcendantale dit-elle aussi bien l'intrinsèque compossibilité de ces ontologies sous forme d'antinomies à réécrire, puisque tout un chacun conçoit *de facto* qu'il est parfaitement possible de soutenir ou, c'est selon, de combattre, les versions faibles, fortes, sophistiquées, modérées ou « quasi- », de chacune de ces écoles, de chacun de ces « points de vue » sur le monde, de chacun de ces « isme », et d'avoir raison (ou tort) dans tous les cas. Le geste transcendantal, à mes yeux, vient en amont : il est génétique et dévoile un fondement de nature *archi-tectonique*. Ce dernier, comme le sol qui nous porte, est un fondement toujours en mouvement ; la légalité *a priori* est toujours encore en construction.

2) Le transcendantalisme que je tends à promouvoir assume sa nature pleinement *perspectiviste*. Par là je n'entends offrir aucun blanc-seing à une démarche qui aurait pris définitivement congé de toute référence à la « méthode » et à ses exigences. Réflexion libre sur les conditions de possibilité universelles des multiples points de vue sur le monde ou sur le savoir du monde, la philosophie transcendantale ne peut se présenter comme la genèse de la perspective singulière qu'à partir du moment où, sans s'assimiler à une perspective parmi d'autres, elle se reconnaît comme perspective d'un type spécifique. Plus profondément, le discours transcendantal n'échappe pas à la question du point de vue et de l'adresse, comme les maîtres de la philosophie transcendantale en font l'épreuve depuis Kant et Fichte (« pour le moi philosophant », « pour le moi naturel », « pour le lecteur », « du point de vue transcendantal », « du point de vue empirique », etc.). Un tel discours ne peut donc problématiser le rapport du moi à son ou à ses autres (autrui, le lecteur, le monde naturel, le monde social-historique, etc.) qu'en s'instituant lui-même comme distribution de points de vue et comme risque indéterminé dans la rencontre de son autre, défaisant ainsi tout décret autoritaire. Le perspectivisme est la conséquence nécessaire d'un transcendantalisme de l'attestation tel qu'on l'envisage ici.

3) Enfin, le transcendantalisme trouve pour moi dans la *fiction* son foyer le plus intime. Il faut l'entendre non seulement au sens de cette fiction à laquelle le philosophe recourt à l'occasion – ou de manière constitutive, ainsi de la *Doctrine de la science* de Fichte qui à ses heures se présente toute entière comme une fiction transcendantale – mais aussi, et par effet de ricochet, au sens d'une liberté d'invention, logée au cœur de l'agir transcendantal. C'est pourquoi le transcendantalisme gagne à se comprendre comme *réécriture* permanente plutôt que comme une exposition figée de lois abstraites. Fondée dans un acte de liberté pure, la philosophie transcendantale se présente de manière primordiale comme liberté de se réécrire, c'est-à-dire aussi liberté de rencontrer autrement l'autre et d'exiger à l'infini un autre type d'attestation de sa part. Ainsi, dans l'optique que je propose, le vrai lieu de la critique transcendantale et de sa liberté, *c'est toujours l'autre*, puisque c'est à partir de son attestation critique que la critique transcendantale peut exister comme fiction d'un type spécifique. Fichte représente à cet égard, et depuis le début de mes recherches, une source d'inspiration majeure, lui qui, tout en prenant justement soin d'enraciner la légalité transcendantale dans la sollicitation d'autrui, écrivait dans sa fameuse lettre à Schelling du 15 novembre 1800 ce passage qui attend toujours d'être pris au sérieux et qui vaut ici comme invitation : « la philosophie transcendantale doit faire en sorte que la conscience se construise elle-même, par une fiction... ».

Cette triple caractérisation de la démarche qu'on propose signifie que toute détermination des conditions de possibilité *a priori* de l'expérience fait fond sur une *indétermination* liée à la construction même de ces conditions, à la génération de perspectives nouvelles et à leur fragmentation, ainsi qu'à l'espace interprétatif offert par la fiction transcendantale et son accueil chez l'autre. Toute détermination *a priori* de la connaissance doit, non pas se voir platement relativisée par notre investigation, mais au contraire entrer dans un rapport de tension fécond avec toutes les perturbations qui viennent l'indéterminer, l'ouvrir à l'imprévu, car les déterminations *a priori* se

constituent à même l'effraction de la surprise provoquée chez l'autre par la fiction qu'il est invité à attester. Surgissant de l'intérieur du transcendantal ou, selon les modèles idéalistes et romantiques proposés, de l'extérieur de l'histoire ou encore de la narration, la fiction met le discours transcendantal en demeure de se réécrire et par-là même de remettre constamment en jeu sa systématique. L'imprévu, dans cette optique, ne se réduit pas à une catégorie modale fondée ou nécessitée par la raison pure, car il transit la nécessité de toute catégorie, qu'il soutient en même temps. Un tel rapport dynamique entre le transcendantal et tout ce qu'il ne peut prévoir, alors même qu'il doit en retour le « rendre possible », ouvre naturellement sur une anthropologie philosophique, elle-même en dialogue avec d'autres disciplines, et d'entrée de jeu délivrée de l'archaïque anthropocentrisme de méthode, de par le perspectivisme de principe qui l'anime. L'objectif est ainsi de repenser la question centrale du transcendantalisme kantien (« Qu'est-ce que l'homme ? », à réécrire en : « quelles sont les conditions de possibilité générales et nécessaires d'un point de vue ? ») *à même le détour par l'indétermination*. Cette dernière pourra provenir aussi bien de l'art que de la clinique, de l'histoire, de la paléanthropologie ou de l'éthologie, etc. En un mot, je tente de situer le transcendantal et son exigence d'universalité en regard de la *perspective* de l'empirie, laquelle nous oblige à toujours réinventer les règles de l'attestation à venir, c'est-à-dire en fin de compte les lois transcendantales.