

De l'illusion à l'espérance

Serge Cantin

Volume 15, Number 2, Fall 1988

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027049ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027049ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cantin, S. (1988). De l'illusion à l'espérance. *Philosophiques*, 15(2), 251–310.
<https://doi.org/10.7202/027049ar>

Article abstract

In her very first book *L'illusion philosophique*, published in 1936, Jeanne Hersch outlines the different periods of the history of western philosophy from the point of view of the progressive and inevitable destruction of its own fundamental illusion. I propose to extend this view by showing that illusion is ingrained in philosophical speculation because symbolical imagination is a fundamental function therein. Repression of imagination by rational thought, for which western learned culture gradually opted, underlies the history of the undoing of philosophical illusion. The inquiry leads me into Kantian philosophy. Criticism achieves the last step of the historical process of this destruction, but it also calls for a philosophical rehabilitation of symbolism, especially in the *Critique of Judgment*. Finally, Kant seems to have expected symbolism to give a representation of the answer to his question : " Was darf ich hoffen ? "

ARTICLES

DE L'ILLUSION À L'ESPÉRANCE

par Serge Cantin

RÉSUMÉ. Dans *L'illusion philosophique*, son tout premier livre paru en 1936, Jeanne Hersch retrace les principales étapes de l'histoire de la philosophie occidentale selon l'hypothèse de la destruction progressive et nécessaire par la philosophie de sa propre illusion fondatrice. Je propose d'élargir cette perspective en montrant que l'inhérence de l'illusion à la spéculation philosophique tient au rôle primordial qu'y joue l'imagination symbolique, dont le refoulement par la pensée directe, pour laquelle opta graduellement l'Occident, sous-tend et scande l'histoire de la destruction de l'illusion philosophique. Cette enquête m'achemine à la philosophie kantienne qui, en même temps qu'elle accomplit la dernière étape de cette histoire, en appelle cependant, notamment dans la *Critique de la Faculté de Juger*, à une réhabilitation philosophique du symbolisme, dont Kant semble avoir attendu, à la fin, une représentation de ce qui répondrait à la question : « *Was darf ich hoffen?* ».

ABSTRACT. In her very first book *L'illusion philosophique*, published in 1936, Jeanne Hersch outlines the different periods of the history of western philosophy from the point of view of the progressive and inevitable destruction of its own fundamental illusion. I propose to extend this view by showing that illusion is ingrained in philosophical speculation because symbolical imagination is a fundamental function therein. Repression of imagination by rational thought, for which western learned culture gradually opted, underlies the history of the undoing of philosophical illusion. The inquiry leads me into Kantian philosophy. Criticism achieves the last step of the historical process of this destruction, but it also calls for a philosophical rehabilitation of symbolism, especially in the *Critique of Judgment*. Finally, Kant seems to have expected symbolism to give a representation of the answer to his question : « *Was darf ich hoffen?* »

« C'est le pays de la vérité (mot séduisant) entouré d'un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes et l'engagent dans des aventures auxquelles il ne sait jamais se refuser et que, cependant, il ne peut jamais mener à fin ».

KANT, *Critique de la raison pure*
(trad. Tremesaygues et Pacaud).

INTRODUCTION

Rien peut-être ne caractérise mieux la philosophie occidentale depuis ses origines que la lutte impitoyable qu'elle n'a cessé de livrer contre ce que j'appellerais volontiers l'Hydre de l'Illusion. À telle enseigne qu'il conviendrait de se demander ce que serait la philosophie sans son monstre, et si, un peu à la manière du héros antique s'inventant de nouveaux défis pour faire la preuve de la supériorité de sa force et de son courage, le grand philosophe n'est pas lui-même le créateur des illusions dont il triomphe et qui lui servent pour ainsi dire de repoussoir. En l'illusion la raison philosophique trouve, semble-t-il, l'indispensable prétexte à son interminable quête d'une réalité authentique, le scandale inextinguible à dénoncer au nom de la vérité qu'elle revendique et à quoi elle prétend suspendu le salut des hommes.

Or, ce que Jeanne Hersch a précisément voulu montrer dans *L'illusion philosophique*¹, c'est que l'illusion n'a pas été que cela pour la philosophie : la contrepartie nécessaire à son affirmation, mais qu'elle en fut d'abord et avant tout, du moins jusqu'à Kant, son constituant essentiel, sa condition interne de possibilité et de « progrès ». Jusqu'à Kant car pour Hersch la pensée du maître de Kœnigsberg marque un tournant dans l'histoire de la philosophie.

1. HERSCH, Jeanne, *L'illusion philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1936. Réédition chez Plon, Paris.

En effet, en démontant le mécanisme transcendantal de l'illusion et en montrant le rôle moteur que celle-ci a joué depuis toujours au sein de la spéculation philosophique, Kant soulève une question cruciale, incontournable. Cette question, qui fixe l'horizon de la présente recherche, Jeanne Hersch l'énonce en ces termes :

Si la philosophie est et doit nécessairement être bâtie sur un paradoxe, si elle repose nécessairement sur une illusion qui ne diminue pourtant en rien sa vérité, que devient-elle une fois qu'elle a découvert le paradoxe et l'illusion et qu'elle les a reconnus inévitables et nécessaires ? Il est clair qu'une telle découverte ne peut pas rester sans conséquences : une illusion dévoilée n'en est plus une ; et si vraiment la philosophie dépend d'une illusion, que devient-elle après l'avoir décelée ?²

À une question de cette ampleur, je n'ai pas la prétention de pouvoir fournir ici une réponse même partielle. Mon intention est plus modeste qui se bornera à tenter d'en rendre aussi explicites que possible le sens et la portée, notamment en ce qui concerne ses implications sur le vouloir-être philosophique actuel. À cet effet, je procéderai de la manière suivante.

Dans un premier temps, j'exposerai à grands traits la thèse de Hersch selon laquelle l'illusion remplit un rôle constitutif dans la recherche philosophique disons « normale » ou traditionnelle. Puis je m'efforcerai de montrer, en marge de Hersch, que cette présence de l'illusion au cœur de l'activité philosophique participe du travail plus vaste de l'imagination symbolique. Ce qui m'amènera ensuite, dans une seconde partie, à esquisser un parallèle entre d'une part l'histoire de la philosophie occidentale telle que la conçoit Hersch, c'est-à-dire en tant que destruction progressive de son illusion fondamentale, et d'autre part la dévaluation progressive dont fut l'objet la pensée indirecte ou symbolique en Occident, en particulier à l'époque moderne avec la mise en œuvre d'une pensée « claire et distincte » garantissant à l'homme la maîtrise rationnelle et technique de la nature. Dans la troisième partie je m'attacherai à mettre en relief la façon dont la Critique kantienne, tout en accomplissant l'ultime étape de la destruction de l'illusion philosophique, parvient néanmoins à arracher la raison aussi bien à la

2. *Ibid.*, p. 106 ; c'est moi qui souligne. Dorénavant, afin de ne pas multiplier inutilement les renvois en bas de page, je ferai suivre les passages cités de cet ouvrage du numéro, entre parenthèses, de la page correspondante.

fermeture scientifique et technicienne qu'à la tentation sceptique, et à poser les conditions pour l'avènement d'une « seconde naïveté » philosophique. Je ferai porter le poids de mon interprétation sur la continuité latente, non thématifiée par Kant, entre la problématique de l'illusion transcendantale, en tant que « structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné³ », et la conception du symbolisme qu'expose la *Critique du Jugement* et dont Jean Lacroix a pu dire qu'elle est « l'une des plus profondes de Kant⁴ ». En conclusion, j'insisterai quelque peu sur l'actualité de la pensée kantienne eu égard à l'urgence, à laquelle nous accule l'accélération folle et suicidaire de l'histoire, de nous doter, en contrepoint de notre savoir critique, d'une véritable éthique de l'espérance.

I. LA DUPLICITÉ DU PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Dès le seuil de son ouvrage, Hersch précise que son étude vise essentiellement à dégager « la pure forme, la forme abstraite, capable de contenir n'importe quel problème philosophique » (9). Sous ce rapport, la première évidence qui s'impose c'est que « chaque philosophe recommence tout (...), veut être le point de départ de la vraie philosophie dont elle resterait la base » (10). Toutefois, cette prétention sans cesse réitérée par les philosophes se heurte aussitôt à une autre évidence : en effet, après vingt-cinq siècles de philosophie, force est d'admettre, note Hersch, que non seulement la vraie philosophie n'a pas encore vu le jour mais qu'aucun système philosophique ne satisfait aux exigences de la connaissance positive qu'il vise pourtant.

Néanmoins, on continue d'étudier les grandes philosophies ; Platon, Aristote, Descartes, Kant, et bien d'autres encore, gardent toujours, du moins pour un certain public (de plus en plus restreint il est vrai), un intérêt actuel. Comment expliquer cet intérêt ? D'où vient que, tout en étant conscient de la non-scientificité des réponses que ces philosophes proposèrent jadis aux questions que

3. L'expression est de Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 509.

4. LACROIX, Jean, *Kant et le kantisme*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 1966, p. 81.

le progrès des sciences modernes a permis depuis de résoudre de manière vraiment positive, on ne laisse pas de s'intéresser à ces réponses, voire de se passionner pour des systèmes de pensée apparemment caducs ? Faut-il invoquer ici la simple curiosité historique au sens positiviste du terme ?

Non, répond Hersch, puisque sous les problèmes explicitement posés, sous les solutions offertes par les philosophes — problèmes et solutions qui ne sont jamais qu'une « façade » ou une « écriture chiffrée » — quelque chose d'autre se joue, un sens implicite, celui-là même qui provoque et que vise tout à la fois, plus ou moins consciemment, le travail d'interprétation d'une grande œuvre philosophique. Essayons de cerner de plus près la nature de ce que Hersch appelle « la duplicité du problème philosophique ».

Tout problème philosophique comporte, selon notre auteur, une duplicité intrinsèque par laquelle il se distingue de tout autre problème, religieux, scientifique ou esthétique. Cette duplicité consiste en ceci que sous le sens apparent du problème qui fait l'objet de la recherche philosophique, et en deçà de la vérité objective qu'elle veut atteindre, intervient une autre vérité, subjective et métaphysique, qui ressortit à la décision de philosopher et à la liberté qu'un sujet expérimente en lui-même.

Pour rendre plus sensible l'existence de cette duplicité, raisonnons un peu à la manière de Hersch : par l'absurde. Imaginons que les problèmes explicites qui ont traditionnellement retenu l'attention des philosophes : Dieu, le Monde, l'Âme, forment comme tels les véritables enjeux des systèmes philosophiques. Alors, le concept même de philosophie n'aurait d'autre sens que de désigner une connaissance préscientifique dont l'objet, de métaphysique au départ, se serait, au fur et à mesure du progrès des méthodes positives et de la différenciation corrélative des savoirs, fragmenté en divers domaines empiriques tels que ceux dont s'occupent de nos jours les sciences de la nature et les sciences de l'homme, toutes dérivées de la philosophie mais qui se seraient également conquises à ses dépens, chacune minant un peu plus le fondement illusoire de celle-ci.

Mais comment expliquer dès lors que, en dépit de leurs évidentes faiblesses en regard des explications scientifiques que nous possédons aujourd'hui, la cosmologie platonicienne ou le

mécanisme cartésien, pour ne citer que ces deux exemples, continuent de nous « donner à penser » ? Lorsque le plus illustre philosophe contemporain ou le plus obscur étudiant de philosophie se plonge dans le *Timée* ou le *Traité du monde*, est-ce bien d'abord en vue de satisfaire un besoin de connaissance positive ou encore d'assouvir une passion irrésistible pour l'histoire des sciences ? Certes ces ouvrages se présentent comme de la science, mais alors que leur contenu scientifique a été remplacé par de nouveaux savoirs véritablement positifs, nous continuons nonobstant leur caduque scientificité à y trouver un intérêt ? Pourquoi ? Ne serait-ce pas avant tout, dit Hersch, parce que l'évidence logique ou scientifique visée par Platon ou Descartes vaut comme « chiffre » pour autre chose, recouvre une autre évidence, celle par laquelle un sujet s'engage à être, décide de son existence ?

Cette décision, cet engagement existentiel, notre auteur l'appelle un « vouloir-être », expression qui me paraît correspondre de près à la fameuse notion de « foi philosophique » chère à Karl Jaspers, qui fut d'ailleurs, on le sait, le maître de Jeanne Hersch et dont la pensée est partout présente dans *L'Illusion philosophique*, où l'on trouve thématiquement ce qui était partout diffus dans les écrits du philosophe allemand entre 1919 et 1932. Quoi qu'il en soit, chez Hersch, ce « vouloir-être », cette « foi philosophique », désigne une pure forme distincte des contenus qu'elle revêt d'un système philosophique à l'autre. Non pas cependant au sens où cette forme pourrait être *en fait* soustraite à son contenu ; au contraire, dit Hersch, « à l'état pur, vide et sans contenu, il (le "vouloir être") constitue l'une des plus grandes perversions spirituelles qui soient » (36). Aussi, « pour que cette duplicité ne soit pas perversion, il faut que réellement le philosophe s'attache à son objet, qu'il oublie la décision qu'il est en train de prendre... » (37).

À la décision en tant que telle ne se mêle donc aucune duplicité. Avant de s'être appliquée à un objet la décision est pure possibilité, liberté formelle et vide. La duplicité découle de l'acte par lequel le sujet exerce sa liberté et ce faisant « oublie la décision qu'il est en train de prendre ». Elle caractérise par conséquent l'acte de philosopher lui-même, tant il est vrai qu'il ne peut y avoir d'activité philosophique véritable, non plus d'ailleurs que d'action humaine proprement dite, sans l'oubli de la liberté que l'acte a pour fin de réaliser, sans une sorte de prestation par le sujet de sa

propre liberté, encore vide et virtuelle, dans un objet promu au prestige de l'universel. C'est ce que Hersch veut dire, me semble-t-il, lorsqu'elle écrit que de sa liberté,

de cet absolu monadique le philosophe doit nécessairement faire un absolu universel puisqu'il doit s'occuper d'un objet, étant lui-même sujet. Il ne peut décider de son existence de sujet qu'en étant tourné vers un objet. Il ne peut atteindre à l'absolu monadique, (...) appelé aussi vérité métaphysique, qu'en faisant de lui un absolu universel, une vérité scientifique moins relative que la science elle-même. Seulement, comme cette vérité n'en est pas une, il se trouve qu'il se mêle à son absolu de la foi (66).

On comprendra, je l'espère, que pour Hersch la duplicité (ou le paradoxe) du problème philosophique n'est pas à porter au débit de la philosophie, mais qu'au contraire elle en fonde la possibilité même. À cet égard, il y aurait sans doute, ainsi que le suggère Hersch, un rapprochement à établir entre l'expérience philosophique, si singulière soit-elle, et l'expérience morale commune à tout être raisonnable. En effet, n'est-il pas nécessaire que l'homme bon oublie qu'il est bon afin de l'être effectivement ? Si la conduite morale la plus commune et l'activité somme toute exceptionnelle du philosophe se rejoignent sur ce point, c'est que toutes deux appartiennent au fond à cette « pensée vivante » dont on a pu dire à bon droit qu'elle ne procède pas « par application d'une théorie de la pensée » mais selon la liberté d'un sujet. « L'objectivité théorique d'une détermination connue, souligne Marc Renault, n'a pas de sens, et partant pas de réalité, en dehors de son intégration à l'action réalisatrice d'un singulier ⁵ ». Aussi la duplicité philosophique n'est-elle un scandale que du point de vue d'une théorie de la connaissance qui voudrait fonder la possibilité de la pensée avant ou ailleurs que dans l'expérience qu'elle fait d'elle-même dans la réflexivité *extatique*. Elle ne l'est pas par exemple chez Platon, pour qui la philosophie commence avec l'étonnement, état de la pensée où celle-ci s'éprouve et s'atteste dans son appartenance à une dimension transcendante dont elle n'est pas la mesure. Mais, et on le verra mieux plus loin, elle le devient au fur et à mesure du

5. RENAULT, Marc, *Le Singulier. Essai de monadologie*, Montréal-Paris-Tournai, Bellarmin et Desclée, 1979, p. 12.

développement d'un rationalisme hostile à toute transcendance et contempteur de l'imagination symbolique. Ainsi, à l'époque moderne, où, « obscurément atteinte par les critiques qu'on lui faisait », la philosophie « s'est efforcée à tout prix de s'assimiler à la science proprement dite (...), voulut lui emprunter de sa sécurité. Mais ce faisant, ajoute Hersch, elle offrait plus que jamais prise à ses détracteurs, auxquels elle donnait le droit de lui appliquer des critères scientifiques. Or elle n'obtenait pas de résultats scientifiques et pour la science elle valait donc moins que rien : elle était une erreur obstinée. Philosophiquement elle conservait sans le vouloir son sens, car elle faisait autre chose que ce qu'elle voulait faire. Cependant, en se proclamant science, elle dissimulait sa propre nature, elle se dérobaît à sa tâche de poser la question radicale et son point de départ restait obscur » (44-45).

Cette « propre nature », ce « point de départ » de la philosophie, c'est, on l'a vu, un vouloir-être, une foi. « Croire à un vide où l'homme a la place de décider de lui-même, c'est là, soutient Hersch, le "point de foi" de toute philosophie » (62). Or, en philosophie moderne, avec Descartes et les grands rationalistes, ce « point de foi » atteint un degré d'occultation sans précédent ; ce qui implique en retour que l'illusion scientifique de la philosophie, jusque-là présente certes mais toujours plus ou moins reconnue en tant qu'illusion, triomphe désormais, c'est-à-dire fonctionne avec d'autant plus d'efficacité qu'elle échappe comme telle à la conscience du philosophe, qui a tendance à confondre vérité métaphysique et vérité objective, ou à prendre celle-ci pour celle-là. Cependant, aussi tendu soit-il vers l'idéal de la scientificité, le philosophe moderne échoue à produire des résultats positifs et, par conséquent, ne cesse de se disqualifier aux yeux de la science moderne. Et c'est ainsi qu'après avoir vu en celle-ci une alliée dans sa lutte contre l'ignorance et l'illusion, la philosophie est amenée à se défendre contre elle, à justifier son droit à l'existence face à un nouveau savoir qui se donne pour le seul véritable.

C'est à l'occasion de cette démarche d'autojustification de la philosophie à l'époque moderne, que s'accomplit l'étape décisive de la destruction de l'illusion philosophique. Le philosophe va prendre conscience du Vide où il se tient à travers la découverte que la philosophie n'a pas d'objet, ou plutôt que l'objet qu'elle se donne, que le philosophe doit se donner pour philosopher est

toujours apparent, illusoire, ne sert que de prétexte à son vouloir-être. On sait — et j'aurai l'occasion d'y revenir en détail plus loin — le rôle prépondérant que Kant a joué dans ce procès. La portée décisive du kantisme pour la pensée moderne est contenue dans la fameuse déclaration tant de fois citée de la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « J'ai dû abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance ». Mais a-t-on vraiment saisi le caractère hautement problématique de cette déclaration ? Car si le philosophe doit parler d'autre chose que ce dont il croit parler pour parvenir, par ce moyen d'expression indirecte, à construire un système qui soit le support indispensable de sa foi, la matière de son vouloir-être, le remplissement du Vide de sa liberté, qu'arrive-t-il dès lors qu'il sait tout cela, qu'il n'est plus « dupe » du double langage qu'il parlait et de l'écriture chiffrée dont il usait, jusque-là, naïvement ? Est-il encore possible et légitime de recourir à des chiffres et à des signes à partir du moment où ceux-ci sont reconnus comme tels ? Que peut vouloir dire *faire* une place pour la foi, même philosophique, lorsqu'on a perdu la naïveté ? Et s'il est évident que le philosophe ne peut pas demeurer toute sa vie dans le *thaumadzein*, dans le pathos de l'étonnement muet devant l'Être — expérience aussi décisive que fugitive —, puisqu'il lui faut bien parler, ne fût-ce qu'avec lui-même, se poser des questions, quelles questions se posera-t-il, de quel objet s'occupera-t-il, s'il sait pertinemment que toutes les questions, tous les objets, aussi nécessaires soient-ils, ne sont jamais que des prétextes ?

Telle est la « question radicale » que soulève la Critique kantienne ; elle concerne l'existence même de la philosophie suite à la découverte de sa duplicité et à la perte corrélatrice de son objet, de sa naïveté. Dans les termes de Hersch, la question se pose ainsi : comment « la philosophie sortira-t-elle de l'impasse à laquelle elle est acculée par la perte de son illusion fondamentale ? » (199).

À cette question apparemment aporétique, notre auteur suggère la réponse suivante : il n'y a qu'un moyen de sortir de l'impasse, c'est de faire de la destruction de l'illusion philosophique le seul objet explicite de la philosophie, Jaspers représentant aux yeux de Hersch le type même du « nouveau philosophe », celui qui assume jusqu'au bout l'échec de la philosophie, son insurmontable paradoxe, et qui, à l'instar de Kierkegaard dirais-je, trouve dans cet

échec même « le chiffre de la transcendance » (178), une impulsion à croire à nouveau.

Objectera-t-on à Hersch que l'illusion philosophique subsiste toujours après Kant et que l'on continue, aujourd'hui encore, à « produire » des philosophies précritiques, des systèmes dogmatiques, des ontologies soi-disant positives ? Mais elle en prend bien note ; seulement ces ontologies ne peuvent plus, selon elle, être vraies, prisonnières qu'elles sont d'un paradoxe qu'elles feignent d'ignorer. Avec Jaspers, Hersch insiste à juste titre sur l'historicité de la philosophie :

Une expression de la vérité métaphysique autrefois authentique, dit-elle, reste authentique pour moi et me transmet l'appel d'une existence véritable ; mais créée à une autre époque, elle ne serait pas vraie. Pendant longtemps les ontologies dogmatiques ont pu être l'écriture chiffrée de la vérité métaphysique. Maintenant, elles ne le peuvent plus. Car entre temps, il y a des choses qui ont été découvertes, dites, vécues. On ne peut pas faire « comme si » elles n'étaient pas. Philosophier maintenant comme si Kant n'avait jamais existé, c'est se fermer au passé et à l'histoire, c'est se refuser à la communication, et condamner par cela même l'existence. C'est enfin *mentir* — car Kant a existé (189).

Je viens de résumer à grands traits l'argumentation qu'expose et développe Hersch dans son ouvrage. Avant d'y revenir pour suivre de plus près les principales étapes de l'histoire de la philosophie dans la perspective de la destruction progressive de son illusion fondatrice, je voudrais tenter de montrer en quoi cette illusion peut être dite constituée par l'imagination symbolique. Après quoi, il me sera loisible de tracer un parallèle entre la destruction de l'illusion philosophique et l'extinction graduelle, tout au long de l'histoire de la culture occidentale, du pouvoir de médiation du symbole, symbole dont la fonction première est d'être, selon la formule de Gilbert Durand, « messager de la transcendance dans le monde de l'incarnation et de la mort⁶ ».

6. DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 109.

II. ILLUSION ET SYMBOLE

Vers la fin de son essai, Hersch écrit ceci : « Qu'il soit pensée ou image, l'objet métaphysique n'est pas lui-même, mais symbole » (174).

Quoique le mot « symbole » ne soit pas courant sous la plume de Hersch, la fréquence avec laquelle, en revanche, se rencontrent des expressions telles que « chiffre » ou « écriture chiffrée » (expression qu'elle emprunte d'ailleurs à Jaspers) pour désigner le lien qui unit le contenu explicite d'un système philosophique — ce que l'on pourrait appeler son signifiant — et son sens métaphysique caché — son signifié —, laisse sous-entendre, sans que la chose soit jamais dite explicitement, que pour notre auteur la philosophie s'apparente à une connaissance de type symbolique.

Je suis tout à fait conscient de me heurter ici aux préjugés les plus tenaces. En effet, rien, du moins à première vue, ne semble plus éloigné de la démarche rationnelle des philosophes que le mode « irrationnel » d'appréhension du monde propre au symbole. D'ailleurs, les philosophes depuis Platon n'ont-ils pas suffisamment insisté sur l'incompatibilité foncière des deux modes de connaissance pour qu'un tel rapprochement soit à jamais tenu pour incongru ou fantaisiste ? Pourtant, si l'on admet avec Hersch que la philosophie repose sur une illusion fondamentale, qui ne diminue en rien sa valeur, la distinction classique entre symbole et concept, entre *muthos* et *logos*, pour épistémologiquement pertinente et heuristiquement probante qu'elle soit, ne doit-elle pas être considérée comme seconde et dérivée en regard de cette vérité métaphysique que les différents systèmes philosophiques échouent à fixer conceptuellement, positivement, mais qui néanmoins se montre, indirectement, symboliquement, à l'occasion de cet échec même ? L'échec apparent, scientifique, de toutes les grandes philosophies, ne témoignerait-il pas en négatif de la présence irréductible du symbole, qui est, selon les termes de Gilbert Durand, « "confirmation" d'un sens à une liberté personnelle » ? Parce qu'il concerne la liberté humaine, parce qu'il s'effectue « dans le creuset d'une liberté (...) », le symbole ne peut pas s'explicitier⁷, dit encore

7. *Ibid.*, p. 35 ; c'est Durand qui souligne.

Durand. Analysant les rapports entre le mythe et la métaphysique, Georges Gusdorf pense de son côté qu'

il n'est pas tellement difficile de retrouver en eux (dans les grands systèmes philosophiques) l'intention mythique toujours vivante, nullement étouffée par le chiffre de la raison pure surimposé (...). À l'origine de chaque philosophie, ajoute-t-il, se trouvent une grande ambition et une grande espérance, qui inspirent le dynamisme conquérant de l'intellect. Le philosophe est sans doute l'homme de la vérité, mais cette vérité est sa vérité, l'apaisement de ses inquiétudes, le chemin propre de son accomplissement (...). L'intuition maîtresse du philosophe, l'unique pensée qui fait l'unité de son grand dessein, correspond à une visée vers la plénitude, toujours offerte et toujours refusée. Elle joue donc le rôle d'introduction à la totalité, qui est essentiellement le rôle du mythe⁸.

À travers sa recherche de la vérité objective, universelle, le philosophe *éprouve* que cette recherche met en jeu sa liberté. Il l'éprouve non pas comme un objet placé devant lui, mais comme l'expérience la plus intime et la moins communicable qui soit ; il vit sa liberté, qui n'existe nulle part comme réalité empirique, qui est l'illusion première, nécessaire à sa recherche, laquelle se confond avec son engagement dans l'existence. Cet engagement revêt la forme concrète d'un système théorique, auquel on pourrait appliquer, me semble-t-il, la formule dont use Durand à propos du symbole, à savoir qu'il porte en lui-même « scandaleusement, le message immanent d'une transcendance, jamais explicite mais toujours ambigu⁹ ».

Cette ambiguïté fondamentale du message philosophique explique pourquoi, selon moi, il n'y a pas et ne saurait y avoir une interprétation unique et définitive d'une grande philosophie, comme tendent d'ailleurs à le prouver les multiples interprétations qu'ont suscitées et que ne cessent de provoquer les doctrines de Platon, d'Aristote, de Descartes, etc. Les grandes philosophies possèdent une flexibilité analogue à celle du symbole et qui fait que ce n'est que dans la répétition, non tautologique mais perfectionnante, des interprétations qu'elles inspirent, que se comble indéfiniment leur inadéquation au sens métaphysique qu'elles recèlent. Indéfiniment, car il faut bien, avec Derrida, « reconnaître en son principe

8. GUSDORF, Georges, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1973, p. 246-247.

9. DURAND, *op. cit.*, p. 14.

la condition d'impossibilité » du projet qui consisterait à « déchiffrer la figure dans le texte philosophique ». Parce que la couche métaphysique des premiers philosophèmes est elle-même métaphorique, elle « ne se domine pas ¹⁰ ».

Qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas, sous prétexte de spécifier ce qu'on pourrait appeler en langage scolastique « l'objet formel » de la philosophie par opposition à celui de la science, de nier le travail de conceptualisation propre à celle-là et par lequel elle se distingue par exemple de la poésie. Lorsque je dis que la philosophie s'apparente à la pensée symbolique, ce que j'entends signifier par là c'est que bien qu'elle n'ait pas d'objet au sens propre du terme, ou plutôt que son objet : l'absolu, l'infini, l'au-delà de la mort, soit définitivement absent, la philosophie ne peut s'empêcher de représenter cette Absence, de la rendre pour ainsi dire sensible au moyen du langage, par des signes qui font système entre eux et évoquent ce qui se trouve dans l'impossibilité principielle d'apparaître en tant que tel à la lumière de la conscience. En ce sens, en tant qu'il est pour prendre encore une fois les mots de Durand, « épiphanie d'un mystère (...) signe éternellement veuf du signifié ¹¹ », le système philosophique a valeur de symbole.

On comprend mieux dès lors pourquoi la philosophie est inassimilable au savoir scientifique, pourquoi elle ne « progresse » pas suivant un démarche cumulative où chaque théorie nouvelle élargirait ou approfondirait le domaine délimité par la théorie ancienne. Car si la philosophie doit viser l'évidence scientifique et logique, elle ne saurait y parvenir sans du même coup disparaître. « En renonçant à elle (l'évidence scientifique) aussi bien qu'en l'obtenant il (le philosophe) quitte le domaine de la philosophie », affirme Hersch (42). Philosopher c'est décider ; la décision philosophique, bien que le philosophe ne puisse pas la prendre « directement et à vide » (40), ne se réduit pas à une décision d'ordre épistémologique portant sur un objet de connaissance. L'enjeu véritable du philosophe n'est pas objectif mais subjectif et métaphysique ; c'est dire qu'il concerne l'homme dans sa singularité. Celui qui décide de faire de la philosophie décide seul ; il s'engage à être fidèle à *quelque chose* parce qu'il cherche et trouve dans ce

10. DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 261.

11. DURAND, *op. cit.*, pp. 9 et 4.

quelque chose la forme même de son devenir, sa seule chance de salut oserais-je dire. *Ce quelque chose*, c'est l'Être tel qu'il se révèle à un sujet particulier, tel qu'il est appréhendé subjectivement et librement, sous une certaine figure. Les grandes philosophies correspondent à autant de figurations, de représentations symboliques de l'Être absent, à autant de variantes de la connaissance authentique, laquelle, nous dit Gilles Lane, « ne serait pas recherchée "pour elle-même" (...), mais pour que puisse se produire, à travers elle, cette "rencontre" d'une visée personnellement valorisante ¹² ».

Cette rencontre n'en est pas une au sens psychologique du terme puisque la « réalité "visante" », même si elle se prête à une présentation indirecte, symbolique — celle constituée par l'œuvre philosophique — n'apparaît jamais elle-même, sinon sous la forme indéterminée et indéterminable d'une liberté que le philosophe doit sans cesse reconquérir, qui toujours le devance. Au fond, cette expérience de liberté, n'est-ce pas toujours ce que l'on cherche à atteindre lorsqu'on étudie un système philosophique ? « Comprendre véritablement un philosophe, dit Hersch, c'est réussir à le mimer intérieurement tandis qu'il composait son œuvre » (73). Mais l'identification à l'auteur, le mimétisme, pour nécessaire qu'il soit à la compréhension d'une philosophie, ne suffit pas, car « l'acceptation définitive n'appartient pas au domaine de la philosophie » (72). La réussite de l'identification, dit Hersch, exige de la part de l'étudiant qu'il « se sépare de l'auteur ; il doit se reconquérir, attaquer » (72). Que doit-il reconquérir ? Sa liberté. La vérité du système philosophique qui subit l'attaque n'en est pas altérée ; au contraire ce n'est que dans la mesure où il n'est pas simplement compris, mimé, mais interprété, qu'un système philosophique demeure vivant et peut communiquer la liberté qui en est à la source. Car « c'est bien sa liberté que l'étudiant conquiert en "communiquant" (selon le mot de Jaspers) avec la liberté de l'auteur. Un système philosophique, qui doit (...) échouer dans sa poursuite d'un savoir total objectif, trouve sa vérité métaphysique dans l'appel qu'il lance à la liberté » (74).

Aussi bien n'est-il d'interprétation proprement philosophique d'un système philosophique que libre, que là où l'interprète

12. LANE, Gilles, *À quoi bon la philosophie ?*, Montréal, Le Préambule, 1982, p. 100.

parvient à actualiser sa propre liberté et retrouve ainsi, pour lui-même, la forme pure sous-jacente au contenu explicite du système étudié, contenu correspondant à une figure possible et singulière de l'irreprésentable que l'auteur du système s'était donné pour tâche paradoxale de représenter. Inversement, ce n'est que parce qu'il est symboliquement structuré que le système philosophique est justiciable de cette libre interprétation, donc parce qu'il se fonde sur une illusion. Dans la prochaine partie de ma recherche, je m'appliquerai à établir un parallèle entre la destruction de l'illusion philosophique et la dépréciation ontologique de la pensée symbolique en Occident, dépréciation qui tend à compromettre la possibilité d'une interprétation libre des œuvres — non seulement philosophiques mais de la culture en général — et qui concourt, par là même, à l'étiollement de la racine même du vouloir-être individuel et collectif.

III. L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE COMME DESTRUCTION PROGRESSIVE DE SON ILLUSION FONDAMENTALE

Pour suggestive qu'elle soit, l'analyse que Hersch consacre à l'histoire de la destruction de l'illusion philosophique a, selon moi, le défaut de négliger le mouvement culturel et intellectuel plus vaste au sein duquel se déroule cette marche destructrice et que je caractériserais pour ma part, après bien d'autres, comme un procès de démythisation et de refoulement de l'imagination symbolique, auquel Gilbert Durand a donné le nom d'« iconoclasme occidental ». Il va sans dire que l'ampleur et la complexité de ce processus de « désenchantement » m'interdisent de procéder ici à son examen exhaustif. Je me bornerai à rendre sensible la relation que je crois étroite entre la déperdition du symbolisme mythique et la destruction de l'illusion philosophique en Occident.

L'illusion dans la philosophie grecque

Dans la philosophie grecque et en particulier chez Platon, le mythe occupe, on le sait, une place prépondérante. Mythes du cosmos, de l'âme ou de l'homme viennent suppléer aux insuffisances de la théorie et prolonger la réflexion par un appel à la rêverie qui a pour effet de rendre l'invisible imaginable, l'intemporel racontable. Le mythe affirme la présence de l'inconnaissable dans le connu, il

révèle une profondeur inaccessible au raisonnement discursif. En ce sens, il correspond à ce que Hersch appelle une « écriture chiffrée » dans laquelle la force attractive que la transcendance exerce sur l'existant ne pouvant s'exprimer directement trouve une forme d'expression indirecte, symbolique. Ce langage chiffré, symbolique, trace la limite de la théorie des Idées, en même temps qu'il en garantit l'ouverture à une dimension transcendante dont elle n'est pas la mesure. « Le platonisme, tant gréco-latin qu'alexandrin, est peu ou prou une philosophie du "chiffre" de la transcendance, c'est-à-dire implique une symbolique ¹³ ».

Toutefois, une chose essentielle distingue le mythe platonicien de ce que j'ai dit jusqu'ici de l'écriture chiffrée : en effet, à la différence des grands penseurs modernes, chez qui la méconnaissance du paradoxe ou de la duplicité du problème philosophique semble être la condition même du philosophe, Platon, lui, sait qu'il utilise une écriture chiffrée, « il sait, dit Schuhl, qu'il est des vérités que les images ne peuvent exprimer (...), il n'est pas dupe lui-même du langage qu'il parle et qu'il doit parler, pour tenter au moins de suggérer l'inexprimable ¹⁴ ».

La philosophie platonicienne voile d'autant mieux l'illusion qu'elle la reconnaît comme telle.

Elle lui a laissé dans le mythe, dit Hersch, assez de liberté pour qu'elle restât seulement illusion, sans se raidir en superstition et en mensonge dogmatique (...) Avec le mythe, ajoute-t-elle, les Grecs sont arrivés à un langage qui, grâce à sa complexité même, donne une solution très pure du paradoxe philosophique ; solution très pure parce que le mythe ne prétend pas être ce qu'il n'est pas : une vérité démontrée, et parce qu'il s'abstient en même temps de devenir ce que la philosophie ne peut pas devenir : un article de foi ou un dogme. Par sa mystérieuse transparence, il empêche que ne s'établisse la distinction destructrice, qui aujourd'hui disloque la philosophie, entre vérité métaphysique et vérité objective (109).

Force est d'admettre, pourtant, que c'est avec le même Platon que la philosophie occidentale entre en conflit avec la réalité mystérieuse de l'image, ou plutôt avec son « irréalité ». On connaît le sort réservé aux fabricants d'images dans *La République*. Au

13. DURAND, *op. cit.*, p. 23.

14. SCHUHL, P.-M., *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1958, p. 6.

livre X, Platon réduit la signification de l'image, que ce soit dans la peinture, dans la poésie tragique ou dans le jeu, à la perspective de la médiation et du renvoi à l'Idée, laquelle constitue la réalité essentielle dont l'image est éloignée au troisième degré. Le regard critique de Platon, spectateur désenchanté et méfiant, vient démasquer la fausseté ou l'apparence de l'image, reflet de reflet, qui « trompera les enfants et les hommes privés de raison ¹⁵ ». Conscient du charme que l'image exerce sur l'esprit et « craignant de retomber dans cet amour d'enfance qu'est encore celui de la plupart des hommes ¹⁶ », Platon dresse un véritable réquisitoire contre « la poésie imitative » et tous ceux qui en font profession, à commercer par Homère, qu'il admire pourtant. Pour le Platon théoricien des Idées, l'image n'est jamais qu'une apparence transitoire ou un prodrome pouvant aussi bien indiquer que dissimuler, mais qui, de toute façon, renvoie toujours à autre chose, à une perception sensible, elle-même résidu de l'Idée.

La question se pose donc de savoir pourquoi, tout en réservant dans son œuvre la place que l'on sait au mythe, tout en lui faisant assumer un rôle heuristique primordial, Platon procède d'autre part, *ex professo*, à la disqualification épistémologique et ontologique de l'image ? La chose est d'autant moins explicable, d'autant plus paradoxale, que la théorie des Idées elle-même implique une fonction d'imagination. En effet, quelle faculté sinon une imagination productrice rend possible l'étonnement, cette distance critique par rapport aux références convenues, qui fait soudain apparaître cette Cité idéale dont il « importe nullement (qu'elle) ... existe ou doive exister un jour ¹⁷ » ? N'est-ce pas grâce à la fonction neutralisante de l'imagination à l'égard de la réalité commune que Platon libère ce que Paul Ricœur appelle cette « force référentielle de second degré » qui fait surgir le monde des Idées, le seul vrai monde, la seule réalité véritable pour Platon. Et par le recours au mythe, si fréquent dans son œuvre, Platon ne vise-t-il pas indirectement, symboliquement, l'être selon ce que Ricœur appelle encore « un nouvel effet de référence » qui n'est autre que « le pouvoir de la

15. *République*, 598 c, trad. Baccou, Éditions Garnier.

16. *Ibid.*, 608 a.

17. *Ibid.*, 592 b.

fiction de redécrire la réalité (...) à la faveur de la suspension de notre créance dans une description antérieure¹⁸ ?

Assurément Platon n'est pas « dupe » de ses constructions imaginaires ; mais c'est comme si, quoique conscient de leur fausseté objective, il avait dû finalement se rendre à l'évidence que certaines images, procédant des exigences mêmes de notre raison, créent « une *illusion* qu'il nous est, comme dit Kant, impossible d'éviter, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage...¹⁹ »

Mais, pour revenir à notre question, comment se fait-il que, sur le plan gnoséologique, Platon assimile l'image à l'impuissance et à l'ignorance, alors que toute sa dialectique ascendante en appelle à un pouvoir de néantisation du monde donné qui est le propre d'une imagination créatrice ?

La réponse à cette question n'est pas simple, on le devine. Une chose cependant paraît incontestable : c'est le lien qui unit la critique platonicienne de l'image à une conjoncture politique particulière, nommément la décadence de la Cité athénienne, et à la lutte qu'y mène Platon contre les Sophistes, qui cultivent l'art des apparences sans être et, justement, se servent de la puissance suggestive de l'image à des fins politiquement et philosophiquement suspectes. Il faut se rappeler, en outre, que Platon n'a jamais pardonné au poète comique Aristophane le portrait grossier et caricatural qu'il a tracé de Socrate dans les *Nuées*. Aussi, avant d'être admis dans sa République, Platon exigera des poètes qu'il fassent d'abord la preuve de leur bonne foi.

S'interrogeant sur les raisons de la défiance qu'entretient depuis toujours la pensée discursive à l'égard de la pensée symbolique, René Alleau écrit ceci, qui me paraît assez bien rendre compte de la dualité inhérente à la position platonicienne à l'égard du symbole :

D'instinct, dit l'auteur, l'intelligence humaine dite « claire » redoute le symbole et à juste titre car, lui devant les pires humiliations de son

18. RICŒUR, Paul, « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, t. I, p. 215.

19. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, 1944, p. 253 ; le souligné est de Kant.

histoire, elle n'ignore pas qu'il peut anéantir ses vérités particulières. Elle s'en protège donc en le séparant du monde profane. Le profond sens politique des premiers législateurs avait compris, d'ailleurs, qu'en acceptant cette séparation, on se réservait ainsi des moyens de maintenir, entre l'intelligence et l'âme, un divorce profitable à l'ordre public en évitant, d'une part, que le Sacré puisse absorber les âmes au point de leur faire perdre l'intelligence de leur condition terrestre, et, d'autre part, en interdisant au Social et à l'intelligence dite « claire » de faire oublier à l'être humain la présence obscure de l'âme qu'il porte et le souvenir de sa vocation céleste²⁰.

Mais la portée de la critique platonicienne de l'image ne se limite pas à une action de la philosophie vers l'extérieur, ne se réduit pas à la fonction politique que Platon assigne à sa théorie des Idées²¹ ; cette critique représente également le premier et décisif moment du processus de conscience de soi de la philosophie. En mettant systématiquement en question la réalité de l'image, Platon plante le germe de la destruction de l'illusion philosophique, destruction que la philosophie accomplira progressivement et, comme dit Hersch, « non pas par erreur, mais nécessairement, en réalisant sa destinée, sa vérité » (12).

Que cette destruction se trouve déjà en puissance chez Platon, dès le commencement de la philosophie donc, cela signifie qu'en rompant avec les représentations mythiques et religieuses traditionnelles, en récusant la vérité de ces récits légendaires auxquels recourt une société pour établir et maintenir son existence, le platonisme fixe du même coup les conditions préalables de la perte pour la philosophie de ses objets apparents : Dieu, l'Âme, le Monde, résidus mythiques au sein de la métaphysique traditionnelle.

Pourtant, dans l'atmosphère encore mythique où il élabore son système philosophique, Platon, on l'a vu, ne peut faire l'économie du mythe, de sa charge affective et de son dynamisme incantatoire.

20. ALLEAU, René, *De la nature des symboles*, Flammarion, 1958, p. 23.

21. Hannah Arendt, dont les ouvrages principaux, *Condition de l'homme moderne* et *La crise de la culture*, s'attachent à scruter les présupposés à l'œuvre dans notre tradition de pensée politique, va beaucoup plus loin en affirmant que : « Ce fut uniquement dans un dessein politique que Platon exposa sa doctrine des idées sous la forme d'un renversement d'Homère... » (*La crise de la culture*, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 53).

Plus encore, sans le mythe, sans la puissance suggestive de l'image et l'efficacité du symbole à rendre sensible les Idées, celles-ci ne seraient rien de moins qu'inconcevables, et la dialectique elle-même se réduirait à une logique vide, à cet instrument de persuasion et de domination qu'elle était pour les Sophistes tant pourfendus par Platon. « *La grandeur de Platon*, dit Jean Brun, (...) *c'est de donner une solution par le mythe : l'idée est à la fois transcendante aux choses (...) et immanente à l'âme*²² ».

L'illusion dans la philosophie médiévale

Cette grandeur, le Moyen âge l'a reconnue et a voulu la préserver ; le platonisme, sous ses avatars chrétiens et en particulier augustinien, dominera la pensée occidentale jusqu'au XIII^e siècle.

À des fins apologétiques les penseurs chrétiens feront appel sinon à l'autorité de Platon lui-même du moins au néoplatonisme, dont le spiritualisme élevé leur paraissait en accord avec la message évangélique dont ils se voulaient les propagateurs. Sur ce terrain, l'évêque d'Hippone occupe une place privilégiée : les éléments principaux de la technique philosophique par laquelle il cherchera à se donner une intelligence de sa foi emprunteront beaucoup au néoplatonisme. Pour Augustin, il y a en l'homme quelque chose de plus profond que l'homme : la vérité, c'est-à-dire, comme chez Platon, une réalité nécessaire, immuable, éternelle, qu'il nomme Dieu ou encore, n'hésitant pas à recourir aux métaphores les plus variées, le Soleil intelligible, le Maître intérieur, etc.

S'il faut en croire Gilbert Durand, l'influence du néoplatonisme, par le biais d'un penseur comme Augustin, fut en grande partie responsable de la diffusion d'une « angéologie constitutive d'une doctrine du sens transcendant véhiculé par l'humble symbole²³ », angéologie qui devait assurer à la pensée symbolique un sursis de plusieurs siècles. Ce n'est qu'à partir du XIII^e siècle, explique le même Durand, lorsque les théologiens se mirent à recourir systématiquement à la logique et à la métaphysique aristotéliennes,

22. BRUN, Jean, *Platon et l'Académie*, PUF, coll. « Que sais-je », 1960, p. 50 ; le souligné est de M. Brun.

23. DURAND, *op. cit.*, p. 25.

que l'humanité européenne s'engagea irréversiblement dans la voie de la démythisation et de l'iconoclasme. Mais ce jugement doit être nuancé, car le dualisme gnoséologique platonicien du sensible et de l'intelligence, du corps et de l'esprit, ne fut sans doute pas totalement étranger au rejet de « l'humble symbole ». Quoi qu'il en soit, il n'est guère douteux que l'invasion de l'Occident latin par les philosophies gréco-arabes et juives ainsi que la traduction des œuvres d'Aristote, événements auxquels il faudrait ajouter la fondation des universités au XIII^e siècle, que tout cela donc ait largement contribué à l'intensification de la lutte menée dès le Haut Moyen âge par une minorité de lettrés contre l'afflux continu d'éléments « païens », c'est-à-dire appartenant à un symbolisme biocosmique.

Hostile à ces pratiques religieuses encore imprégnées, surtout dans les populations rurales, de mythes et de rituels cosmiques où la Nature est perçue comme une présence ontologique, la scolastique professe l'inadéquation essentielle des expressions esclaves des images et de l'affectivité, et instaure une dichotomie entre sens littéral et sens figuré. Plus encore, soucieuse d'interpréter les données religieuses à la lumière de catégories métaphysiques universelles pour lesquelles l'image n'a plus en somme qu'une valeur ornementale, la scolastique va tendre à dissocier la spéculation rationnelle de la foi vivante et à chercher la valeur, le sens, la transcendance, au moyen d'un raisonnement logique et formel qui, s'interdisant tout recours aux symboles biocosmiques, en arrivera à se concevoir lui-même comme l'unique symbole de Dieu.²⁴

Au mythe grec, médiateur entre la transcendance du signifié et le monde des signifiants concrets, incarnés, la théologie scolastique substituera peu à peu la foi en un Dieu absent, muet, avare de manifestations. Déjà au XIII^e siècle, d'après Durand : « Le monde de la perception, le sensible, n'est plus un monde de l'intercession ontologique où s'épiphanise un mystère (...) C'est un monde

24. C'est cette déperdition du symbolisme biocosmique, sous la pression du symbolisme théiste, qui donnera naissance, au XVII^e siècle, à une monothéisme éthique dont Paul Ricœur a pu dire qu'il « a largement "démythologisé" le sacré cosmo-vital et ses divinités végétales et infernales, ses hiérogamies, ses violences et ses délires, au profit d'un symbolisme extraordinairement pauvre, plus "céleste" que "terrien", dont l'admiration de l'ordre sidéral — le ciel étoilé au-dessus de nos têtes — est en nous le principal vestige » (*Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, p. 200).

matériel, celui du lieu propre, séparé d'un moteur immobile si abstrait qu'il ne mérite pas le nom de Dieu²⁵ ».

Mais qu'en est-il, durant cette période, de la position de la philosophie à l'égard d'elle-même, de son illusion constituante ?

Ici il faut éviter de se représenter la philosophie médiévale de façon monolithique, comme est portée à le faire Hersch. Car s'il est vrai que « la position de la philosophie à l'égard de son paradoxe fondamental est dès le Moyen âge différente de ce qu'elle était chez les Grecs » (113), encore faut-il préciser que le changement ne s'est pas opéré subitement et que, comme je l'ai déjà suggéré, l'ascendant exercé par le néoplatonisme sur les penseurs du Haut Moyen âge assura pendant des siècles une synthèse harmonieuse de la raison et de la foi. Aussi, si le paradoxe est masqué durant cette période ce n'est certainement pas, ainsi que l'affirme Hersch, parce que les limites de l'esprit scientifique ne sont plus reconnues comme telles par les penseurs et que leur effort logique est « désespéré » (114). Au contraire, chez Augustin ou même, plus tard, chez Anselme, une science ou une logique qui n'est pas éclairée par la lumière divine, qui n'est pas mue par la foi, ne peut acheminer à la vérité, qui est Dieu. Il y a cercle bien sûr, et l'on peut dire que la philosophie est tout autant théologique que la théologie philosophique. Entre elles nulle antinomie, mais plutôt une étroite réciprocité. Et bien qu'il ne soit pas faux de soutenir que chez de tels penseurs (par exemple : Augustin, Origène, Anselme, etc.) l'illusion est voilée, c'est moins, me semble-t-il, parce que celle-ci serait l'objet d'un refoulement par la conscience dite « claire », que parce que, un peu comme chez Platon, paradoxe et illusion ne sont pas vus comme des obstacles à la recherche de la vérité mais plutôt comme ses conditions d'accès chez un être fini qui ne peut s'empêcher de viser l'infini. À cet égard, le *Credo quia absurdum* proclamé par Tertullien au début de l'ère chrétienne, me paraît une formule révélatrice de l'état d'esprit de penseurs qui, à la fois consciemment et naïvement, usaient du paradoxe comme d'un moyen indirect pour pénétrer plus avant un mystère qu'ils savaient pourtant insondable.

25. DURAND, *op. cit.*, p. 26.

Que la scission ruineuse pour l'illusion philosophique entre le savoir et la foi soit déjà en germe dans les débats intellectuels de ce temps, c'est chose probable, mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit consommée. Par conséquent, il me semble que Hersch commette un anachronisme lorsqu'elle reconnaît en saint Anselme un « cas » typique de la séparation de la raison et de la foi. Il m'est difficile de souscrire à l'affirmation selon laquelle : « Le raisonnement ontologique (d'Anselme) croit et prétend ne signifier que ce qu'il dit explicitement » (114). Une telle prétention me paraît au contraire étrangère à l'intention d'Anselme. Car, pour purement formel qu'il paraisse à nos yeux modernes, l'argument ontologique anselmien procède d'abord du sentiment. On n'a pas affaire ici à un raisonnement de style cartésien opérant par stricte déduction logique selon une suite d'évidences ou d'intuitions intellectuelles, raisonnement par lequel l'idée de Dieu suffirait à en déterminer positivement l'existence comme cause de soi. La preuve de saint Anselme n'évacue pas le mystère, elle le laisse au contraire impénétrable — « *impenetrabile secretum* ». Elle ne prétend pas à une adéquation de l'esprit humain à l'être divin, à une « pénétration » — « *penetrare* » — de Dieu, mais bien plutôt à un « certaine » intelligence — « *aliquatenus intelligere* » —, où se conjuguent raison et foi. Ne concluons pas trop vite que le paradoxe de cette foi raisonnée a échappé à Anselme. Seulement, le paradoxe n'avait peut-être pas pour lui cette connotation péjorative que nous lui attribuons d'emblée aujourd'hui.

Ce n'est qu'avec l'infiltration de la pensée gréco-arabe en Occident latin dans la seconde moitié du XII^e siècle et surtout au XIII^e siècle que la position de la philosophie à l'égard de son paradoxe me paraît s'infléchir de façon significative. À partir de cette époque, on peut dire avec Hersch que « le paradoxe n'est plus ouvertement révélé, mais masqué », et que l'effort logique se fait de plus en plus « désespéré, condamné à ne trouver sa vérité métaphysique que par son échec même, dans le cercle vicieux », dans son « impuissance à connaître (au sens scientifique du mot) et à formuler le domaine métaphysique » (113-114). « C'est seulement, observe de son côté Gilson, au début du XIII^e siècle, alors que la raison se manifeste comme quelque chose de plus qu'une méthode abstraite, et lorsque l'aristotélisme arabe la fait apparaître comme imposant une vue du monde incompatible avec la foi, que le

problème de leurs rapports se pose dans toute sa complexité. Il est désormais difficile et même peu désirable de sacrifier la raison à la foi ; mais il est également impossible de les considérer comme coextensives ; manifestement, la raison laissée à elle-même aboutit ailleurs qu'au dogme, ou du moins ne va pas si loin. L'aristotélisme a donc eu pour les hommes du XIII^e siècle la valeur d'une expérience décisive ; ne pouvant plus ni les isoler, ni les confondre, il leur fallait distinguer et accorder l'une à l'autre la raison et la foi. De cet effort sont nées les grandes synthèses scolastiques²⁶ ».

Par son formalisme et son conceptualisme, la scolastique contribuera notablement au refoulement de la pensée indirecte et symbolique en Occident²⁷. En faisant de l'aristotélisme la philosophie officielle du monde chrétien, le XIII^e siècle marque ce que Durand appelle la victoire de l'iconoclasme, victoire se traduisant par un vaste mouvement intellectuel que le positivisme assimilera à l'avènement progressif du règne de la Raison dans l'histoire et dans la culture, sans faire attention au prix qu'avait pu coûter ce « progrès », qui coïncide avec le « rétrécissement progressif du champ symbolique aboutissant à l'aube du XIX^e siècle à une conception et à un rôle excessivement "étriqué" du symbolisme²⁸ ».

À cette déperdition du symbolisme, se rattache, comme l'un de ses moments décisifs, l'introduction du modèle cartésien d'explication du monde.

L'illusion cartésienne

Prétendre avec Durand que c'est « avec Descartes que le symbolisme va perdre en philosophie, son droit de cité²⁹ », cela équivaut, conformément à mon hypothèse de travail, à reconnaître

26. GILSON, Étienne, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976, tome II, p. 756-757.

27. Pour le conceptualisme, dit Durand, « l'idée possède bien une réalité *in re*, dans la chose sensible d'où vient l'extraire l'intellect, mais elle ne conduit qu'à un concept, à une définition terre à terre qui se veut sens propre, elle ne reconduit plus, d'élan méditatif en élan méditatif comme l'idée platonicienne, au sens transcendant suprême qui est "au-delà de l'être en dignité et en puissance" » (*op. cit.*, p. 26).

28. *Ibid.*, p. 37.

29. *Ibid.*, p. 19. Quelques lignes plus bas Durand écrit : « La plus évidente dépréciation des symboles que nous présente l'histoire de notre civilisation est certainement celle qui se manifeste dans le courant scientiste issu du cartésianisme ».

le rôle majeur de la pensée cartésienne dans l'histoire de la destruction de l'illusion philosophique. En effet, chez Descartes, l'illusion philosophique tout en étant pour ainsi dire à son comble, c'est-à-dire d'autant plus conceptuellement et scientifiquement féconde qu'elle s'ignore comme telle, en tant que chiffre et symbole de la transcendance, devient en même temps d'une extrême vulnérabilité dans la mesure où le nouvel idéal de scientificité que le cartésianisme va fixer à la philosophie se révélera aux yeux de la science d'abord, puis, de proche en proche, au regard de la philosophie elle-même, un idéal justement, une vaine illusion.

Mon but n'est pas d'aplatir la pensée de Descartes au point de lui faire prendre la forme lisse d'un positivisme triomphant. Mais mon point de vue n'est pas non plus celui de l'historien de la philosophie d'abord préoccupé de rendre compte de la complexité et de la richesse d'une pensée. Le voudrais-je d'ailleurs que je n'y parviendrais pas : on ne résume pas en quelques pages la pensée d'un philosophe de la stature de Descartes. Cependant, si l'histoire de la philosophie ne se réduit pas à une simple juxtaposition plus ou moins fortuite de systèmes théoriques reflétant la puissance et la versatilité de l'esprit humain, mais qu'elle est porteuse d'un sens, jalonné par les étapes de la destruction de l'illusion philosophique, il devient dès lors possible et, je crois, légitime, de replacer ces systèmes, sans préjudice de leurs identités respectives, dans une perspective plus large, englobante, où chacun se trouve défini en fonction de la position qu'il adopte à l'égard de son illusion constituante.

Aussi, tout en demeurant conscient de ne pas rendre justice au génie cartésien, j'envisagerai ici le cartésianisme, selon les termes de François Misrachi, sous l'angle de «... l'apologie de la raison mathématico-scientifique, (et du) remplacement définitif, au niveau d'une codification logique et d'un cadre métaphysique nouveau, d'une conception de la nature comme présence ontologique et puissance, par une conception mathématico-technique qui ramène la nature à une étendue géométrique inerte, par suite soumise à la connaissance scientifique et à la volonté technicienne de l'homme³⁰ ».

30. MISRACHI, François, Présentation du *Discours de la méthode*, U.G.E., 1951, coll. « 10/18 », p. 6.

Cette mutation se retrouve d'abord dans la distinction qu'établit Descartes entre deux formes de savoir hétérogènes : la connaissance de l'âme, qui ne concerne que la relation que le sujet a avec lui-même, et la connaissance du corps, qui englobe tout rapport entre un sujet et un objet et dont la vérité a pour condition fondamentale la mise entre parenthèses des sens et de la sensibilité. Par là est rompue la continuité existentielle qui, dans le contexte médiéval encore, rattachait ontologiquement l'homme à son monde, vécu par lui comme le lieu immanent d'une révélation transcendante. Dans les mots de Ferdinand Alquié, Descartes va professer « une doctrine substituant au Monde médiéval, tout pénétré de Dieu et comme en continuité avec lui, un monde séparé, et posé par Dieu hors de soi, un monde d'où l'Être est rejeté, où l'action des hommes s'exerce en un domaine dont la finalité des valeurs est exclue, où la connaissance est coupée de l'ontologie ³¹ ».

Telle est la portée métaphysique du doute hyperbolique, qui est *epochè* du monde et « immanentisation » de l'extériorité dans la pensée claire et distincte (l'extériorité des choses réduite à leurs propriétés géométriques). Descartes consent, pourrait-on dire sommairement et métaphoriquement, à « sacrifier » l'appartenance de l'homme au monde à la possibilité qu'offre la science de son époque de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ». Non qu'il se borne à tirer les conséquences logiques et épistémologiques de la découverte de Galilée, sous l'impulsion de laquelle va s'opérer en Occident la mathématisation de la nature et, corrélativement, le renoncement absolu aux sens en matière de connaissance. Il ne s'agit pas non plus simplement pour Descartes de cautionner la science nouvelle, de fournir une sorte de garantie philosophique à l'intervention méthodique sur la nature. Comme le dit bien Alquié, Descartes « veut, penser selon l'Être cette possession, cette domination, ce maniement ³² ». Réquisit ontologique donc, mais qui se conjugue avec l'élaboration d'une nouvelle anthropologie : « La philosophie médiévale avait à situer l'homme dans le Monde que lui présentait la foi. La philosophie de Descartes veut situer l'homme dans le Monde que lui présente la science ³³ ».

31. ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1966 (1^{re} édition: 1943), p. 91.

32. *Ibid.*, p. 105.

33. *Ibid.*, p. 24.

Aussi, face à une nature qui n'est plus que figure et mouvement, *res extensa*, Descartes va dresser la toute-puissance du Cogito, symbole de l'Être « mais combien redoutable symbole, comme le remarque Durand, puisque la pensée, donc la méthode — c'est-à-dire la méthode mathématique — devient le seul symbole de l'être³⁴ ». Symbole réduit à l'allégorie : l'idée de Dieu ou de l'infini est figurée par la *res cogitans*, qui est, comme dit Hersch, « monade sans fenêtre sur le monde des objets et des mots » (116). Autrement dit le Cogito est essentiellement liberté, au sens d'une autonomie absolue à l'égard du monde mais possédant en outre, à l'image de Dieu, le pouvoir sinon de créer *ex nihilo* un monde, du moins de recréer ce monde-ci, de l'humaniser en quelque sorte. « Peu nous importe, disait Sartre, qu'il (Descartes) ait été contraint par son époque, comme aussi bien par son point de départ, de réduire le libre arbitre humain à une puissance seulement négative de se refuser jusqu'à ce qu'enfin il cède et s'abandonne à la sollicitude divine ; peu nous importe qu'il ait hypostasié en Dieu cette liberté originelle et *constituante* dont il saisissait l'existence infinie par le *cogito* même : reste qu'une formidable puissance d'affirmation divine et humaine parcourt et soutient son univers³⁵ ».

Ce que Pascal d'ailleurs, à l'époque, avait fort bien compris : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu, dans sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu³⁶ ». De cette critique lapidaire, ce qu'il faut surtout retenir ce n'est pas tant ce qu'elle paraît viser : la prétendue indifférence religieuse de Descartes, que le scandale que représente pour un esprit qui, à bien des égards, se rattache encore à la conception médiévale du monde — « où chaque être naturel, renvoyant à un autre être naturel,

34. DURAND, *op. cit.*, p. 20. Que la méthode cartésienne soit assimilable sans reste à la méthode mathématique, voilà qui est certainement discutable. Ce qui l'est moins, par contre, c'est que le cartésianisme ait pavé la voie à des systèmes rationalistes tels que celui de Spinoza, où, dit Durand, le « symbole — dont la signifiant n'a plus que la diaphanéité du signe — s'estompe peu à peu dans la pure sémiologie, s'évapore, pour ainsi dire, méthodiquement, en signe », et où « la méthode réductrice de la géométrie analytique s'appliquera à l'Être absolu, à Dieu lui-même » (p. 20).

35. SARTRE, Jean-Paul, *Situations I*, cité par Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Librairie Générale Française (Le livre de Poche, Textes et débats), 1984, p. 347.

36. PASCAL, *Pensées*, n° 194, Édition Chevalier, Éd. de la Pléiade, p. 1137.

promettait à notre confiance, à notre désir de progrès le soutien d'une hiérarchie finaliste et qualitative³⁷ » —, une philosophie dont le principe repose sur la séparation, inhérente à la conception mathématique de la nature et à la science technicienne, de la vérité et de la vie³⁸. « Pascal, écrit Louis Lavelle, nous montre admirablement dans les *Figuratifs* que comme les signes sont les signes des choses, les choses sensibles sont aussi les signes des spirituelles. Ce qui fait du monde tout entier le langage divin que le langage humain essaierait de pénétrer³⁹ ».

Il essaie sans pour autant y parvenir, le Dieu de Pascal étant, comme l'a montré Lucien Goldmann, un « Dieu caché »⁴⁰. À un tournant décisif de l'histoire de la culture occidentale, Pascal, imprégné de l'esprit de la science nouvelle mais laudateur du « Dieu vivant », prend *tragiquement* conscience de la mutation en train de s'accomplir et dont il pressent déjà, dans un raisonnement de type cartésien, les implications morales et religieuses.

Sur le plan ontologique, cette mutation consiste en ceci que l'homme en tant que sujet conscient de lui-même, en tant que Cogito, devient le foyer de la révélation de la vérité de l'Être. Dès lors, et pour autant que l'existence de Dieu présuppose dans l'ordre d'acquisition des certitudes celle du Cogito, grande sera la tentation de masquer l'hiatus cartésien entre le sujet conscient de lui-même et de sa finitude et l'infini qui est en lui mais le dépasse.

37. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 343.

38. On pourra s'étonner que, face à la doctrine religieuse cartésienne, Leibniz ait éprouvé un scrupule semblable à celui de Pascal : « Quoique je veuille bien croire que cet auteur (Descartes) a été sincère dans la proposition de sa religion, néanmoins les principes qu'il a posés renferment des conséquences étranges ; il a détourné les philosophes (...) de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses » (Lettre de Leibniz à l'abbé Nicaise, citée par Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, 1924, p. 294-295).

39. LAVELLE, Louis, *La parole et l'écriture*, Artisan du livre, 1942, p. 58.

40. Cf. GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1956. À ce propos, Hannah Arendt écrit : « Le fameux pari de Pascal, d'après lequel on risque moins à croire qu'à ne pas croire la doctrine chrétienne sur l'au-delà, démontre suffisamment les liens entre la vérité des sens et de la raison et la vérité de la révélation divine. Pour Pascal, comme pour Descartes, Dieu est un Dieu caché, qui ne se révèle pas, mais dont l'existence et même la bonté sont tout ce qui garantit hypothétiquement que la vie humaine n'est pas un songe (...) et la connaissance humaine un mensonge divin » (*Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983 (1^{re} édition française : 1961), p. 311.

Grande sera la tentation de faire du *Je pense* — de la conscience de soi — non plus seulement le critère de la vérité du monde et le symbole de l'Être, mais, à la manière de Hegel, son fondement même, identifiant de la sorte la pensée de l'Être et l'Être lui-même.

Quoi qu'il en soit, Hersch a raison d'écrire qu'au lieu d'inspirer « à la philosophie moderne son incessante inquiétude au sujet de son point de départ », le doute cartésien a fourni au contraire, par la certitude indubitable du *Je pense* dans laquelle vient finalement se résorber le doute, un argument assez puissant pour « masquer pour des siècles le paradoxe de la philosophie en donnant à l'illusion qu'elle était une science l'appui de toutes les évidences possibles. Par son célèbre "doute", ajoute Hersch, il (Descartes) a permis à l'illusion de s'installer au point de départ du premier problème. Il a éliminé tout soupçon qu'il existât une zone sous-jacente au raisonnement logique » (114).

D'abord expérience métaphysique singulière, « vérité métaphysique à l'état pur », le *Je pense* recèlerait en creux une vérité universelle, à la fois logique et objective. De l'évidence métaphysique du *Je pense*, Descartes conclut à l'évidence objective : *Je suis*. Cette inférence, Hersch la récuse sous prétexte que l'argument ontologique sur lequel elle s'appuie ultimement décrit un cercle vicieux, que notre auteur n'hésite pas à qualifier de « menteur » (cf. 117) : « Pour prouver l'existence de Dieu, dit-elle, il (Descartes) part de la réalité objective qui correspond à chacune de nos notions. Or, c'est ce qu'il fallait démontrer. La notion de réalité objective, qui justement devait être mise en doute, se trouve aussi réintroduite, et cette réintroduction est masquée par le fait qu'on poursuit en ce moment une démonstration différente : celle de l'existence de Dieu. Nous nous trouvons à nouveau en présence d'un cercle vicieux : l'existence de Dieu est démontrée au moyen de la notion de réalité objective, puis c'est l'existence de Dieu qui servira à démontrer l'existence d'une réalité objective » (116).

Osons une question : ce « truc logique » dont parle Hersch (cf. 117), qui dissimule et révèle à la fois la présence de l'illusion philosophique, n'a-t-il pas également pour fonction implicite d'apporter un fondement ontologique au nouveau rapport de l'homme au monde qu'instaure la science galiléenne et qui, en définitive, définit la culture moderne ? En effet, une fois garantie

par la véracité divine, plus rien n'empêche la *res cogitans* de s'approprier le monde, de se livrer, avec efficacité et en toute bonne conscience morale et religieuse, à la domination et à la domestication d'une nature réduite à l'étendue géométrique, une nature démythifiée, purgée de sa luxuriance symbolique et d'où l'Être est absent. Je ne prétends pas, ce qui serait absurde, que Descartes est responsable de cette absence ontologique ; bien au contraire, la décelant génialement dans les linéaments de la science moderne naissante, il va chercher à la surmonter par le recours à la certitude d'un Dieu véreux, seule certitude capable de mettre fin à l'angoisse de la séparation d'avec le monde où l'a plongé le doute hyperbolique. Mais surmontée en esprit, l'absence demeure pourtant comme la donnée fondamentale de la culture moderne, comme la condition première de cette production incessante, de cette création ou re-création permanente d'un monde hypothétique où nous pourrions à nouveau séjourner. À partir du XVII^e siècle, la communication symbolico-cosmique de l'homme avec l'être est virtuellement rompue. En termes heideggeriens, l'homme, « l'être-là », cesse de se penser comme « berger de l'être » pour ne plus se considérer que comme « le maître de l'étant ». Que Descartes lui-même pense l'Être par-delà cette maîtrise de l'étant, il n'en demeure pas moins que le dépassement vers l'Être ne pouvant plus par définition s'épiphâner dans un monde réduit à la *res extensa*, le sens cartésien de l'Être n'est jamais que le sentiment de son absence, manifeste dans la positivité reconnue au négatif : la conscience des limites de l'entendement étant, chez Descartes, ce qui permet à l'homme de se dégager de l'objet pour affirmer l'Être dans son incompréhensibilité même, dans son infinitude.

Or, rien ne s'est avéré plus précaire après Descartes que cette conscience des limites, sujette aux assauts répétés de l'illusion philosophique et bafouée par le « dogmatisme totalitaire » d'un Hegel (79). Sous ce rapport, bien qu'il soit exagéré de jeter tout le blâme sur Descartes, il faut sans doute admettre avec Alquié « que si les successeurs de Descartes, au lieu de dégager de sa doctrine le criticisme latent qui l'animait, l'ont souvent prolongée sur le plan de l'ontologie en croyant découvrir un être livré à la connaissance, et en laissant perdre l'homme pour sauver le système, Descartes n'est pas sans responsabilité en ce que nous croyons être leur

erreur ». Et Alquié d'ajouter : « ... entre un rationalisme critique et une ontologie positive, entre une science au service de l'homme et une science de l'homme, entre une connaissance issue de l'être et une connaissance portant sur l'être, il faut choisir. En sa doctrine de la création des vérités éternelles, séparant être et vérité, Descartes avait choisi. Mais sut-il jusqu'au bout maintenir la rigueur de ce choix ? Il semble au contraire que quelque nostalgie de l'être perdu l'ait conduit à vouloir rendre l'être à une connaissance qui ne s'était constituée qu'en l'abandonnant, à demander à la véracité divine plus qu'elle ne pouvait donner : dès lors, la vérité se confond à nouveau avec l'être, la connaissance est réalisée, et la pure inspiration d'une métaphysique critique laisse place à quelque illusion ⁴¹ ».

Nous touchons là un point crucial. En effet, la distinction décisive que Kant établira plus tard entre raison (*Vernunft*) et entendement (*Verstand*), entre une faculté de pensée spéculative et réflexive sans objet correspondant dans l'intuition, et une faculté de connaissance empirique où à toute pensée un objet est donné dans l'intuition, une telle distinction, quoiqu'elle n'ait point entièrement échappé à Descartes, ne s'est cependant pas suffisamment imposée à son esprit pour éviter que lui-même et surtout ses successeurs ne succombent à ce que Kant nomme « l'apparence transcendantale », cette « *illusion naturelle* et inévitable qui repose elle-même sur des principes subjectifs qu'elle donne comme objectifs... ⁴² »

Certes, Descartes a-t-il trop bien distingué le formel de l'objectif pour qu'on puisse lui faire grief de méconnaître l'illusion qu'il y aurait à prendre celui-ci pour celui-là ou, en termes kantien, de confondre le transcendantal et le transcendant. Néanmoins, il ne fut pas suffisamment averti de l'incoercibilité de cette illusion en tant que nécessité pratique inhérente à la raison humaine, pour se prévenir toujours lui-même et mettre en garde ses successeurs contre la folie et le danger qu'il y aurait pour la raison elle-même à convertir sa « dialectique naturelle et inévitable » (Kant) en logique et en métaphysique théorique. C'est ce que Jeanne Hersch suggère,

41. ALQUIÉ, *op. cit.*, pp. 311 et 308.

42. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 254 ; le souligné est de Kant.

me semble-t-il, lorsqu'elle dit que « l'illusion philosophique indispensable (...) qui ignore la vérité métaphysique pour ne voir que la vérité objective (...) est intacte dans le système de Descartes », et que, par conséquent, « la philosophie est en état de santé et de vigueur parfaites, tout en offrant plus que jamais le flanc à toutes les attaques scientifiques, logiques, qu'on voudra lui porter » (114-115).

Reste maintenant à montrer comment, tout en détruisant l'illusion scientifique de la philosophie, la Critique kantienne inscrit le sens de cette destruction dans une double perspective de purification de l'illusion et d'ouverture à une espérance raisonnable, qui va trouver dans la beauté de la nature le symbole de cette unité et de cette finalité ultimes que la raison pure s'était cru, illusoirement, capable de se donner directement, en objectivant son propre principe subjectif et métaphysique.

IV. KANT OU LA CLARTÉ DESTRUCTRICE DE L'ILLUSION

Position du problème

Mon attention se portera moins sur un aspect ou un problème particulier du kantisme que sur ce que Hersch appelle « la clarté destructrice » de Kant, expression qui veut témoigner, me semble-t-il, de l'unité d'une pensée reposant sur une tension irréductible entre son pôle négatif : la destruction éclairée, la déconstruction rationnelle-critique de l'illusion philosophique, et son pôle positif : la reconstruction éclairante de l'illusion, la découverte de sa nécessité pratique fondamentale pour une raison incarnée, pour un être raisonnable et fini. La clarté kantienne est celle-là même de l'illusion qui, en se réfléchissant, se surmonte et comprend en même temps ce qui, jusque-là, l'empêchait de prendre une claire conscience de sa nature pratique, à savoir l'illusion scientifique de la Raison (*Vernunft*) qui participe de l'oubli de l'être de l'illusion, d'une sorte de travestissement ontique de son essence ontologique. « Kant le premier, dit excellemment Paul Ricœur, nous a appris à tenir l'illusion pour une structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné. Le *Schein* transcendantal n'est pas simple erreur, pur accident de l'histoire de la pensée ; c'est une illusion *nécessaire*. C'est là à mon avis, poursuit-il, l'origine radicale de toute "conscience

fausse", la source de toute problématique de l'illusion, par delà le mensonge, le mensonge vital, le retour du refoulé ; Marx, Freud, Nietzsche opèrent déjà au niveau des formes secondes et dérivées de l'illusion ; c'est pourquoi leurs problématiques sont partielles et rivales⁴³ ». « Kant, dit de son côté Lévinas, a découvert l'*apparence transcendantale* et nous a certes appris à rechercher la naissance d'une notion avant d'adhérer à son intentionnalité, il n'en a pas moins entrevu dans les illusions de la dialectique transcendantale le premier miroitement des *vérités* pratiques⁴⁴ ».

La Critique détruit virtuellement l'illusion scientifique de la philosophie moderne telle que Descartes en avait conçu le modèle. La thèse essentielle que soutient Kant dans la *Critique de la raison pure*, et qu'il maintiendra jusqu'à la fin, concerne l'impossibilité pour la raison théorique de répondre adéquatement, de façon apodictique, aux questions métaphysiques traditionnelles portant sur Dieu, le Monde et l'Âme. Cependant, à cette partie négative de la Critique, qui impose à l'entendement sa limite infranchissable, répond sa partie positive qui veut montrer la tendance naturelle et irrésistible de la Raison, en tant que faculté de désirer et de croire, à franchir cette limite et à affirmer la réalité de ce qui pourtant échappe à toute saisie intuitive. Dans la très belle étude qu'il a consacrée à Kant et à laquelle je ferai souvent appel dans les pages qui suivent, Éric Weil écrit ceci :

L'homme dans la pratique de sa vie, ne peut pas ne pas croire, ne serait-ce qu'implicitement, car aucune action ni aucune décision ne sont concevables dans un monde incohérent et non structuré (...) Pour l'homme, agissant encore quand il est théoricien, la foi est un besoin et une nécessité, le besoin de découvrir la nécessité de penser une structure du monde en sa totalité, de penser et d'affirmer, après l'avoir pensée, cette unité-totalité, inconsciemment déjà affirmée dans toute activité humaine, même dans celle qui s'appelle science naturelle, cachée par la présomption sacrilège de l'entendement...⁴⁵.

43. RICŒUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965, p. 509 ; c'est Ricœur qui souligne.

44. LÉVINAS, Emmanuel, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p. 123 ; les soulignés sont de Lévinas.

45. WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963, p. 54.

« Qu'est-ce que l'homme ? » Telle est la question à laquelle Kant, on le sait, rapporte toutes les autres et dont il fait la question philosophique ultime. Quelle réponse nous donne-t-il ? En a-t-il jamais donné une ? Oui et non. Oui : comme dit Weil l'homme est, pour Kant, cet étant dans et pour la vie duquel le croire est un besoin et une nécessité. C'est pourquoi, avant que d'être une théorie de la connaissance, une métaphysique ou une morale, le kantisme constitue avant tout une anthropologie philosophique vouée à la question du sens de l'existence humaine en tant que celle-ci postule un croire fondamental. Non, car, comme le souligne le même Weil, « Kant ne fait pas de ce fondement de sa pensée le sujet de sa réflexion, il ne le thématise pas ⁴⁶ ». Non thématisée, cette question rend compte pourtant du mobile capital de la Critique : il s'agit, comme dit Kant lui-même dans la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, pour « la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même ⁴⁷ ». Dans cette perspective, on comprend qu'il en aille du plus haut intérêt de la Raison que, tout en reconnaissant le caractère objectivement illusoire des Idées qu'elle pense inévitablement, elle prenne néanmoins au sérieux la postulation pratique qui en affirme l'existence dès lors qu'elle « se considère elle-même comme l'auteur de ses principes, à l'exclusion de toute influence étrangère ⁴⁸ ».

En effet, la volonté pure qu'implique l'autonomie de la raison exige ces postulats pratiques comme

conditions nécessaires à l'observation de son précepte. Ces postulats, dit Kant, ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses d'un point de vue nécessairement pratique (nécessaire au point de vue pratique, traduit Barni) ; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative en général (au moyen de leur rapport à ce qui est pratique) de la réalité objective et les justifient comme des concepts dont elle ne pourrait même pas sans cela s'aventurer à affirmer la possibilité ⁴⁹.

46. *Ibid.*, p. 33.

47. *Critique de la raison pure*, p. 7. Ce en quoi la philosophie kantienne peut être vue comme la reprise radicale, à l'époque moderne, du projet socratique. Ce qui, d'après Schelling, aurait fait dire à Fichte que « pour comprendre Kant à fond, il faut le génie de Socrate » (dans une lettre de Schelling à Hegel, cf. Maurice Clavel, *Critique de Kant*, Flammarion, 1980, p. 21).

48. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Delagrave, 1954, p. 184.

49. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, PUF, 1943, p. 141-142.

Il est à remarquer que dans ce passage de la *Critique de la raison pratique*, Kant prétend que par les postulats de la raison pratique les Idées acquièrent une « réalité objective ». À l'évidence ce terme, « réalité objective », ne doit pas être entendu ici au sens d'une donnée de l'expérience sensible, mais plutôt comme un fait sensé de croyance, objectif en ce qu'il serait commun à tout être raisonnable. Il y a problème néanmoins, car si ce fait est sensé il l'est pour un être qui ne peut s'abstraire de sa condition sensible, c'est-à-dire pour un être qui bien que doté d'une capacité transcendante de recevoir ne peut cependant recevoir, sentir, que pour autant que quelque chose se donne à sentir. « Sans doute, remarque Weil, la foi-pensée se donne la garantie — elle ne la reçoit pas — d'un sens de la vie et du monde, et l'homme peut y adhérer ; il peut découvrir qu'il est de son intérêt fondamental, de poser la vérité de cette pensée suprasensible. Tout cela ne lui montre cependant pas la présence positive du sens dans le monde qu'il connaît, le seul qu'il connaisse (...) Et si ce monde était incohérent, contradictoire en lui-même ? Que deviendrait mon penser le plus pur et où trouverai-je l'emploi de ma liberté ? ⁵⁰ »

En effet, à quoi rimerait ma liberté et le sens que je donne à mes actions et à mon existence même dans un monde incohérent, absurde ?

Descartes avait bien aperçu le problème. Dans la seconde *Méditation*, il imagine « un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours ». Cependant, la démonstration de la véracité divine, qui est censée combler l'abîme que le doute radical a creusé entre l'existence objective et l'existence métaphysique, entre le fait et le sens, ne réussit en réalité, comme dit Hersch, qu'à « masquer la rupture des deux mondes et fait figure d'un "truc" logique servant à cacher des discontinuités réelles » (117). Pour Hersch, on l'a vu, Descartes se rend coupable d'un cercle vicieux, lequel, à la différence de celui que renferme la pensée kantienne, n'est pas vrai. En effet, démontrée au moyen de la notion de réalité objective, que Descartes a pourtant radicalement mise en doute, l'existence d'un Dieu véracé va permettre de fonder l'existence formelle de la réalité objective

50. WEIL, *op. cit.*, p. 60.

et de « récupérer », pour ainsi dire, un sens du monde auparavant nié au nom de la science, dont le principe repose justement sur la séparation absolue du fait et du sens, et sur la mise entre parenthèses de la signification spontanée et immédiate que l'homme donne au monde. Tout se passe comme si l'homme cartésien ne pouvait plus communiquer avec son Dieu qu'en renonçant à sa réceptivité, à sa sensibilité, au profit d'un savoir dont le critère exclusif est la conscience qui se sait elle-même en dehors de toute révélation, de toute réalité transcendante, laquelle sera réhabilitée après coup, et comme artificiellement, au moyen de la démonstration logique de la véracité divine. À partir de là, rares seront les penseurs occidentaux qui parviendront à sortir de ce ruineux dilemme entre un progrès rationnel contre nature et la nostalgie rousseauiste d'un passé radieux où l'homme était nature et la nature humaine.

Le kantisme peut être vu, à mon avis, comme le premier et le plus génial effort pour briser ce nœud gordien de la conscience moderne, pour, selon les mots d'Éric Weil, « combler le gouffre qui séparait fait et sens » et ainsi en « fini(r) avec la philosophie de l'être absurde et du sens inexistant ⁵¹ ». C'est dans ce dessein que Kant va remonter le plus loin possible en direction de cette unité primitive de l'expérience, vers cette synthèse originelle du comprendre humain où s'enracine certes les limites de notre connaissance, mais également le sens humainement commun, objectif, que celle-ci doit contenir en deçà de l'identité (aliénante par rapport au monde) que la science moderne postule entre connaître et faire ⁵².

Ainsi donc se pose à Kant la plus vieille question de la philosophie, celle du rapport de vérité entre la conscience et l'être. Mais le contexte spécifique dans lequel cette question surgit, les étapes successives qui devront être franchies avant qu'elle ne reçoive sa solution raisonnable, l'ampleur des moyens discursifs et réflexifs que Kant mettra en œuvre pour sauver la Raison d'elle-même, du scepticisme qui la menace et qui risque de la détruire, tout cela vient attester la profondeur de la crise où se trouve

51. *Ibid.*, 107.

52. Telle est en effet, comme le montre Hannah Arendt, « la conclusion la plus évidente que l'on pût tirer de la nouvelle physique : si l'on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l'homme du moins peut connaître ce qu'il fait lui-même » (*Condition de l'homme moderne*, p. 318).

plongée une culture qui, depuis deux siècles, s'est conquise aux dépens de la nature et du monde commun, en mettant radicalement en question toute vérité qu'une conscience encore captive de la sensation et de l'imagination avait pu prétendre jadis dévoiler. Derrière la question en apparence purement théorique de la *Critique de la raison pure* : « *Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?* », se profile l'angoisse de l'homme moderne confronté au vide ontologique d'un monde démythifié, réduit à l'inorganicité des pures relations que lui impose la science technicienne pour se le rendre malléable.

Penseur tragique de la condition de l'homme moderne et résolu à philosopher en fonction de l'aliénation par rapport au monde instaurée par la science technicienne, Kant cherchera l'indice du Sens non pas dans l'évidence du *Je pense*, mais au cœur de la séparation du sensible et de l'intelligible. D'où l'hypothèse de cette faculté fondamentale, médiatrice entre l'entendement et la sensibilité, et à laquelle Kant, dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, donnera le nom d'imagination transcendante : « Les deux extrêmes, c'est-à-dire la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'accorder grâce à cette fonction transcendante de l'imagination, puisque autrement tous deux donneraient sans doute des phénomènes, mais ne donneraient pas d'objets d'une connaissance empirique, ni, par suite, d'expérience ⁵³ ».

Cependant, la définition négative que, quelques pages plus loin, Kant propose de cette fonction — nommément le schématisme transcendental, « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toutefois difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature ⁵⁴ » — indique la limite inhérente à la problématique développée dans la première *Critique*, dont le domaine est la possibilité et non la réalité. « Se plaçant aux limites, écrit Hersch, Kant se rend coupable de cercles vicieux. Nietzsche en relevait un, en remarquant le rôle que joue dans cette philosophie la notion de possibilité. Kant se demande : comment le monde des objets est-il possible pour nous ? Mais qu'est-ce que la possibilité ? Il en fait une

53. *Critique de la raison pure*, p. 139.

54. *Ibid.*, p. 153.

catégorie. D'autre part il se demande comment les catégories sont possibles. Finalement il reste : la possibilité est possible par la possibilité » (135).

La répétition heideggerienne de Kant

Dans la mesure où c'est de la *Critique de la raison pure* et d'elle seule que Heidegger, dans son *Kant et le problème de la métaphysique*, attend la révélation du fondement de la métaphysique kantienne, je ne pense pas qu'il ait réussi à résoudre la difficulté signalée par Nietzsche et dont la solution, comme je m'appliquerai à le montrer plus loin, nécessite le recours à la *Critique du jugement*.

Centrée autour de la question de la finitude, il me semble que la démarche de Heidegger ne parvient, après un long détour, qu'à revenir à l'évidence de son point de départ, à savoir au primat de l'intuition sur la pensée dans la connaissance ontologique. Or, puisque chez l'homme l'intuition est *derivatus* et non pas *originarius*, qu'elle est essentiellement possibilité, qu'elle s'applique s'il y a quelque chose à quoi elle puisse s'appliquer, une donation originelle, il ne nous reste plus par conséquent, si je puis dire, qu'à parier sur le sens de ce quelque chose, de ce que notre sensibilité reçoit en vertu de sa condition transcendantale de réceptivité, qu'est pour Heidegger le Temps originel. De l'Être dont le Temps est pour le *Dasein* la révélation primitive, non seulement ne savons-nous rien sinon qu'il est, mais nous ne possédons aucun indice qui nous permette de penser qu'il n'est pas ce malin génie prenant plaisir à nous tromper toujours... L'« être-là » est un être-jeté (*Geworfenheit*) condamné à comprendre l'Être qui demeure à l'écart (*ausbleiben*) à travers son dévoilement même, ce dévoilement que l'homme est lui-même à la faveur de la transcendance qu'il accomplit inexorablement et, pour ainsi dire, incompréhensiblement dans l'horizon de la mort.

Mais cette analytique de la finitude kantienne pose un autre problème, que Mikel Dufrenne, dans un article sur le *Kantbuch* paru en 1949, résume bien :

Si, écrit-il, le dernier mot des réflexions de Heidegger est la notion de finitude liée à la transcendance, on s'étonne qu'il ne se soit pas recommandé de la métaphysique kantienne (...) La métaphysique immanente à la morale kantienne viendrait confirmer l'analyse de la

connaissance ontologique. Mais peut-être, ajoute-t-il, ne découvre-t-on par là qu'un aspect de la pensée kantienne. La doctrine de l'autonomie n'a-t-elle pas un autre accent ? La morale et les postulats de la raison pratique ne suggèrent-ils pas, avec la possibilité d'une rédemption, un triomphe sur la finitude ? La volonté et l'espérance ne vont-elles pas finalement en un sens opposé à la direction où nous engage Heidegger ?⁵⁵.

Avant de m'aventurer dans la voie indiquée par Dufrenne, je voudrais expliquer plus en détail pour quelle raison je m'écarte de celle suivie par Heidegger. Je partirai d'une remarque de Lucien Goldmann qui dit que « la plus grande différence entre le monde de Heidegger et celui de Kant consiste dans le fait que, pour Heidegger, le monde est donné, tandis que pour Kant il constitue une tâche à réaliser⁵⁶ ». Ma question est la suivante : à quel enjeu à la fois théorique et pratique renvoie cette différence ? Ma réponse, que je vais tenter d'explicitier et d'approfondir, c'est que l'enjeu concerne l'autonomie de la Raison, que Heidegger, à l'encontre de Kant, tend subrepticement à confondre avec l'entendement (le jugement déterminant) afin de pouvoir ensuite dénoncer le soi-disant « recul » que Kant, soucieux de « sauver la raison pure » de « l'abîme de la métaphysique », aurait opéré « devant le fondement qu'il a lui-même dévoilé, c'est-à-dire devant l'imagination transcendante⁵⁷ ».

55. DUFRENNE, Mikel, À propos du livre de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1949, p. 28. En écho aux questions de Dufrenne, je me permets de citer ces quelques lignes de Marc Renault : « C'est un des mérites de la philosophie kantienne d'avoir rapporté la délimitation du savoir (*Wissen*) à un penser (*Denken*) qui ne peut se représenter dans la limite qu'il trace et qui se récupère au-delà comme raison pratique ou liberté, comme ouverture sur le monde intelligible. Pour se confirmer dans son dessein de domination totalitaire, la pensée peut tenter de récupérer cette ouverture sous la figure d'une fuite en avant dans le milieu homogène du temps, mais ce serait au prix d'une subreption où ce qui a été reconnu comme phénomène serait ensuite consacré comme être en soi. Dans ce jeu de la dissolution de l'autre dans le même de l'immanence historique et temporelle, Hegel et Heidegger ne seraient-ils pas des espèces d'un même genre ? Pour échapper à l'illusion transcendante, (qui pensait trouver un contenu pour les concepts dans les Idées de la raison), on donne dans l'illusion esthétique, (qui voudrait capter dans le temps la seule réalisation des Idées de la raison). Comme si le phénomène pouvait s'égaliser à l'être par la magie d'une totalisation ». (« Le tropisme métaphysique », Communication au Congrès de l'Association canadienne de philosophie, Saskatoon, mai 1979 ; non publiée).

56. GOLDMANN, Lucien, *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 70.

57. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 271-272.

Il me paraît important d'insister d'abord sur le fait que loin de vouloir fuir l'obscurité abyssale de la métaphysique, Kant a, tout au long de son œuvre, réitéré sa volonté d'explorer un domaine dont il savait pourtant qu'il était ultimement insondable, quoique du devoir de la raison humaine de ne jamais renoncer à y faire pénétrer sa lumière⁵⁸. Il faudrait peut-être se demander si la fuite et le recul dont Kant se serait prétendument rendu coupable ne viendraient pas masquer au fond la fuite et le recul de Heidegger lui-même devant la compréhension kantienne de la finitude, qui, comme on le verra mieux plus loin, confère un rôle dynamique et heuristique essentiel à l'Idée de la Raison sur le plan de la connaissance ontologique. En dénonçant le recul de Kant, Heidegger n'a-t-il pas cherché, peut-être à son insu, à promouvoir sa propre notion de finitude, qui subordonne la Raison à l'imagination transcendante et interprète celle-ci dans l'horizon du Temps originel? Telle est du moins l'opinion de Jean Lacroix, qui, à Heidegger déplorant la priorité que Kant, dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, attribue à la Raison sur l'imagination, rétorque : « Mais n'est-ce point précisément reconnaître que Kant a toujours voulu assurer cette domination de la raison ? Subordonner le concept au schème, qui n'est pas à lui-même sa propre lumière, c'est rompre avec l'orientation fondamentale du kantisme. L'ultime paradoxe de Heidegger, c'est qu'en passant de la raison spéculative à la raison pratique il prétend demeurer dans le domaine de l'imagination transcendante : si notre liberté est elle-même finie, si elle est réceptive autant que créatrice, c'est qu'elle est temporelle. En dernier ressort la finitude pratique s'explique par le caractère de notre connaissance. Heidegger a donc bien approfondi la finitude kantienne, mais il en a détourné le sens. Son livre est sans doute le plus remarquable qu'il ait écrit, mais pour expliquer sa propre philosophie. Tandis que pour lui la finitude de l'homme est comprise en fonction de la temporalité et de la mort, pour Kant elle est conçue essentiellement en fonction de la loi morale comme

58. Par exemple, dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1764), où Kant écrit ceci : « Il faut explorer les abîmes de la métaphysique, sombre océan sans rivage et sans phares sur lequel on ne peut s'aventurer qu'à la condition de procéder comme le marin qui affronte une mer inconnue » (in *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. Festugière, Vrin, p. 72). La même image sera reprise par Kant dix-sept ans plus tard dans le passage de la *Critique de la raison pure* que j'ai placé en épigraphe à ce texte.

fait. La raison décisive de la limitation humaine est l'obéissance au commandement inconditionné ⁵⁹ ».

Alors, la ligne de rupture entre Kant et Heidegger ne passerait-elle pas par le refus de ce dernier d'admettre le caractère essentiellement pratique de notre connaissance elle-même, en tant que son activité est téléologiquement régie par la fonction régulatrice de l'Idée de la Raison ?

Il y a, dit un texte plus récent de Jeanne Hersch, dans la théorie des Idées, une théorie du « moteur » de l'acte connaissant, une conception de sa visée et de sa finalité. Le sujet, face à l'objet et au « monde » des objets, cherche, et ne peut pas ne pas chercher, l'unité de cet objet, l'unité de ce « monde ». Parce que dans l'objet, il cherche à rejoindre sa propre unité, dispersée. C'est pourquoi il anticipe toujours sur sa connaissance : il pose l'unité de l'objet avant de la posséder ; et il la pose toujours au-delà de celle qu'il possède. C'est l'aperception transcendante (...) La finalité, exclue de toute la réalité empirique, est l'être même du sujet, en tant que condition de pensabilité — et donc de sens — de son activité connaissante ⁶⁰.

Bien que sans rapport direct avec l'objet, non constitutive de l'expérience empirique, l'Idée de la Raison n'en demeure pas moins la condition fondamentale pour qu'un objet soit donné à un sujet. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant écrit que « ... la loi de la raison qui nous oblige à la chercher (l'unité systématique de la nature) est nécessaire, puisque, sans elle, il n'y aurait plus de raison, sans raison, plus d'usage systématique de l'entendement et, sans cet usage, plus de critérium suffisant de la vérité empirique, et que, par conséquent, nous devons absolument, en vue de celle-ci, supposer l'unité systématique de la nature comme objectivement valable et nécessaire ⁶¹ ».

Ainsi que le remarque Raphaël Célis dans son très beau livre, *L'œuvre et l'imaginaire*, « ... la Raison est à l'égard du savoir principe de "signifiante" : car elle travaille l'entendement "du dedans" pour animer la tension anticipatrice de ses projets. Il

59. LACROIX, Jean, *Kant et le kantisme*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1969, p. 23.

60. HERSCH, Jeanne, « "Was kann ich wissen ? Was soll ich tun ? Was darf ich hoffen ?", Essai de paraphrase anachronique et inactuelle », in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, tome 1, pp. 364 et 362.

61. *Critique de la raison pure*, p. 457.

découle également de la particularité de son statut, ajoute l'auteur, qu'elle ne peut s'affranchir de l'expérience qu'elle a pour tâche d'ordonner : sa neutralité ontologique ne peut être une pure et simple indifférence aux modalités de l'être qui se jouent au sein de la précompréhension schématique de l'entendement ⁶² ».

Dès lors, bien loin d'être la tunique de Nessus de la connaissance humaine, l'Idée de la Raison désignerait plutôt cette illusion efficace par laquelle je suis infiniment ouvert au dévoilement de l'être, à cet objet transcendantal, à ce X, lié « aux modes de "se rapporter à" une raison sensible, et donc aux formes de la donation spécifique du temps ⁶³ ». Pour Célis, qui s'objecte ici à Heidegger, cette donation du temps n'est donc pas le dernier mot de Kant sur le fondement de la métaphysique :

la temporalisation, dit-il, ne peut prétendre épuiser l'essence de la « faculté des règles », en tant qu'usage transcendantal de l'entendement. Car le caractère réflexif de la temporalisation elle-même demeure inexplicé. Comment se fait-il, demande Célis, que toute relation à l'étant — en tant que relation à un étant à venir — soit déjà préalablement inscrite à l'intérieur d'un monde ? À partir de quelle motivation fondamentale notre appartenance est-elle toujours téléologiquement assumée comme une « question », comme une « invitation » aux modes d'existence du savoir et de l'agir, comme une concentration inquiète vers le sens ? Et par quelle miracle cette appartenance peut-elle « s'universaliser » dans les formes du « se rapporter à » et devenir ainsi le lieu de la rencontre d'un autrui ? Comment expliquer que toute réponse singulière à cet « appel de l'être » que le temps intuitionne puisse d'emblée se recueillir dans l'espace infini de « se comprendre », où réside le patrimoine secret de l'humanité ? L'horizon du temps, tout indéterminé soit-il, suppose toujours en œuvre un « arraisonnement », un champ d'intelligibilité fondatrice ⁶⁴.

Mais n'est-ce pas justement à cet « arraisonnement » du temps que Heidegger fait allusion à la fin de son célèbre ouvrage, lorsqu'il écrit :

Kant dit que l'« apparence » transcendantale, laquelle rend possible la métaphysique traditionnelle, est nécessaire. Cette non-vérité transcendantale ne doit-elle pas être fondée positivement, en son unité originelle

62. CÉLIS, Raphaël, *L'œuvre et l'imaginaire. Les origines du pouvoir-être créateur*, Préface de Paul Ricœur, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 140.

63. *Ibid.*, p. 176.

64. *Ibid.*, p. 177.

avec la vérité transcendantale, sur l'essence intrinsèque de la finitude du Dasein ? L'essence de la finitude n'implique-t-elle pas la non-essence de cette apparence ? (...) Mais la finitude dans le Dasein se laisse-t-elle développer, ne fût-ce qu'en problème, sans « présupposer » quelque infinitude ? Et de quelle nature est cette « présupposition » ? Que signifie l'infinitude ainsi « posée » ?⁶⁵

On peut se demander pourquoi Heidegger a attendu à la toute fin pour soulever ces questions, qu'il laisse finalement en suspens. Leur approfondissement n'eût-il pas permis « de délivrer le problème de l'"apparence transcendantale" des cadres dans lesquels Kant — inspiré qu'il est par la logique traditionnelle — l'emprisonne » ? Mais est-il bien vrai que Kant soit resté prisonnier de la logique traditionnelle au point de ne pas voir que l'« essence de la vérité et la non-essence de la non-vérité (...) font (...) originellement une dans la finitude de l'homme avec cette nécessité fondamentale, pour l'homme, étant jeté parmi les étants, d'avoir à comprendre l'être⁶⁶ » ?

Ce qui semble avoir échappé à Heidegger, c'est que, chez Kant, le rapport entre l'entendement et la Raison ne se limite pas au cadre inessentiel et illicite d'une dialectique de l'apparence. Condamnées dans leur usage transcendant, les Idées de la Raison n'interviennent pas moins sur le plan de la mise en œuvre de l'expérience, dans l'aperception transcendantale elle-même, manifestant ainsi l'infinitude qui hante et travaille de l'intérieur l'entendement pour établir l'homme d'emblée, *avant toute facticité et toute dérélition*, dans la compréhension du sens de l'être. Si, pour Kant, avant d'être donné le monde est une tâche à réaliser, selon le mot déjà cité de Goldmann, c'est que le monde n'a pas d'abord pour l'homme le sens d'un fait (que ce soit celui de la facticité radicale de la mort en tant qu'interne au projet de l'existence) mais, comme on le verra mieux plus loin, qu'il est un fait de sens.

Quoi qu'il en soit, faute d'avoir pris au sérieux la théorie kantienne des Idées dans sa connexion essentielle avec le principe de la liberté, Heidegger en a été quitte, eu égard à la question du « comment » de cette correspondance mystérieuse entre la spontanéité et la réceptivité, de se rabattre sur la fonction schématisante

65. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 301.

66. *Ibid.*, p. 301.

de l'imagination transcendante enracinée dans le Temps originel. Pour Heidegger, en effet, « le temps originel rend possible l'imagination transcendante qui, en elle-même, est essentiellement réceptivité spontanée et spontanéité réceptive ⁶⁷ ». Or, comme le souligne pertinemment Henri Declève, « il ne suffit pas d'interpréter le schématisme pour comprendre la pensée de Kant sur le temps ; il s'agit pour atteindre le phénomène de l'oubli et de la compréhension ordinaire de l'être en sa racine, de saisir la relation du temps avec les Idées et par celles-ci avec la liberté... ⁶⁸ »

Il ne s'agit pas, qu'on le comprenne bien, de nier la fonction que Heidegger attribue au schématisme dans la production de la vue de l'étant, mais plutôt de « montrer, comme dit Célis, que (chez Kant) l'imagination, en tant que schématisation originelle des concepts purs fonctionne déjà comme un rapport réflexif à l'Idée (...) et montrer comment la fonction schématisante de l'imagination et le travail régulateur de la Raison sont reliés l'un à l'autre ⁶⁹ ». D'où l'herméneutique que Célis pratique sur le corpus kantien et qui fait ressortir le rôle décisif que joue l'analogie dans la faculté de connaître et de juger. « L'analogie, remarque Takeda dans son *Kant und das Problem der Analogie*, est le principe régulateur de l'expérience. Elle ne crée pas immédiatement l'objet, mais elle est la condition de l'objectivité. Dans cette mesure, le principe régulateur est également constitutif, parce que, comme le dit Kant, l'expérience en général n'est rendue possible que par la liaison du divers empirique — principe de l'analogie de l'expérience. *Mais c'est fondamentalement au travail du jugement réfléchissant qu'il appartient de rendre une telle analogie possible* ⁷⁰ ».

À la différence du jugement déterminant, qui exprime l'accord des facultés sous cette faculté elle-même déterminante qu'est l'entendement, le jugement réfléchissant, lui, exprime un accord libre et indéterminé entre toutes les facultés. En ce sens, il me paraît étroitement lié à cet « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » dont Kant parle dans la *Critique de la raison pure*.

67. *Ibid.*, p. 251.

68. DECLÈVE, Henri, *Le kantisme selon quelques philosophes contemporains*, Université catholique de Louvain, 1966, vol. II, p. 271.

69. CÉLIS, *op. cit.*, p. 173.

70. Cité et traduit par Célis, *op.cit.*, p. 182, note (98).

Pourtant, ce n'est véritablement que dans la dernière *Critique*, ainsi que le souligne Éric Weil, que la faculté de juger « cesse d'être *déterminante* et se fait *réfléchissante*. Ce n'est pas, d'ajouter ce dernier, que la *Critique de la Raison Pure* n'ait tenu aucun compte de cette marche inversée : les *Idées* en contenaient le principe méthodique ; mais ce ne fut alors qu'une règle pour l'unification et la spécification progressives des lois empiriques (particulières), nullement une affirmation, pour prudente qu'elle fût, de l'unité du monde et de la pensée. La *Critique de la Judiciaire* poursuit un but autrement élevé : elle veut comprendre les *faits sensés*, non seulement les faits dénués de sens mais organisés par la science, non seulement, au niveau de la raison pratique, un sens toujours postulé et éternellement séparé des faits (éternellement, puisque même dans l'au-delà l'individu ne cesse pas d'être fini, limité, et donc toujours imparfait et en progrès) ; à présent, le sens est un fait, les faits ont un sens, voilà la position fondamentale de la dernière *Critique*⁷¹ ».

La réhabilitation de l'imagination symbolique dans la dernière *Critique*

On s'explique mal, ou trop bien, pourquoi Heidegger a délibérément ignoré les résultats de la dernière *Critique* : « Nous ne pouvons examiner ici, écrit-il dans son *Kantbuch*, en quel sens l'imagination reparaît dans la *Critique du Jugement*, ni, surtout, si elle reparaît dans sa relation explicite à l'instauration du fondement de la métaphysique, telle que nous l'avons indiquée plus haut⁷² ».

Or, si l'imagination en effet réapparaît dans la dernière *Critique* c'est, il faut bien le dire, dans un tout autre contexte. Ici, l'imagination ne schématise plus, elle n'est plus déterminée à agir en conformité avec un concept de l'entendement ; elle manifeste plutôt sa liberté la plus profonde en « se jouant dans la contemplation de la figure » ; c'est donc dire qu'elle n'est plus reproductrice mais productrice et spontanée « en tant que cause de formes arbitraires d'intuitions possibles⁷³ ».

71. *Op. cit.*, p. 127 ; les soulignés sont de Weil.

72. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 217-218.

73. KANT, *Critique du Jugement*, § 16 et § 22 : « remarque générale », trad. Gibelin, Vrin, 1960, pp. 61 et 70.

Les choses de la nature « donnent à penser », remarque avec profondeur Kant dans la *Critique du Jugement*. C'est-à-dire qu'au lieu d'être réduites au statut d'objets pour les concepts de l'entendement théorique, objets soumis à la causalité — qui est le contraire du sens —, ce sont elles qui, par le choc esthétique que provoque en nous leur beauté, nous éveillent au fait que les Idées sont intervenues dès le départ dans notre connaissance de la nature : « Dans la téléologie, pour autant qu'on la rapporte à la physique, prend la peine de préciser Kant, on parle à bon droit de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans pourtant en faire un être intelligent comme démiurge, car ce serait une prétention démesurée ; on ne veut désigner ainsi qu'une sorte de causalité de la nature, suivant une analogie avec la nôtre dans l'usage technique de la Raison...⁷⁴ »

Cette réhabilitation de l'imagination symbolique dans la dernière *Critique* jette un éclairage saisissant et a, pour ainsi dire, un effet rétroactif sur la signification et la portée des deux autres *Critiques*, en révélant l'unité profonde d'une pensée dont on n'a trop souvent retenu, hélas, que le caractère dualiste. Ainsi, pour Lukacs, dès que le sujet kantien veut mettre à l'épreuve la validité des normes pratiques qui se rapportent aux formes de l'action en général, dès qu'il entreprend de concrétiser et de particulariser la loi éthique, il se heurte fatalement à la « contingence intelligible » d'un monde extérieur soumis aux lois amORALES de la nature.

La conformité du devenir naturel à des lois « d'airain éternelles » et la liberté purement intérieure de la praxis morale individuelle, dit Lukacs, apparaissent, à la fin de la *Critique de la raison pratique*, comme des fondements de l'existence humaine séparées et irréconciliables, mais en même temps donnés irrévocablement dans leur séparation. C'est, poursuit-il, la grandeur philosophique de Kant que de ne pas avoir dissimulé (...) le caractère insoluble du problème par une décision dogmatique et arbitraire dans quelque sens que ce soit, mais d'avoir dégagé ce caractère insoluble avec brutalité et sans atténuation⁷⁵.

Sans doute Kant a-t-il ménagé dans son œuvre une très grande place aux dualismes (noumène et phénomène, sensible et intelligible, sensation et catégorie, intuition et concept, forme et contenu, entendement et raison, etc.). Cependant, l'accent mis sur

74. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, cité par Célis, *op. cit.*, p. 185.

75. LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 170.

la dualité n'autorise pas à conclure que Kant hypostasie celle-ci, mais doit plutôt être compris par référence au problème qu'il se donne pour tâche de résoudre dans les deux premières *Critiques*, à savoir la contradiction entre deux ordres de réalité : celui de la science et du déterminisme naturel qui ressortit à la première *Critique*, celui de la liberté et de la nécessité pratique auquel se rapporte la seconde. On pourrait, il me semble, décrire les deux premières *Critiques* comme l'effort en vue de fonder, dans la raison elle-même, la légitimité respective de ces deux domaines hétérogènes et ainsi de servir la cause de leur coexistence pacifique. Toutefois, si précieux que soit sur le plan épistémologique le résultat atteint au terme des deux premières *Critiques*, force est de constater, encore une fois, sa vanité au chapitre pourtant capital de l'anthropologie philosophique. Que m'est-il permis d'espérer ? Qui suis-je ? Ces questions ne seraient-elles pas parfaitement oiseuses dans un monde où je ne posséderais aucune garantie que le droit que je confère à mes décisions, la signification et la portée que j'assigne à mes actions, ne relèvent pas de la pure facticité empirique et de l'absence d'âme qui caractérise tout fait en tant qu'il obéit aux lois aveugles et amoraux de la nature ? Plus encore, comment l'homme pourrait-il au bout du compte échapper au scepticisme radical, sinon au nihilisme, au sein d'un univers dont la connaissance impliquerait, paradoxalement, absurdement, qu'il fasse abstraction du sens et de la finalité de ce qu'il y fait, y compris de son acte de connaissance même ?

Que le monde des phénomènes soit réceptif au sens, compatible avec la liberté du sujet, c'est là précisément l'exigence que Kant formule d'entrée de jeu dans l'introduction à la *Critique du Jugement* :

Si donc un abîme immense se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible et celui du concept de la liberté, le suprasensible et si du premier au second un passage est impossible (au moyen de l'usage théorique de la raison), comme entre des mondes différents dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, néanmoins celui-ci *doit* (*soll*) avoir une influence sur celui-là, le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la fin imposée par ses lois et la nature pouvoir être ainsi conçue que la légitimité de la forme s'accorde tout au moins avec la possibilité des fins à réaliser en elle suivant les lois de la liberté ⁷⁶.

76. *Critique du jugement*, trad. Gibelin, p. 17 ; le souligné est de Kant.

C'est à la recherche d'un tel passage, théoriquement impraticable, qu'est consacrée la dernière *Critique*. Que Kant prenne soin d'insister sur l'aspect d'obligation, de devoir qui se rattache à cette recherche (« celui-ci *doit* (*soll*) avoir une influence sur celui-là »), indique bien que le passage entre le sensible et le suprasensible répond à l'intérêt le plus élevé de la raison pratique (à l'intérêt qu'a l'homme pour lui-même, pour sa destination), qui, en deçà du sens qu'elle postule indépendamment des faits, veut découvrir un sens réalisé dans le monde des faits. La raison pratique est intéressée à remplir un ordre de significations qui, pour critiquement séparé qu'il soit de celui auquel s'appliquent les catégories et par lequel l'entendement se finalise, a pour support le même monde matériel. Ce remplissement n'a bien entendu jamais lieu « directement », il ne peut par définition se réaliser puisqu'il signifierait contradictoirement : schématiser sans concept, donner un contenu phénoménal à des significations nouménales. Seule la pensée indirecte, l'imagination, selon Kant, peut, en réfléchissant la *forme* de l'objet sensible, non pas permettre à l'homme de connaître l'unité suprasensible de la nature et de la liberté, mais la lui faire éprouver et, par là même, lui en révéler la possibilité et renforcer son espoir de la réaliser. Comme le souligne Hersch,

dans la *Critique du Jugement*, il semble qu'on puisse, non pas connaître, mais entrevoir et même contempler par l'imagination quelque chose de l'unité nouménale, incarnée dans le multiple phénoménal (...) Des trois Critiques, celle du Jugement reste le plus « en suspens ». Elle donne des touches, repère des indices, effleure des possibilités — elle ne consolide rien. C'est bien d'espérance qu'il s'agit : l'espérance que la notion de « cause finale » n'est pas absurde, que la finalité, condition de sens, n'est pas un fantôme psychologique. L'espérance ne s'appuie pas sur des jugements nécessaires et universels. Elle n'est pas non plus « un devoir de foi » (*was soll ich glauben?*). Elle se contente de *possibilité* et d'*indices*. Son organe, c'est l'imagination⁷⁷.

Mais que peut vouloir dire « entrevoir » par imagination « quelque chose de l'unité nouménale », sinon se donner une représentation du suprasensible et, par conséquent, faire assumer aux catégories pures un usage transcendant, usage que, par ailleurs, Kant dénonce formellement ? À moins qu'il n'existe un usage légitime, réel, quoique analogique, des catégories de l'entendement,

77. HERSCH (1976), pp. 364 et 362 ; les soulignés sont de Hersch.

« là où, comme dit Weil, le sensible n'intervient pas au départ, mais est seulement visé à la fin ⁷⁸ » ? Les catégories schématisées fournissent la connaissance des objets sensibles ; mais la raison ne peut-elle pas, à l'aide de catégories pures non schématisées, « penser » (*denken*) des « objets » suprasensibles ? Mais comment ? Comment encore une fois, penser des « objets » pour lesquels nous n'avons aucune intuition correspondante ?

La réponse la plus claire à cette question capitale me semble se trouver au § 59 de la *Critique du Jugement* : « De la beauté, symbole de la moralité », où Kant distingue entre domaine discursif et domaine intuitif, puis à l'intérieur de ce dernier entre schémas et symboles : « ...les premiers, dit-il, contiennent des présentations directes, les seconds des présentations indirectes du concept ; les premiers usent d'une démonstration, les autres d'une analogie (pour laquelle on se sert aussi d'intuitions empiriques) où le jugement accomplit une double besogne, d'abord il applique le concept à l'objet d'une intuition sensible et ensuite la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet dont le premier n'est que le symbole ⁷⁹ ».

Quelques lignes plus bas, Kant lie de façon explicite moralité et pensée indirecte ou symbolique en montrant que la détermination pratique (et non théorique) du concept de Dieu implique que nous en prenions une « connaissance symbolique », qui constitue un simple mode de présentation indirecte, analogique, et « ne renferme pas le schème propre pour le concept, mais seulement un symbole pour la réflexion ⁸⁰ ».

Un symbole pour la réflexion, qu'est-ce à dire au juste ? Dans la *Critique de la Raison pure*, Kant insistait déjà sur le fait que si « nous avons besoin de l'idée d'un être originaire, nous ne pouvons jamais acquérir de celui-ci et de sa nécessité absolue le moindre concept ⁸¹ ». Aucun concept discursif, mais non pas aucun concept, comme le fait remarquer Weil ⁸² et comme Kant lui-même le confirme plus loin dans la première *Critique* (cf. « Remarque

78. WEIL, *op. cit.*, p. 28.

79. *Critique du jugement*, p. 165.

80. *Ibid.*, p. 165.

81. Cité par Éric WEIL, *op. cit.*, p. 30.

82. *Ibid.*, cf. p. 30 ssq.

finale sur toute l'antinomie de la raison pure») lorsque, après avoir pourtant stipulé que rien n'autorise à admettre comme « objet » cet être de raison auquel se rapporte l'idée transcendante de l'inconditionné, il ajoute que

parmi toutes les idées cosmologiques, celle qui a donné naissance à la quatrième nous pousse à risquer ce pas. En effet, dit-il, l'existence des phénomènes, qui n'est pas du tout fondée en elle-même, mais qui est toujours conditionnée, nous invite à rechercher autour de nous quelque chose de distinct de tous les phénomènes, par conséquent, un objet intelligible où cesse cette contingence. Mais, comme, une fois que nous avons pris la liberté d'admettre, en dehors du champ de toute la sensibilité, une réalité existant par elle-même, nous ne devons plus regarder les phénomènes que comme des modes contingents de représentation d'objets intelligibles que nous nous faisons d'êtres qui sont eux-mêmes des intelligences, il ne nous reste plus alors que l'analogie suivant laquelle nous faisons usage des concepts de l'expérience pour nous faire quelque concept des choses intelligibles, dont nous n'avons pas en soi la moindre connaissance⁸³.

Ce passage de la première *Critique* anticipe les résultats de la dernière en ce qui touche aux implications de la distinction décisive entre l'objet du jugement et l'acte de juger, distinction qu'évoque Marc Renault lorsqu'il écrit : « Nous concevons des noèmes qui, une fois conçus (...) nous semblent des objets nécessaires et intemporels. Ainsi les théorèmes mathématiques. Mais l'apparition et l'évidence de ces noèmes restent un fait contingent, si l'on discerne entre l'objet d'un jugement et l'acte de juger. Cet acte est une occurrence contingente, occurrence de l'évidence précisément, et condition nécessaire de la connaissance de la nécessité théorique⁸⁴ ».

La *Critique du Jugement* est le lieu de ce discernement entre l'objet du jugement et l'acte de juger. Comme l'a signalé à juste titre Weil, « déjà la *Critique de la Raison pure* avait appelé "tout à fait fortuite l'expérience possible", mais n'avait nullement développé à partir de là ce qui constituera le problème de la *Critique du Jugement*⁸⁵ ». Dans celle-ci, « ce que notre entendement ne peut réaliser que par l'accord des caractères naturels avec notre faculté

83. *Critique de la raison pure*, p. 412.

84. RENAULT, « Le philosophe-à-la-fenêtre » (ms. inédit).

85. WEIL, *op. cit.*, p. 68, note.

des concepts », cette intrication primitive, ontologique, du sensible et de l'intelligible dans l'homme, cette « harmonie des choses de la nature avec le jugement » qui confère à ce dernier son caractère originairement téléologique, cela est qualifié par Kant au § 77 de « très contingent »⁸⁶. Mais, plutôt que de la disqualifier, « le caractère fortuit de la finalité, dit encore Weil, accentue encore sa prééminence de fait fondamental, fondement de tous les faits seconds, lesquels ne se comprennent qu'à partir de ce premier, seul à même de faire comprendre jusqu'à la possibilité de la question à laquelle il répond. Aucune question ne peut remonter plus haut ; toute question est posée dans le cadre d'un monde structuré ; en l'absence de cette structure, l'homme, qui, à l'intérieur de ce monde, se détache de lui afin de le comprendre et de se comprendre lui-même dans cette question, n'aurait ni de quoi se détacher, ni sur quoi réfléchir⁸⁷ ».

Ainsi donc, le raisonnement de Kant dans la dernière *Critique* se meut à l'intérieur d'un cercle que l'on pourrait qualifier de vicieux. Mais ne faut-il pas reconnaître, avec Hersch, que « le cercle vicieux est une forme inévitable de la pensée philosophique (...) À la limite, précise-t-elle à bon droit, on ne peut plus expliquer l'objet ultime de la pensée par autre chose que par lui-même. On tourne en lui. Il y a des cercles vrais et des cercles faux, que la logique ne peut pas distinguer. Il faut suivre le cercle et voir s'il ouvre une profondeur et fait prendre conscience d'une limite » (135-136).

Le cercle dans lequel s'enfonce la *Critique du Jugement* est un cercle vrai, analogue à ce que, de nos jours, Paul Ricœur appelle le « cercle herméneutique du croire et du comprendre ». Dans sa dernière *Critique*, Kant veut rendre compte de notre intérêt pour le croire et le comprendre, intérêt à la source et à l'horizon de notre connaissance et sans lequel il n'y aurait littéralement rien à connaître pour nous. Cet intérêt est intérêt pour moi-même, pour ce que je pense être, pour ce que je pense de l'être, nonobstant la finitude de ma connaissance. « Tout en pensant la chose-en-soi, en se pensant par conséquent soi-même, l'être fini et raisonnable reste soumis aux conditions de la sensibilité, de la détermination

86. *Critique du jugement*, p. 208.

87. WEIL, *op. cit.*, p. 68-69.

par relations, de la passivité : il ne peut pas s'empêcher de vouloir connaître là où, légitimement, il ne peut que penser⁸⁸ », écrit pertinemment Weil. La dialectique qui découle de cette propension irrésistible de la raison, Kant ne la convertit pas, comme Hegel, en une totale présence à soi de l'homme, en une pure activité ontologique d'une conscience qui se totalise en se reconnaissant dans ce qu'elle a laissé être hors de soi. Du point de vue de l'idéalisme transcendantal, une telle dialectique n'est que tromperie, qu'artifice de la raison constructiviste, qui, niant la dépendance de l'homme à l'égard du monde donné, réduit l'extériorité à un attribut de la conscience de soi. Pour Kant, l'existence n'est pas suscitée par la raison mais reste marquée du sceau de la contingence ; telle est au demeurant la condition de la liberté humaine : l'existant est libre de donner un sens nécessaire à l'existence qu'il reçoit, il est responsable d'un sens qui n'existe nulle part mais dont il possède néanmoins l'Idée. Pourtant, et c'est ce qui spécifie le cercle kantien, « pour que l'homme dans le monde puisse se poser la question du sens et découvrir que le monde, structuré et orienté en fait, n'a pas de sens et attend le sens de lui, pour que l'homme puisse comprendre le fait qu'il pose sa question, la question des questions, il lui faut admettre, comme fait Kant, que ce monde, insensé s'il s'agit du sens absolu, possède en lui-même une structure et une orientation, bien que les deux ne deviennent sensées et orientées au sens absolu que dans et par l'homme libre⁸⁹ ».

Dans ce contexte, l'homme libre, ce n'est donc plus strictement, me semble-t-il, l'homme qui se découvre seul responsable de ses actes et qui se détermine selon l'autonomie de sa volonté ; c'est l'homme capable d'imaginer un autre monde que celui que décrit et structure le jugement déterminant, ou plutôt de découvrir à travers la causalité mécanique qui régit les relations extérieures entre les objets du monde, l'harmonieuse beauté de la nature, et de reconnaître en elle, dans « les corps vivants et les choses belles ou grandioses (...) le symbole de la chose-en-soi⁹⁰ », de ce qui est moralement bon. « Je dis donc, soutient Kant, que le beau est le symbole du bien moral et c'est à ce point de vue seulement (d'une

88. *Ibid.*, p. 46.

89. *Ibid.*, p. 92.

90. *Ibid.*, p. 92.

relation qui est naturelle à chacun et que chacun aussi attend des autres comme un devoir) qu'il plaît, et prétend à l'adhésion de tous...⁹¹ ».

Ainsi y a-t-il chez le Kant de la dernière *Critique* la conviction qu'il existe un lien étroit entre la liberté et l'imagination, entre la moralité et la beauté ; ce qui n'est pas sans évoquer la convergence métaphysique du Bien et du Beau chez Platon. À cette différence capitale toutefois que pour Kant l'accession au Bien et au Beau n'est pas l'œuvre de la *theôria*, n'est pas le privilège exclusif d'un savoir obtenu aux dépens du sens commun et moyennant une rupture épistémologique radicale tant avec la chose sensible elle-même qu'avec le traitement imaginaire que lui fait subir le regard « naïf » du poète, assimilé par Platon à ces « hommes privés de raison » mis au ban de *La République*. Si pour ce dernier le monde n'est qu'un vain spectacle à la fascination duquel l'âme doit s'arracher afin de pouvoir, par paliers, réintégrer le domaine suprasensible d'où elle est tombée et qui est finalement le seul qui convienne à sa nature, pour Kant, au contraire, sans l'unité systématique du monde et les structures sensées que l'homme y rencontre, l'âme s'envolerait, « sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur⁹² ». La liberté au sens kantien est celle d'un être qui ne peut transcender sa condition finie que « parce que, comme dit Weil, la condition le prépare à ce dépassement. Nature et liberté sont indissolublement liées⁹³ ». En effet, sans « les fins naturelles fournies par les êtres organisés⁹⁴ » et que le jugement téléologique réfléchit d'une manière désintéressée — non par indifférence à la chose mais en vertu d'un rapport réel et positif à celle-ci, rapport que Kant qualifie de « libre faveur » — l'homme ne pourrait s'élever jusqu'à l'idée de Dieu. « Nous ne trouvons pas dans la nature, comme le précise Deleuze, des fins divines intentionnelles ; au contraire nous partons de fins qui sont d'abord celles de la nature, et nous y ajoutons l'Idée d'une cause divine intentionnelle comme condition de leur compréhension. Nous n'imposons pas des fins à la nature, "violemment et dictatorialement" ; au contraire nous réfléchissons sur l'unité finale naturelle,

91. *Critique du Jugement*, § 59, p. 166.

92. *Critique de la raison pure*, Introduction, p. 36.

93. WEIL, *op. cit.*, p. 94.

94. *Critique du Jugement*, p. 186.

empiriquement connue dans la diversité, pour nous élever jusqu'à l'Idée d'une cause suprême déterminée par analogie⁹⁵ ».

Ainsi, face à ce penchant naturel de la raison « à sortir de l'expérience, pour s'élançer, dans un usage pur et à l'aide de simples idées, jusqu'aux extrêmes limites de toute connaissance⁹⁶ », face à cette dialectique génératrice inépuisable d'illusions, le Kant de la *Critique du Jugement* ne se borne pas à dresser une discipline négative destinée à neutraliser les effets imaginaires et trompeurs de l'apparence transcendante ; il se met plutôt à l'écoute de « l'humble symbole » (Ricœur) pour y saisir les modulations d'une « métaphysique inconnue jusqu'alors⁹⁷ », pour en tirer le ferment d'une nouvelle foi philosophique, qui, tout en rétablissant dans sa dignité et son mystère ontologiques le caractère fondamentalement contingent de l'existence humaine, donne enfin un sens au concept que les deux premières *Critiques* avaient laissé indéterminé sous le nom d'Idéal transcendantal. Cette nouvelle foi philosophique dont Kant se fait l'avocat dans sa dernière *Critique*, il ne me paraît pas exagéré de la rapprocher de cette « foi seconde de l'herméneute » invoquée par Paul Ricœur, « la foi qui a traversé la critique, la foi post-critique (...) une foi raisonnable puisqu'elle interprète, mais c'est une foi parce qu'elle cherche, par l'interprétation, une seconde naïveté⁹⁸ ».

En ce sens, je dirais que la Critique kantienne constitue, dans les conditions spécifiquement modernes de doute sur l'homme et sur son aptitude à accueillir le vrai, une répétition de la recherche socratique. En assumant jusqu'au bout son propre échec, qui est celui de toute connaissance, en faisant de son échec « le chiffre ultime de la transcendance » (177), comme dit Hersch de la philosophie de Jaspers, Kant marque sa fidélité à celui qui le premier découvrit que la vraie sagesse coïncide avec la prise de

95. DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963, p. 87-88.

96. *Critique de la raison pure*, p. 539.

97. L'expression, de Kant, est citée par Gérard Lebrun, « La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée », (*Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant... tenu du 10 au 14 octobre 1974*, Éd. de l'Université d'Ottawa, coll. Philosophica, 1976, p. 316) Dans le même texte, à propos de la *Critique du Jugement*, l'auteur n'hésite pas à parler d'*Übergang* « que rien ne laissait pressentir », et se demande : « Qui était Kant pour avoir été aussi l'auteur de la C.F.J. ? » (p. 297).

98. RICŒUR, *De l'interprétation*, op. cit., p. 37.

conscience d'un non-savoir radical. À l'instar de Socrate, et comme nul autre philosophe moderne avant ou après lui, Kant a voulu montrer que « l'intérêt de la philosophie ne consiste pas à réfléchir pour le plaisir de la spéculation, ce qui se nomme vaine érudition, mais à réfléchir pour l'intérêt propre que je porte à moi-même et à ma vie et en vue d'une solution éthique au problème de la destination de l'homme⁹⁹ ».

Cette solution éthique, quoi qu'en pense Hegel, Kant — pas plus d'ailleurs que Socrate, celui de *l'Apologie* et du *Criton* du moins — ne la conçoit pas par abstraction de la vie concrète et commune, milieu où germent mythes et symboles¹⁰⁰. Elle ne relève pas, comme chez Spinoza, d'une conversion philosophique à l'universelle nécessité, qui implique le renoncement à *l'imaginatio* et à ses mirages consolateurs, la connaissance de la vérité, c'est-à-dire de Dieu, s'offrant comme l'unique chemin de salut pour l'homme. S'il existe un chemin proprement kantien vers le salut, il passe plutôt par une réconciliation de l'homme avec la grande contingence initiale qui est le *fiat* créateur : réconciliation avec le fond symbolique du réel, avec le sublime de la nature qui, pour Kant, symbolise la chose en soi. « Le monde, disait Bachelard, est beau avant d'être vrai. Le monde est admiré avant d'être vérifié¹⁰¹ ».

Mais n'est-ce pas là proposer, nostalgiquement et utopiquement, à l'homme moderne une sorte de retour en arrière, aux temps de l'enfance et de l'innocence ? Kant n'est pas Rousseau ; il sait — et la Critique est justement l'exposé systématique, la justification de cette conviction — que ces temps sont définitivement révolus, que la belle unité est consommée. Aussi bien, Kant n'oppose pas à la production du sens caractéristique de la culture moderne, sa

99. JULIA, Didier, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie ; réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte*, Aubier, 1964, p. 29, cité par Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, PUF, 1981, p. 161.

100. À propos de Socrate il convient de ne pas perdre de vue, d'une part, que c'est sous les auspices d'Apollon qu'il mène l'enquête qui le conduira à la révélation de lui-même et de sa mission, et, d'autre part, que la sagesse à laquelle il se voue, sous la forme d'une recherche indéfinie de *la vérité*, ne le dispense aucunement du respect qu'il doit à sa Cité, c'est-à-dire à *l'opinion* (cf. par exemple *Criton*, 50-51).

101. BACHELARD, Gaston, *L'air et les songes : essai sur l'imagination des forces*, José Corti, 1943, p. 192.

révélation pure et simple. Au monde perdu, comme dissout dans le concept de sa production incessante, il ne s'agit pas tout simplement de substituer un nouveau monde que l'homme n'aurait qu'à recevoir comme un don du ciel. « Kant, dit Weil à la toute fin du deuxième essai de ses *Problèmes kantiens*, retrouve le cosmos, mais sans naïveté, cosmos pour l'être raisonnable et qui agit dans le monde à partir du sens toujours réel, toujours à découvrir, toujours à réaliser, toujours assuré à qui le cherche. Il le retrouve, mais il hésite devant sa propre découverte...¹⁰² ».

Deux siècles de pratiques anthropologiques du sens ne viennent-ils pas fournir, rétrospectivement, de solides arguments à l'hésitation de Kant ? En effet, si, pour Kant, « il faut que l'homme sache que le sens dépend de lui, afin qu'il puisse vouloir le réaliser¹⁰³ », le risque est grand — nous ne le savons que trop aujourd'hui — de voir l'homme succomber à la tentation de se proclamer créateur, producteur du sens. Or, Kant pensait exactement le contraire, à savoir que le sens l'homme ne se le donne que pour autant que, acceptant sa condition finie, il conçoit la nature comme créée en vue de la réalisation de la liberté dans le sensible, le « mal radical » consistant précisément à penser que cette contingence du sens à laquelle vient répondre notre liberté puisse être écartée au profit d'un sens nouveau et nécessaire qui émanerait de la raison théorique. Pareil sens nécessaire, outre qu'il équivaldrait littéralement à un non-sens, ne peut qu'éloigner l'homme de son être, de l'énigme qu'il est pour lui-même et à laquelle il n'est d'autre « réponse » que pratique, que là où il accepte de se faire le dépositaire du sens en s'engageant à le servir dans le respect de ce par quoi et pour quoi il a été créé : la Nature et l'Autre homme, dont il a la responsabilité incessible. Car telle est bien, en retour, circulairement, la condition pour que la nature révèle sa beauté à l'homme, pour que la beauté devienne symbole de la moralité, celle-ci restant bien chez Kant, comme Schiller l'avait compris, la *ratio cognoscendi* de la beauté, sans laquelle il n'y a rien à espérer, beauté qui porte, dans la transcendance du sens qu'elle éclaire, le poids phénoménologique de l'espérance en un monde sans la mort et promis à un bonheur infini.

102. WEIL, *op. cit.*, p. 107.

103. *Ibid.*, p. 100.

Conclusion

En guise de conclusion, je voudrais insister quelque peu sur l'actualité de la pensée kantienne dans la perspective du passage qu'elle fraie entre l'illusion et l'espérance. Une remarque de Paul Ricœur me servira de prétexte. « Le domaine de l'espérance, dit-il, est très exactement coextensif à la région de l'illusion transcendante. J'espère là où je me trompe nécessairement, en formant des objets absolus : moi, liberté, Dieu ¹⁰⁴ ».

Bien qu'il n'y ait sans doute pas de chemin de l'espérance qui ne comporte d'escale au pays de l'illusion, qui n'implique de la part du voyageur une certaine figuration de la fin espérée, il ne me paraît pas tout à fait juste de parler, chez Kant, de très exacte coextensivité entre le domaine de l'espérance et celui de l'illusion transcendante. Opinion que partage d'ailleurs Jeanne Hersch : « Je ne crois pas, dit-elle, qu'il soit permis, chez Kant, de confondre les Idées en tant qu'illusions efficaces avec l'espérance véritable. À travers elles, l'espérance va vers autre chose, dont la finalité des Idées n'est qu'une illustration, que l'acte finalisé de juger implique, et qui serait, au-delà des possible humains, l'être où complétude et finalité ne s'excluraient pas ¹⁰⁵ ».

Ce hiatus métaphysique entre les domaines de l'illusion et de l'espérance souligne la singularité et la valeur inestimable de la pensée kantienne en regard de toutes ces doctrines sociales et politiques qui, à l'époque contemporaine, proposent ou imposent une image de l'espérance où celle-ci, telle une peau de chagrin, s'étiole sous l'étouffante tyrannie d'un savoir de l'histoire incompatible avec la liberté des sujets. S'il est, par conséquent, un champ de recherche où un retour à Kant pourrait s'avérer fécond aujourd'hui, c'est bien celui de l'idéologie, idéologie dont Stanislas Breton n'a pas manqué, du reste, de signaler l'affinité avec l'Idée kantienne. « L'analogie, dit-il, est d'autant moins forcée que l'idée transcendante, comme l'idéologie, se signale par deux traits complémentaires : prétention illusoire à l'authenticité d'un savoir ou d'une connaissance vraie ; fonction de normativité qui, par son immanence au vouloir, anticipe les postulats d'une raison pratique, soucieuse de l'agir humain en vue d'une organisation de la vie morale ¹⁰⁶ ».

104. RICŒUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 405.

105. HERSCH (1976), p. 363.

106. BRETON, Stanislas, *Théorie des idéologies*, Paris, Desclée, 1976, p. 30.

Voilà, rapidement esquissée, l'ambiguïté inhérente à l'idéologie et à laquelle doit se mesurer sa théorie ou sa critique. En considérant d'abord que les idéologies forment, avant leur réduction à un problème scientifique, les « synthèses pratiques », « des pratiques de l'intégration »¹⁰⁷ par lesquelles une collectivité se définit et les sujets concrets se reconnaissent dans leurs actions. Puis en s'attachant ensuite à dégager les conditions sous lesquelles l'idéologie peut devenir ce facteur de mystification et cet instrument symbolique de domination sociale et politique, que le marxisme désigne à tort comme l'essence même de l'idéologie.

Dans *Les idéologies*, Fernand Dumont soutient qu'au fondement de toute idéologie, fût-elle la plus conservatrice, il y a le travail de l'utopie, la « figure concrète d'un idéal » ; que toute idéologie est porteuse d'un projet au sens du report d'« un horizon de valeurs sur des tâches présentes¹⁰⁸ ». N'est-ce pas là reconnaître la présence invincible de l'espérance humaine au cœur de l'histoire moderne ? Comme l'écrivait naguère Jean Sullivan : « Un courant d'espérance traverse, torrentiel, le capitalisme, les socialismes, les gauchismes, mais dès qu'il monte à la tête des puissants, cristallise en système d'idées, vise l'efficacité immédiate, on dirait qu'il bascule dans l'ennui ou dans la terreur, larvée, masquée ici, cynique là¹⁰⁹ ».

Vue sous cet angle, politique, la conception kantienne de l'espérance pourrait bien servir de prolégomènes à un bon usage, à un usage raisonnable de l'utopie à l'époque moderne. En effet, si l'espérance kantienne demeure, comme nous le pensons avec Hersch, indéterminable en son contenu idéal ou empirique, si elle ne peut, sans se corrompre, prétendre s'éclairer dans une Idée (la révolution, la nation, etc.) ou encore réaliser son principe dans un ordre social ou politique déterminé, si elle va toujours vers un ailleurs qui est « au-delà des possibles humains », alors elle n'a d'autre signification possible qu'à viser indéfiniment la liberté, dont la réalité invisible et intemporelle s'atteste en nous et entre nous, à travers le dialogue intérieur que j'entretiens avec moi-même ou celui, sans fin, que je poursuis avec mes semblables dans

107. Cf. DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, PUF, 1974.

108. *Ibid.*, p. 117-118.

109. SULLIVAN, Jean, *La traversée des illusions*, Paris, Gallimard, 1977, p. 90.

la cité. D'où la portée considérable que pourrait avoir, à mon avis, une critique des idéologies inspirée de Kant. Elle s'appliquerait d'abord à dénoncer les pseudo-critiques de l'aliénation humaine, toutes ces pensées et ces morales de l'hétéronomie, qu'elles soient de gauche ou de droite, qui nient la véritable nature de l'impératif catégorique en subordonnant l'émancipation et l'autonomie de la personne humaine à l'accomplissement de lois nécessaires, naturelles ou historiques, qui s'imposeraient à celle-ci de l'extérieur de sa volonté.

Enfin, pour autant qu'elle tend essentiellement vers l'autonomie des volontés individuelles, l'espérance politique kantienne impose au philosophe d'aujourd'hui qu'il assume le rôle qui, à prendre encore une fois la figure de Socrate pour modèle, aurait dû toujours être le sien — et que nombre de ceux qui de nos jours revendiquent le titre de philosophe ignorent ou feignent d'ignorer — : rôle à la fois critique et pratique, et qui, au fond, s'offre peut-être comme la seule véritable issue — *issue éthique* — à l'impasse « à laquelle, selon Hersch, elle (la philosophie) est acculée par la perte de son illusion fondamentale » (199). Kant :

il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre, de point d'attache ou de point d'appui. Il faut que la philosophie manifeste ici sa pureté, en se faisant la gardienne de ses propres lois, au lieu d'être le héraut de celles que lui suggère un sens inné ou je ne sais quelle nature tutélaire. Celles-ci, dans leur ensemble, valent sans doute mieux que rien ; elles ne peuvent cependant jamais fournir des principes comme ceux que dicte la raison et qui doivent avoir une origine pleinement et entièrement *a priori*, et tirer en même temps de là leur autorité impérative, n'attendant rien de l'inclination de l'homme, attendant tout de la suprématie de la loi et du respect qui lui est dû, ou, dans le cas contraire, condamnant l'homme à se mépriser et à s'inspirer de l'horreur au dedans de lui-même ¹¹⁰ ».

Devant la négation du sujet à laquelle se prêtent, avec autant d'inconséquence que de complaisance, nos modernes sciences de l'homme et les soi-disant philosophies qui se bornent à leur faire écho ; devant cette démystification de la conscience qui constitue « l'entreprise suprême de mystification (...), effort imaginaire pour réduire l'individu humain à une chose simple, unimaginable, parfaitement déterminée, c'est-à-dire incapable d'imagination et

110. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 145.

aliénée à l'espérance¹¹¹ » ; face à tout cela et à ce « paroxysme d'une détresse sans issue » impitoyablement diagnostiquée par le docteur Faustus de Thomas Mann, il n'y a — c'est la conviction que je retiens de ma lecture de Kant — rien à espérer qui ne passe d'abord par l'agir, par l'assomption pratique de notre liberté et notre plein assentiment à celle d'autrui, conçu non comme un moyen mais toujours comme une fin.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières*

111. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 496.