

Cahiers critiques de philosophie

N° 5

L'EUROPE EN QUESTION

Contributions inédites :

Jacques Poulain

Geneviève Clancy

Philippe Soulez

&

Traduction inédite :

Andrea Bellantone



HERMANN



PARIS VIII, PHILOSOPHIE

RÉDACTION :

Université Paris 8 – Département de Philosophie
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
ccph@univ-paris8.fr

COMITÉ SCIENTIFIQUE :

Alain Brossat, Jean-Pierre Marcos, Georges Navet, Nielle Puig-Vergès
Jacques Poulain, René Schérer

COMITÉ DE RÉDACTION :

Frédéric Astier, Jens Badura, Stavroula Bellos, Ivan Chaumeille,
Roman Dominguez-Jimenez, Ninon Grangé, Frédéric Rambeau,
Mohamed-Hassen Zouzi-Chebbi.

DIRECTION DE LA PUBLICATION :

Bruno Cany.

Publié avec le concours de l'association « La philosophie dans tous ses états »

ILLUSTRATION DE COUVERTURE :

Patrice Mériot

ABONNEMENT :

France : 1 an (2 numéros) : 30 euros
 2 ans (4 numéros) : 58 euros
Étranger : 1 an (2 numéros) : 32 euros
 2 ans (4 numéros) : 62 euros

Les manuscrits non retenus ne sont pas retournés.

ISBN 13 : 978 27056 67054

© 2007, HERMANN ÉDITEURS, 6 rue de la Sorbonne, 75005 PARIS

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

TABLE

ESSAIS

GENEVIÈVE CLANCY

Esthétique de la violence IV. La dépliure des vives-voix 7

TRADUCTION

ANDREA BELLANTONE

Hegel en France : De Cousin à Hyppolite 37

L'EUROPE EN QUESTION

(coordonné par J. Badura)

JENS BADURA

L'Europe comme aporie 69

JACQUES POULAIN

L'identité culturelle européenne et son ancrage universitaire dans le monde contemporain 81

RADA IVEKOVIĆ

Une Europe des mondes multiples 107

SAINT-DENIS À VINCENNES

PHILIPPE SOULEZ

Les mathématiques et le statut scientifique de la philosophie pour Bergson 125

PHILIPPE SOULEZ
De l'intégrité

137

ÉTUDES & DISCUSSIONS

CLAUDIA BARRERA
La matérialité de l'imaginaire chez Gaston Bachelard

147

JEAN-RODRIGUE-ELISÉE EYENE MBA
et IRMA JULIENNE ANGUE MEDOUX
*De la « rupture radicale » comme fil conducteur
de la culture postmoderne*

165

LECTURES

NIELLE PUIG-VERGÈS
Une approche épistémologique de la notion de Conscience

193

LOUIS UCCIANI
Directives pour le temps présent

201

Essais

GENEVIÈVE CLANCY

Esthétique de la violence IV

*

À propos de la dépliure des vives-voix

« HEUREUX FRANÇAIS vous l'avez senti en pulvérisant ces monuments d'horreur, ces bastilles infâmes d'où la philosophie dans les fers vous criait ceci, avant que de se douter de l'énergie qui vous ferait briser les chaînes par lesquelles sa voix était étouffée »¹.

Étouffement, pressentir des échecs devenus valeurs, tant d'angoisse pour ce que mentir à de meurtrier ; mais regarder vers cet infigurable dont on ressent que l'insistance est recours pour broyer ce qui étrangle et libérer la respiration.

Si cet aperçu de la présence est fou, il l'est au sens de ces heures de nuit où, comme y fait maintes fois allusion René Char, l'énergie de la vie, la démesure d'être là, détruisent l'horreur.

Le propos de la *Dépliure des vives-voix* est de faire résonance à cette présence troublant autant notre sensibilité que démentissant souvent notre pensée. S'il ne convainc pas,

1. SADE, *Français encore un effort si vous voulez devenir républicains. Le philosophie dans le boudoir*, éd. J. J. Pauvert.

du moins cherche-t-il une manière de ressentir qui échappe et attire.

L'événement, la résonance qu'en suggère le poème, le déploiement qu'en tente la question sans cesse réitérée de la présence, ne tiennent pas compte des déterminations de l'analyse : ils introduisent un mixte de clarté et d'obscurité cherchant à rendre cette lecture ultérieurement violente, s'entend extrême non seulement dans son droit à sa vérité, mais parce qu'elle porte plus loin le mouvement qui la réalise et qui ne se laisse retenir par aucune conséquence.

Ainsi ce qui nous soulève dans la présence, c'est : être excessivement en l'absence de toutes justifications. Le problème de la violence est abordé hors de toutes explications, elle n'a pas à se justifier des accusations dont on la tient communément pour virtuellement coupable.

Si le déploiement de la présence cherche un « sens » à la violence, il ne le distingue pas de l'énergie d'imaginer qui conduit la résonance du fait, comme actualité, dans un désordre qui fait oeuvre à l'infini. Le donner poétique cesse de faire différence entre le fait et sa séparation qui le rend solidaire dans un quotidien toujours refermé sur lui.

La prison de l'événement est origine et essor pour la force poétique qui y constitue son excès spécifique ; il ne peut s'épuiser que dans la vibration diffusée lui conférant une dimension d'exigence fondamentale à dénoncer et qui s'étend par-delà les interdits de la société et de sa morale.

La dépliure des vives-voix cherche dans le ressentir de la simplicité de la violence, c'est-à-dire tout ce qui la fait irrapportable aux interdits et à leur transgression. Dans une pénalité quotidienne qui prétend assurer l'adaptation et la cohérence de ce qu'elle entend par délinquance et qui n'est autre que son interpellation sur son immoralité constitutive.

La simplicité de la violence, portée de sa puissance souterraine, ne se mesure pas à la liberté comme à une libération, mais comme à l'affirmation de son assistance au devenir des potentialités communes... « Présence sans date elle infuse aux mots des choses usagères ce que le regard ne peut définir, mais la sommation continue elle y fait ».

Cette sommation produit de l'instabilité et exprime une tenace fidélité au devenir. Part obscure d'extravagance, elle peut réussir à faire du poème une coïncidence avec le moment réel de la liberté, en restituer la crise et la rupture qu'elle met dans l'histoire. Ce point révélé sur la liberté insiste sur le fait que tout ce qui s'entend comme révolution est privé d'une de ses raisons d'être s'il ne s'adjoint pas cette présence démesurée que le poème fait résonner, comme vitalité de la violence.

Et l'on retourne toujours à cette instance d'insurrection, « l'insurgir », qui rappelle qu'il n'y a pas d'états, mais seulement un mouvement perpétuel d'ébranlement.

La présence traduit par là, la vigilance de la violence à assurer le mouvement de bouleversement, l'absence de repos.

« Toutes les nations qui veulent aujourd'hui se gouverner en république ne sont pas seulement menacées par la violence extérieure ; elles sont elles-mêmes par leur passé déjà violentes ou, selon la terminologie du temps, criminelles et corrompues ; comment surmonteraient-elles cette sombre violence héritée, sinon par une violence plus forte, plus terrible aussi, parce que sans tradition et en quelque sorte originaire ? »².

Nous entrons à nouveau dans la dimension d'excès, la tension exempte de sensibilité dont l'omni-présence in-figure la souveraineté du mouvement de liberté qui s'énonce au travers des pluralités infinies des devenirs en le devenir.

Le mot présence peut être ici un pouvoir d'évocation doublé de provocation : ce qui se cherche dans la *Dépliure des vives-voix*, c'est l'indistinction entre présence et dissolution, comme excès de la violence entendue selon une entrée au donné par le basculement inarrêté des situations de non-délégation du droit d'existence. Un temps pur, « entre-temps » de la suspension de l'histoire du règne des continuités et des passages où l'être du réel est mouvement de l'infini. Perpétuelle instance où l'individu social cesse et atteint sa souveraineté de sujet comme puissance se faisant et se défaisant et le prodige de la violence, c'est peut-être ce qui le tient en suspens. Il est porté par « cette mutation

2. M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard.

incessante du verbe d'énergie visionnaire, elle apparaît sur la réalité de cette autre chose qu'il est vain de chercher à fixer... Donnée par rupture, elle n'achève pas d'œuvre, c'est l'œuvre qui la quitte... »

Le risque qui se prend ici tient au fait de faire entendre que l'expérience d'être libre passe forcément par la tension extrême, la fulgurante excession de la violence qui se ressent comme présence. Irréconciliable ennemie des indulgences, des bifurcations, des mentirs; nous songeons à parler ici d'une intégralité de la tolérance, récusant d'avance les valeurs si facilement reconnues.

La tolérance comme liberté de dire tout. La tolérance est souvent volontairement liée à la transparence, et cela vise à évacuer présence-persistance qui éclaire le mouvement de la liberté dans sa massivité opaque.

La dépliure des vives-voix éclate en dix relations. Des faits à la résonance où les amène le fragment poétique, elle cherche ainsi à relever et à critiquer la notion d'avenir, telle qu'elle s'attache à celle d'homme.

L'avenir est toujours restitué avec cette angoisse effrayante du déchiffrement, de la lecture de l'imprévisible réduit à de l'inconnu.

Ainsi, tous les attributs prométhéens dont l'humanité s'assiste appartiennent à l'élaboration d'une métaphysique du refus, proprement constitutive d'un humanisme cherchant à se légitimer comme dévoilement d'attendus compris dans la nature dont il s'est défini à l'origine.

Cet humanisme – fondé sur l'individu-théorème – confond finitude et avenir, suscitant l'idée que la finitude est fin d'avenir. Le sujet devient alors objet de recherches et de savoirs, du seul fait qu'il lie sa fin à celle du donné.

Ce qui cherche à se découvrir dans l'interrogation plurielle sur la présence, c'est que de l'individu théorème, l'homme est absent et que l'expérience ne prétend plus en elle-même et pour elle-même être sujet de connaissance.

Nous cherchons à poser un problème de lumière où la recherche d'un faire-sens est plus ou moins assurée par le poétique. Qu'est-ce qui fait sens : le fait ou la résonance poétique ? La présence à laquelle ils se déploient est-elle un éclairage qui

révèle la suspension à l'infini des sens selon leur résonance ? Et là s'établit la souveraineté du langage, que la présence écarte comme fonction pour y substituer l'inspiration sonore de l'appartenance au verbe : la voix comme retentir d'un temps ouvert à son absolu.

Qui parle ? personne...

C'est la voix qui parle, annonçant la possibilité antérieure à tout nommé.

Il s'agit non seulement d'une libération de la représentation, mais aussi de la libération de la coupure mise entre le sens et ses signes.

Hors des dissociations nature/culture, il s'agit du manifeste de la vibration trouvant son achèvement sans avenir. Telle cette présence toujours destinée au silence d'où elle naît, toujours hors maîtrise, toujours à retrouver... « Tension allant jusqu'à l'extrême de ses infigurés et qui accentue l'espace par ses percussions renouvelées... »

Si la vocalité peut investir l'écriture et s'y constituer comme voix vive, le tracé, le donné écrit rompt par avance avec ce qui est écrit. Ce qui se déploie est d'emblée irréalisable au sens où l'accomplissement est dans un temps avenir. La présence-voix écarte l'œuvre comme à réaliser. L'écriture se transforme peut-être en un laisser-survenir-l'interstice, comme entre-voix de la discontinuité.

Une esthétique de la violence doit poser ensemble cette présence vocale et cette présence écrite, mais dans un mouvement qui rompt avec l'une comme avec l'autre, c'est-à-dire qui ne cherche en aucun cas à les concilier dans un jeu d'oppositions. Elle se destine à être imaginaire et retentir de cette rupture. Sans doute y a-t-il là un impossible à accomplir, mais à propager comme un choix sans preuves à établir. Une exigence, peut-être impossible à accueillir, mais si pressante, si présente qu'elle est toujours au loin de sa propre postulation.

Présence : vives-voix, quête du sujet, de son absolu, de sa liberté, de sa protestation : entre mots et silence, cris, graffitis, peurs et hontes du désert et de la rue et de la mort que le sujet pousse comme un hurlement.

Une attente sans espoir que la présence distribue selon les éclats et les brisures. Une tentative pour soumettre la réalité aux exigences de l'imaginaire comme manifestation de la liberté : quand la violence se laisse « voir », c'est de manière esthétique.

« Le poète conservateur des infinis visages du vivant »³.

La dépliure des vives-voix s'est vu poser la question de la sonorité du souvenir. La redite de l'entendre, sa persistance à faire bruit.

Le chant est-il mémoire ? Présence si lointaine que personne dans sa singularité n'y a accès. Mnémosyne, la mère de cet oubli primordial qui donne à la mémoire cette présence gardienne du mystère des mouvements indéfinis.

Profondeur où se tiennent dans un continu-discontinu l'intimité et l'hors de la présence. Profondeur sans chemins, sans retours où la résonance poétique défait l'oubli de sa fonction instrumentale d'écartier les choses publiées, pour le restituer en l'infinie disponibilité des choses à devenir des événements.

« Instants où la violence se donne comme le mystère que nous possédons du déploiement in- distinct de l'intérieur et de l'autour. »

Nous nous approchons de la vie bruyante de l'oubli-mémoire, temps où les choses les êtres viennent dans leur métamorphose, dans l'étranger de ce qui est inconnu encore, que la présence tient ensemble, mais à l'écart.

Relation tumultueuse, souvent furieuse du lointain et du proche.

La voix reprend l'intensité de son accent, stridence et étouffement, comme la question sans cesse reprise de ce qui fut vécu et qui le projette par son retentir dans l'immémorial, hors l'histoire, hors la chronologie...

Si l'événement revient à lui comme événement résonné, c'est parce qu'il nous rappelle ce que nous n'avons jamais su.

*« Le soleil sans un mot te demandait
que portes-tu bouffon*

3. R. CHAR, *Fureur et mystère*, Poésie/Gallimard.

*un masque déchiré ?
un masque divin ? A qui l'as-tu arraché du
visage ?
N'as-tu pas honte de flairer gourmand
la piste des dieux parmi les hommes ? »⁴*

Vouloir vaincre sa mort, la déshérence d'une époque, alors en appeler à l'incantation au magique sonore du verbe. Corps à corps avec la vie pour l'arracher à l'autodestruction.

C'est un peu dans cet éclair de la dépliure des vives-voix que se cherche un trait pour une esthétique de la violence qui provoquerait cet ébranlement capable de forger le mythe dans une intensité créatrice des puissances du faux, entendues ici comme vies multiples, diffusées par la répétition des explosions que leur approche engendre. Une esthétique-exubérance, contaminatrice d'affects, expansions de la présence. « La présence ne dit pas la vérité, elle la vit, et la vivant s'en fait puissance du faux, ce qui lui donne cet effrayant honneur de tout décevoir, c'est-à-dire d'être le passeur de l'ordre insurgé ».

Cette présence s'évoque loin des notions de répression, exclusion, marginalité, car elle ne s'ajuste pas aux éléments qui ont engendré le sujet disciplinaire, l'homme central assujéti à la stratégie carcérale des dénonciations qu'il fait de son propre enroulement dans le labyrinthe des nuances et des restrictions.

Loin également de l'apparition d'un autre monde, ce qui opère la tension dans la vocalité, c'est la disparition, le déclin des choses, des faits, des êtres. Le combat contre le sérieux de la continuité sans vide, sans retard, sans hasard.

La relation de violence approchée dans son esthétique parie dans la brisure, la présence-attente qui profile la disparition. Ce mouvement s'arrachant à l'origine peut être senti comme léger car ce qui retentit en lui ne donne ni ne retire la signification. Temporel de l'indurée, spatialité de la dis-location,

4. F. NIETZSCHE, *Dithyrambes dionysiaques*, Œ. P. C., Gallimard.

le morcellement est son premier savoir où l'écart se découvre comme relation avec le discontinu et son opération.

S'entend ici que la disparition n'est pas fin, que ce qui vient est sans venue.

C'est donc une tentative de soumettre la lumière de ce qui est au travail du soupçon, la visibilité au travail du décevoir...
« La question chavire jusqu'à son attentat... »

Peut-être que l'inavoué comme tel, qui cherche en cette résonance de l'événement par l'acte poétique, n'est rien moins que le sentir du réel par la relation de violence comme métamorphose.

*

La dépliure des vives-voix

DE LA VIE, J'AI RAPPORTÉ CES RÉSONANCES, je les livre avec ce qu'elles ont forgé d'inconnu pour moi.

1984, en une seule semaine, à Paris. Avignon, Lyon, Marseille, dix hommes furent assassinés pour : faits de peaux brunes.

Entre les reins du béton et de l'herbe
Moager du cri
la rue s'exacte de son pas pour te couvrir.
Récif de la haute blessure, le jour te regarde arracher de mer
et de cités.
Hégire du vol entre deux balles
naissance de thym et d'appel
Moager aux quais de la promesse
debout carcéral dans le feu,
dans l'exil de la question.
Visage posé au couchant,
la couleur de l'oranger du sang.
Qui a monté les funérailles ?
Les murs poussent sur l'haleine,
la bouche dresse ses passages,

Moager tranche le siège des ombres.
Marin écartelé du soleil
la scène s'échappe d'une frontière des doigts apparaissant
aux capitales.
Moager de monde rué sur midi
heuria achève sur toi sa question du peuple répété de tes
déflagrations.
La rue s'exacte de l'oubli de la tache.
Moager écart de la mer et des yeux
l'oraison pousse au gisant
la mouche des plaies raconte l'histoire d'un pays qui devra
cacher ses bras.
La tête monte d'un sable de pain et d'hommes confisqués.
La rue devint le corps du Moager
le pays son ombre,
la foule-capture suit la taille mêlée de la mer et de son écho.
Moager meurt près de la vague,
l'avenue passe sous les portraits
les chiens mangent du jasmin.
Le joueur de quotidien noce l'automne
entre le corien et l'eau de lumière.
L'arbre de chaab a témoigné des bergers d'ailes.
Moager amant de glèbe
océanier de galilées
comme la terre dans les veines, passage la moisson.

... Derrière le mont de rouge Moager seul
et l'ombre prend de lui la hauteur de
Semeurs...

Quelle vue s'étonne du hiatus qui la porte, pour que
s'opère ce renversement qui tourne vers les choses son autre
face ?

Qui vient à se lever entre les visages de présences de cette
entre-ombre des existences ?... Quand un éclair de plénitude
peut-être ressenti comme exil d'actes égarés en qui les mots
voulurent prendre la première place.

La parole est supplique d'un improbable espoir de
retenir ce qu'elle ne peut approcher ; le présent de ses mots prend

l'avant-scène et là s'oublie que la scène était d'essence imaginaire.

Si rien ne se laisse jamais voir, c'est parce que le fond est sans figures.

Il n'y a pas de lieu pour ces errants de réel que la violence distribue en quête d'incarnation, virtuels sans passé ni avenir, mêlés à ce que l'univers propose d'indéterminé.

Présences sans seuils que le poème dispose sans rien toucher de leur inconnu, signes émis dans le temps absolu et qui ne prennent jamais de formes, car là tout se laisse pressentir.

L'énigme de l'image appelle sans cesse au mystère de l'indifférenciable donné de la figure mortelle et immortelle des choses.

La violence secoue la parole en sa duplicité secrète qui lui vient des mots quand elle ne s'en distingue pas.

Sous leur image mortelle, les événements doivent laisser passage à l'étonnement pour ce qui les supporte; c'est ce que le poème arrache de réel à cet inqualifiable. L'entre-voir est substance, transport dans l'hors lieu de l'espace, suspension dans le temps et ce qui était pris pour de la distance ou du passage s'abolit.

Horreur... Fascination... Les choses quittent leur sens, dissociées, il ne reste plus que le cadre effrayant de leurs secrets et le montage entre la signification et le goût du familier.

Le gros plan opéré par l'horreur s'accroche au regard, le paralyse et le jette dans cette impasse assaillante de l'impossibilité de ne pas regarder, répandue en un gouffre où tout sonne d'inutilité, où le monde est frappé d'un silence maudit. Tout se met en place pour un discours acceptant de se refléter dans le vide de ses images.

Si l'acte poétique peut redonner place et justification à un arbre, à une étreinte dans l'horreur, s'il peut délivrer le réel sans y superposer une autre vue, c'est qu'il tient à la relation de violence comme bouleversement rétablissant la présence au cœur des implicites dévoilés par des existences indistinctes de leur être.

Fulgurances où le verbe promet de porter la profondeur qui fait être ce qu'il nomme.

Promesse où poétique et vie laissent pressentir une même unité, c'est de créer la présence, de perturber la solitude qui se protège dans la circonstance obscure du discours.

Rejoindre l'excès en imposant l'impossible au-delà des images.

Quand l'horreur enlève son sens au mot visage, qu'est-ce qui rayonne de la stridence d'une profondeur où les représentations ne prennent pas ?

En 1983 : Devant le poste de télévision le
père, la mère et les deux enfants.
La mère se lève, se dirige vers la fenêtre
l'ouvre, enjambe la barre d'appui et
tombe de six étages sans qu'aucun des
autres ne voit rien à temps.

À mille milles de là le regard a changé de pays.
Dans le désert parti pour ailleurs,
seul un grain de sable s'accroche.
Minuscule et géant, comme ces histoires qui perdent sur le
temps pour devenir immortelles.
L'irrévé d'un long je t'aime échappé des cils qui savaient
leur sursis,
s'avance au hasard immobile du rayon d'un vaisseau.
Au loin les dunes, éternisées d'arrêt,
déchiffrent la clarté que pose le grain en un navire.
Sur un point du ciel, le grain épelle les années d'un autre
nom,
il bat nu en dérive de la nef.
Sa fragilité massive, solitaire de toutes les fuites, rend mille
ans de tours aux jours de branches écartées.
Ils ont cherché leur part de Dieu au fond des roues et le
temps a fait belle la fille des reproches.
Que savaient ceux qui se sont tus
des songes d'un grain détaché des vagues parties pour
d'autres fautes ?
La lourdeur des clartés envoie le vaisseau
et la course des tentes délivre du désert.
Qui voit ?
Une jetée ramène des astres

ce grain où se prend le bal comme noce à qui retournerait les caresses sacrées des gestes qui l'ont commise.

La présence illisible est-elle un artifice cherchant l'étendue en d'autres inscriptions ?

A-t-elle supprimé l'indéchiffrable tonalité qui guide l'aveugle, où le voyant se cogne ?

Parole trouée dans quelle fragilité cherche-t-elle sa figure de rythme hante ?

Elle n'a que faire du récit, des rêves dans le rêve, de la rumeur.

L'espace repose dans son flux de formes, telle la suite amoindrie de chroniques où se joue le destin brutal des exodes, où fermente la mort de la lettre et de la figure dans la fatalité d'exégètes.

Toutes les images ont absorbé le commentaire et tout devient d'une proximité éloignée, d'une réprobation honorée.

Sans doute s'est perdue l'identité humaine pour des réalités déconcertantes dont on ne retient plus que l'étendue métaphorique.

L'abandon de l'être pour un nom. Alors une estompe de brume dépossède le donné et le sacrifice devient évident par le visage qui lui est inventé.

La réalité où tout s'immoie renvoie à un réel détruit, elle prend son rôle dans un théâtre qui veut donner présence à la mort. Tout s'y perd car tout s'y transforme en acte de finitude.

Les visages, les gestes, les événements ne peuvent se défaire de ce masque qui les métaphorise à l'existence.

Comment s'opère le renversement de la face défaite pour la face invisible ?

Est-ce l'épreuve ? Mais l'épreuve est ambiguïté, sauf si on la saisit comme parabole, comme situation dans la violence de l'acte poétique, c'est-à-dire l'aventure dans l'intériorité d'une éternelle aporie.

Pour que la présence revienne à son exactitude, c'est-à-dire à sa persistance, elle ne peut le faire que dans la déchirure opérée parmi les signes qui portent les choses à leur déportation. La parabole éprouve la réalité jusqu'à ce qu'elle s'efface pour laisser passer le sens.

C'est une percussion des signes par la dimension obscure des figures dont la fin est de pratiquer l'interstice d'où se vit le sens.

Ainsi sur le fond des métaphores qui la nient, la présence restituée à son intensité, à son excès empire la dislocation de la réalité compacte. Elle apparaît d'autant plus exigeante que cette mort du faussaire est infuse en elle.

La parabole parle dans une présence qui défie la parole qui la porte, en reposant sans cesse la question du maléfice signes.

Et maléfice doit s'entendre comme détournement du favorable que signifie le mot présence.

La violence entendue en cette instance, comme la tension qui tient la nomination poétique en une éternelle aporie des choses, leur confère la présence, les voue à une infinie persistance.

Permanence mystérieuse dans le retentir qui sanctionne la différence entre le discours et l'incante présence au monde.

Un jour où en voiture j'ai heurté un pigeon...

Il reste cette absence traversée de l'éclair qui l'a portée,
et des morceaux de mots
dispensent nos combats sur l'infini d'objets sans situation.
Nudité pliée
de la cité femme des paroles où se séparent les eaux.
La question chavire jusqu'à son attentat.
Des fleurs fausses reviennent sur le décor,
un temps de sous-œuvre
distribue le bûcher de la scène hors les choses.
À haute voix le rêve mesure la peur de ses lèvres.

...Le sol s'est retiré laissant à la morsure ses mille bifurcations.

La présence est pliée sous l'ambition de l'idée scellée et jalouse.

Quelle œuvre la replace obstinée, lumière d'un sol, exigeante de ses arrêtes dans l'aven d'inespéré ?

Des visages nagent dans la vitre des choses abandonnées par leur dessein, où des toiliers proclament d'inutile la couleur de l'univers d'é mouvoir, dans la douleur n'a pas d'abri et qu'un peuple tenace de clartés se presse autour.

Comment se pencher de sang-froid sur l'inerte, tirer ce qui n'appartient plus qu'au souvenir ?

Qu'est devenu l'éclat de la présence, sa lutte contre les besognes, dans la nuit des chocs où tout est tiré brutalement de l'extérieur pour être uni sans précaution à l'inconnu des êtres ?

L'amont de la présence ne peut être mesuré à rien, elle se perd dans tous les tournants, c'est en elle que s'évoque cette violence du poème qui perpétue l'éveil, c'est ce qui maintient cette errance sans lieux.

Ce qui s'entrevoit, ce sont des ascendants, sans traits adaptables aux formes ou aux comportements. La présence se suppose au monde dans sa très entre-mêlée épaisseur.

Des lambeaux de sophismes peuvent toujours pour un temps conquérir la faim, mais leur suprématie vide se découvre toujours et tout repart pour...

La question de la présence où « relationne » la violence n'est pas morcelable, la présence se reconduit aux gestes, aux quotidiens, sans en distraire la complexité, sans en compromettre le mystère, sans en opprimer l'exigence.

Instants où la violence se donne comme le mystère que nous possédons du déploiement indistinct de l'intérieur et de l'extérieur. Subordonnée à aucune preuve, elle agit sur eux comme occurrences des événements magiques dont nous pouvons être les témoins et nous tient ainsi en haleine à l'instant, tout en demeurant absolument disponible à sa hauteur, balayant la question de savoir s'il importe de dire juste ou de dire bien.

La présence, entendue ici comme mode de relation à la violence, possède le pouvoir ascensionnel qui ouvre et donne mouvement à la langue, qui permet de la partager avec autrui tout en s'absentant absolument d'autrui.

Présence sans date, elle infuse aux mots des choses usagères, ce que le regard ne peut définir par la sommation continue qu'elle y fait.

Tard dans la nuit un homme aborde une femme, elle a peur et se met à courir. L'homme crie : tu ne sais pas ce que c'est que de vouloir parler... parler... Un car de police s'est arrêté et l'homme fut emmené.

Le miroir s'est approché des veines.
L'enfant des arbres
a vu l'ombre emporter son prochain visage.
La danseuse est immobile à l'assaut de sa blancheur.
L'amandier sait la blessure.
Le mouchoir sur l'asphalte ramasse un fond d'ailes.
Quel soleil épuise de ses croix l'arène ?
Même les chiens sont malheureux dites-vous !
Dans sa mire tourne l'insondable paresse
du réverbère des faits dépareillés.
La dureté débourbée de la mort
épouse le bond d'été
d'un visage à mi-longueur de l'artifice et du surnaturel.

Ce qu'il y a d'inconnu et de décisif dans la présence c'est peut-être son invulnérabilité.

Elle est si forte et accomplie que le quotidien qui la porte en est comme un bénéficiaire irresponsable. Des inquisitions aux massacres, rien ne peut en interdire l'émotion, et le labeur des exemples ne lui ajoute rien.

Elle met librement en stupeur et sa puissance contraint à elle. Paradoxe sans doute qui répand sur l'existence d'une certaine anxiété mêlée de joie.

Mutation incessante du verbe d'énergie visionnaire, elle apparaît sur la réalité de cette autre chose qu'il est vain de chercher à fixer.

Du surgissement extrême à l'effacement extrême il n'y a pas d'espace à mesurer.

La recherche l'exalte et la ruine. Transmission silencieuse, elle file sous la nuit intime de son exigence, comme la figure d'espoir avant que la sentence ne la tirant à elle ne l'allonge cruellement.

Aller à la présence en demandeur est démente, l'appeler fascine, mais la brise aussitôt.

Son inhérence aux divers des choses et des êtres absorbe de dérisoire les reflets appauvris que cherche à y mettre la peur de vivre.

Le mouvement de son œuvre participe à une révélation de la vie qui n'est pas voilée, même quand elle échappe elle hante la familiarité des lieux et des temps.

Un jour, dans Barbès encerclé nous avons remonté toute la rue, un revolver sur la poitrine. Les visages pétrifiés de la foule apparaissaient comme un mauvais décor, le silence comme un mauvais tour de prestidigitation. J'ai su que j'avais peur en sentant la présence éperdue de la main engagée dans la mienne.

L'exil n'a pas d'ombre.
Le sang rayé d'océan
regarde l'astre se poser sur la balle
La lumière meurt au bout de la poussière d'un pas de valise.
Une page quitte l'écharpe
coursière d'une eau errant loin de l'annonce infermée
des bateaux.
L'arbre esquisse sa poitrine et s'y perd.
Sur la lenteur libre du froid,
dans les épines : le cerceau d'enfants seuls.
Un soleil entier de plus
délivre son élu dans le passant surpris.
Immense occupant d'une nuit claire à traverser,
main spacieuse de saisons
... Entre... et... passe...

La présence ne donne pas mouvement à l'acte, elle en crée le sens, elle le porte au point qui tout à la fois signifie et clôt son existence, dans l'écart à la durée.

Voie ouverte à sa dispersion, telle l'aperçue visionnaire qui donne l'image à la conscience pour qu'elle pressente l'avenir. Présence et acte sont dans le pluriel et un mouvement des disjonctions.

La présence, du fait même du verbe, semble être en avant de l'agir, en réalité elle l'emmène dans la course mortelle-immortelle de l'instance des choses.

L'indétermination de la présence lui restitue sa pleine intensité conductrice qui semble la placer comme précédant l'agir, mais l'agir n'est qu'une de ses définitions possibles par cette illumination d'éclair qu'elle ouvre dans la profondeur, et l'agir y puise son instantanéité. Si elle l'enseigne, c'est en le décalant sans cesse de la représentation qu'il se donne comme fin.

Elle apparaît ainsi comme œuvre-avant de l'acte, et comme sa conséquence détachée comme temps de déploiement où l'acte se fait pli du devenir.

Est-ce pour cela qu'une fois l'acte prélevé sous sa forme et s'ouvrant à toutes les autres instances de formes à prendre, il demeure se sentir d'unité, de simplicité, d'immortalité que dépose la présence dans le quotidien ?

Mais peut-être ne s'agit-il que d'un sentiment ?

... Le sentiment de la présence, toujours inédit, soulevant les objets et les êtres hors du lieu objectivement investi, dans un choix entre la durée et l'instant, dans la fulgurance, coexistence de termes mutuellement exclusifs.

La présence sentie comme disparition du partage entre l'humain et ce qui ne l'est pas, entre le sentiment et l'épaisseur de matière.

... Sentir la peur et la certitude totalement infuses à l'asphalte aux pierres du mur...

Un brouillage des règnes du mouvement et de l'inanimé, du viscéral et du fabriqué. Confluence de mouvement et de pétrification, unis par le retentir d'émotion que la présence semble cristalliser.

La présence se laisse-t-elle atteindre ?

Irradiance... Bouleversement... Immersion... Vertige...

Que rapportent ces mots de cette présence ou se perd jusqu'à la différence entre l'astral et l'humain, rassemblant et dispersant en même temps l'épar, comme indissociable de la relation au monde ?

Y a-t-il leurre ? Le choc indifférencié dans l'intérieur des choses n'est-il qu'un télescopage de mots conflictuels ? Animé/inanimé, mortel/immortel, durée/instant, mystère/transparence.

Mais reste cette violence sentie comme une condensation éclair.

1982... Beyrouth... Le soir... apprendre
les nouvelles dans la beauté des
Cyclades...

Entre les noces du retour et du regard
L'incendie blanc de la lune.
Entre le vol et le thym
un fusil.
La lumière baise l'algue et la mer du ventre,
le miel brûle dans les cahiers de l'enfant tatoué des questions,
le vent tire l'aède sous la brisure des empreintes chevau-
chées.

Un pays d'oubli hante l'air
sur le corps d'un chant où se rompt le martyr d'attendre
Perds l'habitude de mourir sans saluer les fleurs que tu n'as
pas eues.

L'absence a nommé le fleuve quand il fut détourné et l'aile
a perdu la foi des îles.

Entre âme et tir
un homme du loin chante les ombres.
La soif est belle qui découvre la source par les cendres.
La terre redemande naissance à la mère
L'an d'où partent les vaisseaux sans silence
est plus épais que la clarté du pays couché sous le corps.

La présence pour que vienne encore ce pays inconnu et d'attente bannissant le secret des chroniques. Entraînant le décor de ses pas sans haltes ni partages.

Homme debout, la vérité n'appartient à personne pour qu'on la lance à ton visage. Comme un salut à ta trace. Comme un testament à ta voix. Comme un fusil.

La présence, c'est infini pays possible où le silence ne s'ajourne d'aucun exode et qui n'imprime pas de psaumes funèbres pour les peuples couchés sous les corps et corps sous les chaînes.

La pensée et son impensable, portés par l'amour y sont instruments de connaissance inséparables de la vie. La présence, une figure suprême jusqu'à l'ultime ou penser s'illustre de ses indépassables.

L'identité de la cime et de l'abîme nous destine au mouvement de cette oeuvre qui se crée en créant l'espace et le temps. La parole s'empare de sa dérive, de ses remous, brèches, qui traversent l'insoutenable, qui portent l'excession sans le dire : débordement ouvrant dans le donné l'ailleurs ici.

Déportation de l'autorité jusqu'à la provocation des sentences parce qu'elle transgresse la réserve, l'événement objectif est déjà à la transposition d'un événement subjectif : voilà ce qui jaillit des états.

Passions du tout par qui l'être absent et présent s'indique comme pressentiment de l'Être.

Ces états donnent fureur à ce que l'on nomme improvisation : situation chargée d'intense où toute cohérence éclate.

L'improvisation intègre le rêve et la réflexion, le profane et le sacré, l'absolu et le relatif par cette présence qui unit la conscience à ce qui la transcende.

Et la présence se tient à l'allusif, elle ne donne pas, la parole qui s'y prend indique ce qui la dépasse.

Indices de présence autour d'un point où vient se presser la ténacité du donné pour rayonner, haleter, s'accélérer et s'effacer.

Dilatation incessante de l'anéantissement et de la subsistance, oscillation répétée de ce qui s'approche et recule, qui

surface et s'abîme. La matière s'intègre dans l'élan de l'événement et réalise l'identité de l'hors et de l'en.

Ainsi la véhémence est native de la présence jusqu'au pouvoir total d'énoncer son image comme sa défiguration et de faire sens, non plus à la surface, mais à la profondeur comme épiphanie de l'Être.

À Paris dans le métro, un homme mort a parcouru deux fois l'aller et retour d'une ligne sans que personne ne le remarquât.

Le désert n'a pas dérangé l'avenir.
 L'enfant a remis sur son chemin la fragilité
 inséparable du voile et de la foule qui défait ses yeux.
 Le mot et les fers du mot.
 Cette saison dont le sang apprend la nuance.
 Dans les quatre murs d'une page
 la nouvelle met la table.
 Quel glissement a commencé son règne ?
 le bruit court jusqu'à ce qu'il soit de trop dans sa course.
 Dans des sabots de patience
 un nageur relit le chiffre des esclaves.
 Une heure tombe de l'iconoclaste origine.
 La veine abandonnée où a bu la nuit erre sur d'autres
 naissances.
 Qui rougit encore de l'instant d'affirmer ?
 Les larmes ne couchant pas dans le lit
 qui attend le visiteur de passage.

Preste saisie de l'étendue, joie nôtre et si immédiatement loin, part déposée sans livrer ses accès, soudain ouverte, vue et préservée... La présence ?

Rien n'a formulé le précédé de la chose, pas plus la voie de son achèvement que celle de son commencement. L'intensité qui la donne ne révèle rien de la simplification qu'elle subit, ni de la richesse de l'utopie éprise de son retour.

Puissance sans finalité, les images qu'elle trace tiennent de cet équilibre singulier en suspens, instable et totalement souverain.

La présence se donne alors comme une densité mouvante et toujours projetée vers d'imprévisibles tangences.

Écllosion aux prises avec ses figures jaillissantes, elle n'entre dans aucune tendance, dans aucun style et c'est ce qui souvent la fait confondre avec de l'irréfléchi. Mais cela lui confère ce chemin sans rebours, sans contre-allée.

Elle est injonction aux époques pour qu'elles se disloquent, comme un goût de source et d'arrachement, insistant sur ce que tout ce qui dure perd par vieillesse. L'avènement n'a pas de terme.

La présence porte jusqu'au bout son apparition et de l'interrompt qu'une fois qu'elle l'a circonscrite en ce point où la fin s'annule dans le commencement, c'est-à-dire qu'elle n'a aucune continuité, qu'elle est une mise à l'aperçu progressif de la liberté et de la passion, cernant leur commune « substance » et qui fait le partage entre l'agir libre et la décision arbitraire entre la joie et les signes sans enthousiasme.

Elle laisse ainsi dans l'éblouissement et le détour, loin de la satiété.

Présence à bref qui est condition du retrait de l'ouvrage, qui exclut la trace. À la manière de la musique s'achevant dans l'instant qui vient pendant qu'elle se réalise.

Orée de la conscience où elle affleure, elle se ressent comme tâtonnement lucide et recherche de hasard, car ce qu'elle engendre épuise l'exigence pour la fondre à son accomplissement.

Fureur de la présence exigeante, assaillante du réel, provoquant d'étranges mêlées, risques proches, poursuites châtiées sa propre vénération, tension allant jusqu'à l'extrême de ses infigurés et qui accentue l'espace par des percussions renouvelées.

Toutes ces séquences de la présence procèdent par ellipses qui lient des figures dont chacune ne peut se révéler qu'au moment où elle plonge dans l'autre.

Qu'est-ce qui donne à la violence parfois cette parousie d'une présence effacée du monde ?

... C'est celui que vous me verrez embrasser qu'il vous faudra arrêter...

La vague sourit à sa nuit secrète.
 Le silence se penche sur l'homme aux yeux nus.
 Autre vol de l'ombre pour un monde
 tenté de plis et d'errance à l'immortel.
 Étreinte du reflet et du regard.
 L'arche fleur de l'obscur délivre le voyage
 récitant dans le corps des témoins.
 Sous la contre mise de la chair et du sens
 une noce aux pieds pâles
 vitrail dessiné sur la tache qu'elle y laisse.
 Cette déchirure retirée de huis
 rapporte par le lever
 un rythme glissé des langues
 où la clarté varie l'oratoire
 comme un profil acharnant l'éclat.
 La sphinge vient à la chambre sans hâte
 où se tiennent le décor et ce qui n'en bouge plus dans
 le rêve.
 L'astre sans alarmes
 d'aimer et mourir
 boit encore au sens suspendu par sa simplicité.

Entre un battement de réel et l'illusion terrible de n'avoir rien vu.

Des éclaircies de régions soudaines et intenses mais si fragiles que même le mot dire cherche son lieu. Et l'on use des mirages où trahir n'est plus qu'un effet de pages. Comme si d'être lavée de ses ombres la vue respirait mieux.

Là est-il présence ?

Là, au sens où simple ne cherche rien à dire, où vaciller a tout perdu de l'attente qu'il suscite.

Là, comme détachement de la profondeur, instabilité ouverte sans fin entre le monde et ses formes. Plus aucune compensation à des failles qui le plus souvent ne sont que des restes de miroirs entre des promesses sous contrats et que fuir prend pour une présence.

Là, bat dans l'autour, n'est pas la métaphore du sang, mais l'impératif d'éclorre et de déchirer. Il est totalement donné selon la source de « l'exister pur » c'est-à-dire sans immédiation

ni relais, où tout engagement ne se contente pas d'être ce qu'il est, mais cherche à être le lieu habitable pour sa radiance ; la présence s'éclaire alors de l'effet qu'elle engendre pour le regard qui s'y perd.

Elle dénonce ainsi l'illusion de centres immobiles où viendraient se recueillir des lambeaux unifiés de vie.

Si la présence est une soif, c'est une soif que la présence laisse intacte, qui la laisse à son insatisfaction originale, à tous les retentir inexpugnables de leur certitude que rien ne peut les apaiser.

Si le futur doit compter avec ce qui le précède, le devenir, lui, compte avec l'incommensurable, c'est peut-être une preuve de la présence.

Étrange sensation que celle de se pencher sur une séquence de temps engloutie déjà, alors que nous n'avons pas encore commencé la fin de ce jour dont elle fut comme la naissance.

La présence nous condamne à sa discrétion et la singularité de cette condition n'a d'égal que l'injonction de son surgissement, la précision avec laquelle elle ébranle ce qui l'accueille, avec laquelle elle désigne l'habitude de l'obscurité.

Y a-t-il illusion, au sens de prestidigitations ? Toute une rhétorique de trompe-l'oeil où des présences s'avanceraient vers l'appel et offriraient un spectacle de figures, naîtrait alors un artifice de vécu d'écriture semblant échapper au fruit des mots. L'illusion serait alors la confusion entre la présence et la litanie.

Si la présence peut faire mal c'est parce que l'accueillir est une déchirure du là, dont il est difficile de se consoler.

Le 10 mai 1981 à la Bastille, des centaines de milliers de femmes et d'hommes portés d'un. Sur cette foule le ciel s'est littéralement ouvert laissant passer de la foudre et des trombes d'eau. En quelques minutes, la foule s'est dissoute, laissant la place à son inanité coutumière.

Au décor,
l'anagramme des syllabes et du miroir
il éclaire les pleins qui obligent la clameur.
On change chaque soir le chemin des puits.
Au bord d'insistance des notes imprévues,
la fresque inconjugable à l'ombre dans l'anneau.
La pierre donne sur la longueur du soleil,
rapt natif de la même terre
où s'attendent le héros et son retour.
Un hymne de basse s'est peuplé des brûlures écartées,
L'empreinte nomade du sourire à son mystère.
La clarté paraît d'envoûte pour des gestes immesurés de
leur réduit.

Comme une folle fusillée
de peurs et d'emprunts,
le serment s'enseigne du chapitre des nudités
et de ceux qui s'éloignent clair-obscur
d'un trottoir pour y faire l'amour.

La présence... Qu'en est-il aux mouvements des visages et
des gestes ?

Est-elle venue ou départ, chair ou nostalgie, comme une
parenthèse ironique entre l'identité et son écho ?

Rêves-tu ?

Cette insolence du désarroi, cette démesure où tout semble
criblé d'infini, serait-ce seulement un instinct déporté, dépa-
reillant ses oublis par cet échec réitéré où plonge la page de
l'ordre ?

Mais que faire alors de cette saisie souterraine de la
beauté par sa douleur, quand l'affre fuit au lointain du récit
comme une plaine qu'on aurait appris à courser ? L'interdit
souvent habillé de toutes ses multiplications telle une larme
élémentaire se déchaîne.

Invoques-tu la cicatrice commune ? Témoignant de
l'insoumission.

Magie de l'inverser hors trajectoire où l'en deçà d'univers
donne un pays à l'interstice.

Là, la mesure est vaincue, l'ordre dérouté et la révolte fidèle à sa nudité inachevée.

Cette présence-passion, furieuse de voir ses dés jetés en pâture à de fausses énigmes, et qui plie soigneusement l'ardeur défaite de la parole dans les pleurs qui l'écrivent.

Mais qui parie ? Qui pose les questions ?

Quelle inclinaison paraît souvent surprendre les choses ?... Puis vient une autre position.

Présence ou vertige ?

Lieu tombal d'une provocation, ou exil de l'hypothèse vers sa glissade ?

Peut-être le duel inégal entre l'amour et son hasard, l'alphabet de l'irréel destiné à tous les renversements.

La présence ne dit pas la vérité, elle la vit, et la vivante s'en fait puissance du faux, ce qui lui donne cet effrayant honneur de tout décevoir, c'est-à-dire d'être le passeur de l'ordre insurgé.

... Il est debout, son pantalon aux pieds, le sexe pend comme un visage d'enfance. Telle une rayure il répète: je vais vous réciter un poème et titube.

Sous le réverbère un cercle tenace de silhouettes rit très fort...

Le mort vertical a suivi la frontière des soirs pour une eau répétée de la déchirure des sirènes.

D'un songe enchaîné d'épaules

interroge sur le sang de rire.

L'éclair connaît sa morsure

par le visage laissé

de ce temps où la terre sue la promesse qui lui fit peur.

Le doute a bruni l'appel

et donne tour aux saisons.

Tiers-croix

Qui sait de l'offrande la moisissure

où le sel à abandonné la larme.

Étranger qui t'a rendu aux marelles ?

... Comme à l'évadé les Jérusalem et leurs chaînes
le silence s'épuise à l'acier nu des questions.

Un temps dit-on où l'espoir a visage de rassureur peu fiable, mais sans doute est-il susceptible de se changer en bouleversement; alors il faut témoigner qu'il n'est pas candeur.

Si la présence est cette solitude sans distance parmi les précipitations vaines et insanes, elle dépose le monde en sa meilleure place, le disposant à ses imprévisibles.

Souvent les épreuves rendent concrète la présence qui donne ce fond à l'être blessé pour imposer sa puissance neuve.

Elle passe, éclaire un état, transperce un point matériel, ainsi elle ne force pas la réalité, mais la libère de ce qu'elle ne doit pas laisser croître d'indifférence, d'allongement devant elle de ces grands idéaux appelés chemins. Ce contredit qu'elle apporte n'accable pas, il exige à l'infini.

Là se donne pour la présence sa clarté mystérieuse qui contraint d'apprendre à vivre sans linceuls et à pousser le verbe jusqu'à son évidence.

Hors de toute visée messianique, elle demeure dans la tâche de ne rien proposer mais de réitérer le vivant absolu de l'insatisfaction et annonce que créer c'est s'exclure.

Le mouvement est de déception en déception, c'est-à-dire d'exigences en exigences repérées en profondeur inépuisable qui creuse et assoiffe au travers de ses plans disposés dans le tissu de leur non séparabilité.

La présence journalière, irrésolue et distante, est en même temps implacable, inhérente à tous ce qui se rue sur les clôtures.

Qui peut sauver la présence de cette perte de hauteur entre la révélation et l'expression ?

Car rien ne peut résonner dans un fouillis de réponses réduisant l'existence à une succession.

De quelle violence... ? Quand le soulèvement de la présence révèle ce que le désir engage de nudité dans le démenti

et le relevé de l'imposture, parce que l'actuel est devenu son pire mortel ennemi.

Au centre de la présence peut-être sommes-nous en face de tous nos incompatibles et sans doute demeurent-ils notre plus loyale interrogation.

Traduction

ANDREA BELLANTONE

Hegel en France : de Cousin à Hyppolite

1. UNE QUESTION OUVERTE

L'HISTOIRE de la circulation de la pensée hégélienne en France aux XIX^e et XX^e siècles représente quelque chose de plus qu'une simple succession d'événements intellectuels. Si elle pouvait être réduite à une simple question d'histoire des idées, elle ne représenterait rien d'autre qu'un ensemble de faits plus ou moins intéressants pour le spécialiste du secteur. En réalité, elle est le lieu où se nouent des intérêts non seulement philosophiques au sens strict, mais également politiques, et plus généralement spirituels, et qui concernent toute l'Europe de l'époque contemporaine. La manière dont ces différents intérêts se concentrent dans un phénomène philosophique – et le sens de cette concentration – ne peuvent qu'être une source de sollicitation pour l'enquête méthodologique de l'historiographie philosophique. Dans cet article, toutefois, nous devons nous limiter à poser comme prémisse que la circulation de la pensée hégélienne en France n'est pas seulement une question interne au débat philosophique, mais implique profondément toute la vie et la culture morale de l'aire francophone, dans une *Auseinandersetzung* qui trouve dans le moment philosophique sa plus grande lucidité – sa véritable *speculation* – mais qui tire ses énergies fondamentales de dimensions multiples et variées. Comme l'écrivit Benedetto Croce, dans une page de *Teoria e storia della storiografia*, « tout philosophe est un homme, indissolublement lié aux conditions de la vie humaine, qu'il n'est possible en aucune façon de

transcender », et il est donc naturel que l'historien de la philosophie ne puisse en aucune manière prendre les objets de son étude – les philosophies historiquement données – comme de purs processus intellectuels¹. Par ces mots, nous ne voulons évidemment pas dire que la spéculation philosophique ne constitue que le miroir d'un processus dont la racine essentielle serait à identifier dans la dimension politique, idéologique ou économique – ré-exhumant ainsi une *Wiederspielungstheorie* de mauvais aloi, qui serait un simple renversement abstrait de la vieille idée du philosophe « quasi-Bouddha ou “réveillé” »². Nous entendons plutôt souligner le fait que la réflexion philosophique représente l'articulation essentielle où les tensions pratiques assument leur forme et leur sens, sont atténuées ou amplifiées, pour mourir ou revenir à la praxis, selon un rapport qui n'est pas de miroir, mais peut-être de circularité. En tenant compte de cette circularité, on peut soutenir que la circulation de la pensée de Hegel en France ne représente pas seulement une histoire intellectuelle, mais quelque chose de différent : un moment essentiel de la vie spirituelle de l'Europe aux XIX^e et XX^e siècles, dont les différentes forces trouvent dans la philosophie leur moment, leur synthèse et leur projection vers le futur, c'est-à-dire vers une action nouvelle et inépuisable.

Comment peut-on parler de *présence* de Hegel en France aux XIX^e et XX^e siècles ? N'est-il pas vrai que la pensée française, et plus généralement la culture française, n'a découvert la pensée hégélienne que dans les années Trente du XX^e siècle ? À première vue, l'histoire de la circulation de la pensée hégélienne en France devrait être une histoire négative, une description de son *absence* du contexte francophone. En effet, aucune réévaluation historique ne pourrait trouver Hegel là où il n'est pas, où sa pensée ne joue aucun rôle et n'exerce aucune influence spécifique. Et pourtant, l'absence même de Hegel représente un choix, et en ce sens la dimension absente (ou réduite) de son influence sur la pensée française des XIX^e et XX^e siècles pourrait être considérée comme la forme spécifique d'une circulation. Dans ce monde fini qu'est l'histoire, dont – souvent malgré elle ou à contrecœur

1. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 1996, p. 177.

2. *Ibid.*, p. 176.

– l’histoire de la philosophie fait partie, l’absence même peut être perçue comme une présence, une détermination, une construction. À plus forte raison si cette absence est le fruit d’options philosophiques spécifiques, c’est-à-dire d’un refus conscient de la pensée hégélienne, qui se met en œuvre – mais nous aurons l’occasion de développer ceci – tout au long de la parabole que décrit l’éclectisme, de Victor Cousin à Félix Ravaisson, pour prendre une nouvelle vigueur à partir de la guerre de 1870 jusqu’à la victoire française de 1918. Il ne s’agit donc pas d’écrire une hypothétique histoire des vides, en indiquant simplement les espaces laissés libres par l’absence de la pensée de Hegel dans le cours historique de la pensée française aux XIX^e et XX^e siècles. Il s’agit au contraire d’une reconstruction des moments à travers lesquels l’absence *spécifique* de la pensée hégélienne du contexte francophone s’est peu à peu constituée, par le moyen d’une série d’options philosophiques précises et d’interprétations. Dans ce sens, on peut dire que l’absence même de Hegel doit être perçue comme une construction, une élaboration historique dont l’étude de la pensée française contemporaine ne peut se passer d’étudier les origines et les conséquences. Cette reconstruction est rendue plus difficile encore par le manque d’un hégélianisme ou néo-hégélianisme spécifique dans la France du XIX^e et de la première partie du XX^e siècle, facteur qui distingue sa culture philosophique des cultures anglo-saxonnes ou italiennes. En France, on aura une *Hegel-Renaissance*, durant les années 1930-1960, avec l’avènement de laquelle notre reconstruction s’interrompra, pour des raisons qui ne sont pas difficiles à comprendre. C’est en effet avec le développement d’un débat explicite sur Hegel que s’est éteint ce caractère spécifique que la circulation de la pensée hégélienne en France avait eu jusqu’à ce moment : avoir été ce que l’on pourrait définir – d’une formule paradoxale mais éloquente – *la présence d’une absence*.

Pourquoi Hegel ? Pourquoi pas Kant, Fichte ou Schelling ? Pourquoi, en somme, choisir comme critère de la confrontation entre cultures française et allemande aux XIX^e et XX^e siècles précisément la pensée hégélienne ? La réponse à cette question – consciemment orientée par des options philosophiques spécifiques – est fournie par la considération que la pensée hégélienne représente, plus que celle de Kant peut-être, même si dans un contact étroit et vital avec elle, le véritable nœud où se décide le

passage de la pensée moderne à la pensée contemporaine. Beaucoup plus qu'avec la révolution kantienne, c'est avec la révolution hégélienne – pour la première fois exposée dans la *Vorrede* à la *Phänomenologie des Geistes* – qu'apparaît le sens d'un nouveau temps de la philosophie, où il serait nécessaire de penser « le vrai, non comme substance, mais aussi comme *sujet* »³. Il faut évidemment renvoyer à un autre travail la justification d'une semblable option en faveur de Hegel. Les raisons, du reste, ne devraient pas en être difficiles à comprendre de la part d'une culture philosophique comme celle de l'Europe, qui a fait de la pensée de Hegel, au cours du xx^e siècle, un de ses principaux points de référence, de sorte qu'on a pu soutenir qu'elle ne s'est développée « ni avec Hegel, ni contre Hegel »⁴. À la lumière de cette prémisse, pour laquelle la pensée de Hegel serait le fondement – plus ou moins latent – de la pensée contemporaine, il apparaît évidemment crucial de comprendre quelle réception a connue sa philosophie dans une France qui ne peut certes être considérée comme une marge ou une périphérie de la contemporanéité philosophique. Bien au contraire, c'est précisément en affrontant à sa manière le besoin de penser « le vrai, non comme substance mais aussi comme *sujet* » que la culture philosophique française rencontrera Hegel et se heurtera à lui, donnant à ce *Begierde* une réponse tout à fait différente de celle que le philosophe de Stuttgart a résumée sous le nom de *logique dialectique*⁵. L'étude de la circulation de la pensée hégélienne en France acquiert donc aussi, sous ce dernier point de vue, une valeur particulière pour qui se sent engagé à repenser les termes de l'hérédité que la pensée contemporaine

3. G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk – P. J. Labarrière, Gallimard, 1993, p. 80. Comme l'écrit M. Heidegger, le 2 décembre 1971, à H. G. Gadamer: « À plusieurs reprises, je me suis opposé au discours de l'écroulement du système hégélien. Ce qui est croulé, c'est-à-dire déchu, c'est ce qui suit – Nietzsche y compris ». Cf. H. G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, trad. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, p. 187. Sur la révolution ontologique opérée par Hegel, cf. G. GEMBILLO, *Il "Discorso sul metodo" di Hegel*, introduzione a G. W. F. HEGEL, *Prefazione*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 5-24.

4. Cf. A. NEGRI, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1989.

5. Sur le « besoin [*Begierde*] du temps », cf. G. W. F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, *Jaenaer Kritische Schriften* [GW 4], Meiner, Hamburg 1968, p. 7.

nous a transmise, parce qu'elle implique inévitablement une confrontation entre deux réponses différentes aux mêmes questions : comment penser la réalité entière, dans sa racine intime, comme devenir ? Et comment le faire sans renoncer à cette intelligibilité du réel qui constitue le projet de la pensée philosophique, c'est-à-dire sans renoncer *ipso facto* à la philosophie ?

Le titre de cette reconstruction porte à l'attention du lecteur un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*. Le choix, même s'il est toujours le fruit d'une décision subjective, n'est toutefois pas arbitraire⁶. Le *terminus ad quem*, en particulier, ne l'est nullement, car s'il est vrai que nous sommes forcés d'accepter comme point de départ la pensée de Cousin, il n'est pas aussi vrai qu'une reconstruction semblable doit nécessairement se conclure avec Jean Hyppolite. Pour justifier mon choix, je serai donc obligé d'entrer *in medias res*, c'est-à-dire d'indiquer dans ses caractères fondamentaux l'interprétation de la circulation de la pensée hégélienne que j'entends proposer. Pourquoi, donc, Jean Hyppolite ? Même le moins avisé des spécialistes de Hegel sait que le nom de Jean Hyppolite est lié non seulement à un commentaire célèbre (et précieux, aujourd'hui encore) de la *Phénoménologie*, mais aussi à la première traduction en langue française de cette œuvre. C'est précisément ce dernier point qui nous concerne le plus directement : entre 1939 et 1941 apparaissaient en France les deux volumes de la traduction de la *Phénoménologie*, qui marquaient la fin d'un paradigme herméneutique assignant à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* le rôle d'œuvre privilégiée pour l'accès au sens de la pensée hégélienne⁷. Une représentation de cette option interprétative a été l'autre – et non moins célèbre – traduction française d'une œuvre de Hegel, qui avait impliqué l'*Encyclopédie* et avait été le fruit du travail d'un Italien mûri philosophiquement dans la France de l'éclectisme : Augusto Vera. Avec Vera

6. Sur la périodisation, cf. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, op. cit., p. 119-127.

7. G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, 2 vol., Paris 1939-1941. Cette traduction avait été précédée de celle des *Leçons sur la philosophie* de G. Gibelin, mais la valeur historique et théorique de celle-ci était infiniment moins considérable que celle de la *Phénoménologie*. Cf. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. par G. Gibelin, 2 vol., Vrin, 1937. Le commentaire à la *Phénoménologie* auquel je faisais allusion est évidemment J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* [1946].

s'était solidifiée cette interprétation de la pensée hégélienne qui avait été transmise par l'enseignement de Victor Cousin, pour qui l'hégélianisme était une forme de platonisme et devait donc être lu comme la revendication rationaliste d'un plan noétique de principes universels sur lesquels fonder la pensée métaphysique. Naturellement, Vera avait accompli des pas de géant dans l'interprétation de la pensée hégélienne, mais sa lecture platonisante de Hegel était substantiellement fille d'une option cousinienne. Il était naturel que, dans ce cadre, ce fût précisément l'*Encyclopédie* qui jouât un rôle central, puisqu'elle représentait le texte le plus néoplatonicien parmi ceux proposés par Hegel, en particulier pour la position systématique de la *Science de la logique* par rapport à la *Philosophie de la nature* et à la *Philosophie de l'esprit*. Avec Hyppolite, cependant, la lecture platonicienne de Hegel prit fin, préparée par la pénétration en France des fragments de jeunesse grâce à Jean Wahl et par les profondes lectures des années d'Iéna qu'effectuèrent deux Russes d'exception, liés par l'amitié et la solidarité intellectuelle: Alexandre Koyré et Alexandre Kojève⁸. La publication de la traduction de la *Phénoménologie* acquérait dans ce contexte le rôle d'une inversion de paradigme, la fin d'une histoire et le début d'une autre: la réception française de Hegel sortait de sa période « normale » et entrait, frénétiquement, dans sa phase « révolutionnaire », pour utiliser des catégories chères à Thomas Khun.

2. HEGEL-PLATON : COUSIN

Victor Cousin inaugure la lecture néoplatonicienne de Hegel. Contrairement à la commune sous-évaluation de sa pensée, il ne fut ni un penseur banal, ni un médiateur inconsistant⁹. Ceci

8. Cf. J. WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929; A. KOYRÉ, « Hegel à Iéna », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 3, 1934 (rééd. in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961); A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* [1933-1939], Gallimard, 1947.

9. Ce que R. Raggianti a appelé avec bonheur l'« inhumation rituelle de Cousin » commence très tôt, mais trouve sa référence classique in H. TAINE, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, Hachette, 1876, p. 79-202. Cf. R. RAGGHIANI, *Dalla fisiologia della sensazione all'etica dell'effort. Ricerche sull'appren-*

ne veut évidemment pas dire que l'on puisse ignorer les insuffisances de sa philosophie. De notre point de vue, il est intéressant d'identifier l'apport spécifique de sa médiation à la circulation de la philosophie hégélienne en France, qui se concentre entièrement dans son interprétation néoplatonicienne. Rigoureusement parlant, Cousin ne fut jamais un interprète de Hegel : dans le *corpus* de ses œuvres, en effet, les références au philosophe de Stuttgart sont rares, presque jamais pourvues d'une dimension spéculative spécifique. Et pourtant, on doit à la médiation de Cousin qu'hégélianisme et platonisme aient été associés durant une longue période, substantiellement jusqu'à ce que les interprétations non rationalistes de Platon dissocient définitivement ce binôme, et que la philosophie platonicienne soit rendue au spiritualisme¹⁰.

Visant à refonder la philosophie française après la dérive sensualiste, Cousin regarde d'une part vers l'Allemagne, et de l'autre vers la Grèce. Ce regard à double direction converge toutefois vers le même foyer : vers l'idée d'une dimension de principes ontologiques capables de garantir l'intelligibilité du réel. Le long de cette trajectoire, l'idéalisme allemand et l'idéalisme grec se rencontrent, en sacrifiant toutefois la réflexion critique et gnoséologique de la modernité, dont le dernier – et le plus grand – interprète avait été Emmanuel Kant. Ce n'est pas un hasard si l'on a pu parler, se référant à Cousin, d'une pensée substantiellement précritique, c'est-à-dire indifférente à cette analyse de nos possibilités cognitives qui avait poussé Kant à décliner sur le mode subjectif la notion d'idée et à considérer l'idéalisme comme une « définition philosophique à abandonner »¹¹.

distato filosofico di Alain e la genesi della « Revue de Métaphysique et de Morale », Le Lettere, Firenze 1993, p. 15.

10. Je crois qu'il faut lire en ce sens le travail d'un élève de Cousin comme P. Janet. Cf. P. JANET, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Ladrangé, Paris 1861.

11. L'expression, tirée d'un autre contexte, est de B. Croce. Sur la nature précritique de la pensée cousinienne, cf. J. P. COTTEN, *Autour de Victor Cousin : une politique de la philosophie*, Les Belles Lettres, 1992, p. 125. Cousin liquidera Kant en 1820, en l'accusant de scepticisme et n'en acceptant que l'élément le plus platonisant, mais nous pourrions aussi dire innéiste dans le sens cartésien du terme, de la suggestion transcendante. Cf. V. COUSIN, *Leçons sur la philosophie de Kant*, Ladrangé, Paris 1842. Ce texte devait être l'édition des leçons sur

Cousin connaît Hegel personnellement en 1817 à Heidelberg. Avant cette date, le nom du philosophe allemand lui était parfaitement inconnu : « Toutefois, par scrupule de conscience – écrit Cousin – je décidai d’aller trouver Hegel quelques heures avant le départ de la voiture. Mais ce jour-là, elle partit sans moi ; le lendemain, elle partit de nouveau sans moi et le jour suivant, je quittai Heidelberg, mais seulement avec la ferme intention d’y revenir et d’y séjourner quelque temps avant de rentrer en France. Que s’était-il donc passé ? J’avais trouvé sans le chercher l’homme qui me convenait »¹². Il ne s’agissait toutefois pas d’une pure forme de sympathie personnelle : la pensée de Hegel répondait à la nécessité, manifestée par Cousin dès ses premiers cours universitaires, de dépasser non seulement le sensualisme du XVIII^e siècle, mais surtout ces conclusions sceptiques auxquelles il avait mené. L’ennemi de Cousin, plus que le matérialisme, était le scepticisme : le spectre de Hume hantait encore les premières décennies du XIX^e siècle, et même la lecture cousinienne de Kant allait se ressentir lourdement de sa profonde vocation anti-sceptique¹³. Hegel pouvait fournir des outils valables pour dépasser le scepticisme, et c’est dans cette optique que Cousin encadrait sa rencontre avec l’*Encyclopédie des sciences philosophiques* :

Je me jetai avidement sur ce livre ; mais il résista à tous mes efforts, et je n’y vis d’abord qu’une masse compacte et serrée d’abstractions et de formules bien autrement difficiles à

Kant tenues par Cousin en 1820. Sur Cousin et Kant, cf. G. LISSA, « Cousin e Colecchi interpreti di Kant », in *Giornale critico della filosofia italiana*, LXII (1983), p. 278-303. Sur la réception du kantisme dans le domaine francophone, je me permets de renvoyer à A. BELLANTONE, « La prima circolazione del pensiero di Kant nell’area francofona (1784-1820) », in *Atti dell’Accademia peloritana dei Pericolanti, Classe di Lettere, Filosofia e Belle arti*, LXXIX-LXXX, ESI, Messina-Napoli 2005, p. 223-253.

12. V. COUSIN, *Fragments et souvenirs*, Didier, Paris 1857, p. 78. P. Becchi, dans son article « Hegel e Cousin: storie di plagio e di censura » (*Verifiche*, XXIII, nn. 3-4, luglio-dicembre 1994, p. 213, n. 5), nous invite à nous méfier des comptes rendus de Cousin. Selon lui, il serait « tout à fait évident qu’il a retouché et remanié abondamment ses notes ». En outre, Becchi rappelle que des réserves sur la crédibilité de ces notes furent déjà émises par A. Vera (cf. A. VERA, *Mélanges philosophiques*, Ladrangé, Paris 1862, p. 155-172).

13. L’accusation adressée à Kant était de scepticisme ou, pire encore, de « nihilisme ». Cf. V. COUSIN, *Leçons sur la philosophie de Kant*, op. cit.

pénétrer que les traités les plus hérissés de la philosophie scolastique¹⁴.

En Allemagne, Cousin n'allait pas seulement rencontrer Hegel, mais aussi le grand réveil des études platoniciennes et néoplatoniciennes : Tennemann, Schleiermacher et Creuzer devinrent ses points de contact avec un mouvement philologique qui était aussi une orientation théorique précise. C'est à l'intérieur de ce cadre qu'il faut comprendre l'édition de Platon et de Proclus à laquelle Victor Cousin se consacra dans les années 20, c'est-à-dire dès son retour après son excursion allemande¹⁵.

14. V. COUSIN, « Souvenirs d'Allemagne », *Revue des deux mondes*, 1866, t. IV, pp. 594-619, pp. 612-613.

15. *Procli philosophi platonici opera*, éd. par V. Cousin, 6 vol., Paris 1820-1827 ; *Œuvres complètes de Platon*, éd. par V. Cousin, 13 vol., Paris 1825-1840. Comme l'a écrit C. Cesa, bien que dans un contexte différent : « dans les années du passage entre les deux siècles, Platon était considéré comme le symbole de la nouvelle façon de faire de la philosophie ». Cf. C. CESA, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna, p. 81. D'autre part, même Ch. Villers – un des fondateurs de cette nouvelle philosophie française du XIX^e siècle, qui s'était développée dans une sorte de chiasme avec l'idéalisme allemand – dans son célèbre volume sur Kant associait le réveil de la pensée philosophique, et le criticisme en particulier, à une nouvelle forme de platonisme. Cf. Ch. VILLERS, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* [1801], van der Monde, Utrecht 1830 (rééd. in *Aetas kantiana*, Culture et Civilisation, Bruxelles 1973, p. 89 et 106). M^{me} Necker de Staël se déclarait également platonicienne – les platoniciens étaient naturellement pour elle les penseurs allemands, Kant y compris. Cf. G. NECKER DE STAËL, *De l'Allemagne* [1814], Hachette, 1959, p. 14-15, p. 34-36 et p. 116-117. Sur le platonisme du début du XIX^e siècle, cf. J. L. VIEILLARD-BARON, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Vrin, 1988 et Id., *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, 1979. Sur la présence du platonisme dans l'idéalisme allemand, Cf. le classique W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987 et Id., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991. Il faut certainement noter que l'intérêt pour une interprétation logique et rationaliste du platonisme, c'est-à-dire visant à dépasser les lectures qui en furent faites à la Renaissance, pouvait être parvenu jusqu'à Cousin par la lecture platonicienne de Tennemann. Sur Tennemann lecteur de Platon, cf. J. L. VIEILLARD-BARON, « Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78 (1973), pp. 513-524. En effet, une discussion s'était développée en France – du moins dans la sphère de l'érudition – à propos de la philosophie antique dès la fin du XVIII^e siècle, comme le montrent les mémoires de Fréret, La Bletterie, Souchay, De Lanauze, Bonamy, Batteux, Garnier, De Canaye, Sevin, Burigny, Capparonnier lues à

La plus grande (et la plus connue) des démonstrations publiques de *philia* – amitié philosophique et non seulement humaine – de Cousin à l'égard de Hegel et Schelling date de 1821 : elle constitue précisément la dédicace de son édition du commentaire de Proclus au *Parménide* de Platon. Les deux philosophes allemands y sont définis « *amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus* »¹⁶. Il ne s'agissait pas d'un hasard, mais d'un projet philosophique conscient : le *Parménide* – et son commentaire de la part de Proclus – constituait l'un des centres spéculatifs principaux de la pensée idéaliste, et il était naturel qu'en ce lieu Cousin affirmât ses affinités avec Schelling et Hegel. Dans la *Préface* de 1833 aux *Fragments philosophiques*, Cousin écrivait, avec une extrême clarté, que la *Logique* exposée par Hegel dans l'*Encyclopédie* de Heidelberg lui apparaissait comme une « science de la logique, prise dans le sens de Platon », ou encore « comme la science des idées en elles-mêmes, c'est-à-dire des essences nécessaires des choses »¹⁷. Dans un bref essai sur *Platon. Langue de la théorie des idées*, publié quelques années plus tôt, Cousin soulignait également l'alliage dans sa pensée de l'hégélianisme et du néoplatonisme : « L'idée ne reste point et ne peut pas rester à l'état absolu dans le sein de l'éternelle intelligence. [...] Elle entre, par sa propre force et par l'énergie dont elle est douée, dans l'action et le mouvement, et elle passe dans l'humanité et dans la nature »¹⁸. Il est difficile d'ignorer la provenance hégélienne de ces affirmations, auxquelles cependant Cousin donnait une déclinaison rationaliste qui, naturellement, n'avait rien à voir

l'*Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (pour des informations à propos de ces auteurs, cf. M. GUÉROULT, *Dianoématique. Histoire de l'histoire de la philosophie*, 4 vol., Aubier, 1988, III, « En France de Condorcet à nos jours », p. 675, n. 3). Le siège de ce débat indique toutefois sa nature encore érudite et philologique, sans prétentions théoriques. Ce sera le mérite de Cousin de découvrir la valeur spéculative de la philosophie antique et de l'utiliser dans une intention philosophique précise. Sur la valeur de la philosophie antique dans l'éclectisme, cf. V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, Paris 1828, XIII leçon, p. 6-7.

16. *Procli philosophi platonici opera, op. cit.*, IV, p. 103.

17. V. COUSIN, *Préface* de 1833 aux *Fragments philosophiques*, Ladrance, Paris 1833, p. XLIII, n. 1.

18. V. COUSIN, *Platon. Langue de la théorie des idées*, in *Nouveaux Fragments philosophiques*, Pichon et Didier, Paris 1829, p. 162.

avec l'intime dynamisme de l'*Idée* hégélienne. À ce point cependant, la soudure entre hégélianisme et platonisme était claire, et c'est cette thèse que Cousin allait transmettre non seulement à ses disciples, mais à toute une génération philosophique.

La lecture platonicienne de Hegel à travers l'*Encyclopédie* devait clairement montrer toutes ses limites au moment où allait s'exercer sur Cousin la seconde vague de l'influence hégélienne. Cette seconde phase peut être située aux environs de 1826-1828, c'est-à-dire entre la période de sa « captivité berlinoise » et celle de ses fameuses leçons parisiennes d'*Introduction à l'histoire de la philosophie*¹⁹. Ces dernières leçons, au cours desquelles Hegel n'est jamais cité, sont un calque (déformé par la perspective éclectique) de bon nombre des *Grundbegriffe* de la théorie hégélienne de l'historicité. Cousin avait beaucoup insisté pour avoir les notes des leçons hégéliennes sur l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire, réussissant à obtenir à la fin un cahier de Hotho, encore présent dans les documents qu'il a légués à la Sorbonne, intitulé « *Philosophie der Weltgeschichte, nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel, im Winter 1822-23* »²⁰. Une lecture même rapide de ses cours de 1828 révèle ce que furent ses intentions. Cousin s'empara en effet de nombreux concepts hégéliens, les synthétisant dans son cours, mais stérilisant toute la confrontation logique de Hegel avec le problème du devenir, à l'intérieur du cadre aseptique d'un rationalisme platonisant et antihistorique²¹. L'exigence cousinienne de penser l'intelli-

19. Pour la périodisation de l'influence hégélienne sur Cousin, cf. D. JANICAUD, « Victor Cousin et Ravaisson lecteurs de Hegel et de Schelling », *Les études philosophiques* n° 4/1984. Selon Janicaud « l'influence hégélienne se dénote, en effet, à deux reprises chez Cousin : dans la doctrine de 1818 et surtout dans celle de 1828. Or, on constate que ces résultats suivent, dans les deux cas, une visite à Hegel ou une visite de Hegel » (*Ibid.*, p. 454). Hegel s'était en effet rendu à Paris en 1827.

20. *Bibliothèque Victor Cousin*, ms. 183-F. On trouve aussi dans la bibliothèque un cahier intitulé « Analyse de l'histoire des religions de Hegel par Hotho » (ms. 112 F). Sur ce thème et sur l'histoire des cahiers de Hotho parvenus à Cousin, cf. P. BECCHI, « Hegel e Cousin: storie di plagi e di censura », *Verifiche* n°3-4/1994 (XXIII).

21. L'héritage de la méthode taxinomique du XVIII^e siècle, la division en types et en formes *a priori*, rapprochait plutôt Cousin de Degérando que de Hegel. Sur ce sujet, je renvoie à M. GUEROUIT, *Dianoématique, op. cit.* Cf. aussi le précieux travail de G. PIAIA, « Storicismo ed eclettismo: L'età di Victor Cousin », in AA.

gibilité de l'Histoire allait se briser contre la dure et métallique compacité de sa logique platonicienne. En lisant les leçons de son *Cours* – qui était en réalité, malgré le titre, un véritable cours de métaphysique générale comme introduction à l'histoire de la philosophie – Cousin soutenait qu'« *a priori* il ne peut y avoir dans l'histoire que trois époques » puisque sont trois les idées qui gouvernent toute la dynamique du cosmos²². Un court-circuit venait ainsi se créer entre l'exigence de penser le devenir comme caractère absolu du réel et celle de garantir au temps lui-même son intelligibilité. Une semblable synthèse n'était possible qu'à travers une nouvelle logique, que Cousin toutefois refusa toujours ou à la nécessité de laquelle il ne réussit jamais à s'élever²³. Ainsi, le caractère de l'intelligibilité n'était garanti que par un ensemble d'idées *a priori*, totalement abstraites du devenir et de son développement, qui toutefois fournissaient « la formule » de la rationalité universelle²⁴. À l'éclectisme, il ne restait que la simple logique de la représentation, pour laquelle

Vv., *Storia delle storie generali della filosofia*, 4, « L'età hegeliana », II, a cura di G. Piaia, Antenore, Padova 2005, pp. 89-200. Je me permets aussi de renvoyer aux considérations que j'ai développées in A. BELLANTONE, « La storiografia filosofica di Victor Cousin », *Atti dell'Accademia peloritana dei pericolanti* (CCLXXVI - 2005), ESI, Napoli 2005, pp. 325-351. Sur la confrontation directe entre Cousin et Degérando, cf. V. COUSIN, « Histoire comparée des systèmes de philosophie par M. Degérando », in *Fragments philosophiques*, *op. cit.*

22. V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, Paris 1828, VI leçon, p. 5. Cette idée des trois époques rappelait évidemment la formulation kantienne à propos d'une « histoire de la raison pure », qui était précisément divisée *a priori* en trois périodes. Toute la *Critique* était du reste fondée sur la conscience de la distinction de l'histoire de la philosophie en époques récurrentes et opposées : l'époque sceptique et l'époque dogmatique. À cette récurrence conflictuelle devait mettre fin l'institution du tribunal critique. Kant allait revenir sur ces thèmes de façon beaucoup plus explicite et définitive dans ses notes pour le concours sur les « progrès de la métaphysique ». Cf. I. KANT, *Welches sind die Wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat ?* [1793-1795], AK XX, p. 253-261.

23. R. RAGGHIANI a écrit que « le dépassement hégélien échappe toujours à Cousin » et qu'il ne se hasarde pas à poursuivre l'identité des contraires. Cf. R. RAGGHIANI, *La tentazione del presente. Victor Cousin tra filosofie della storia e teorie della memoria*, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 86-87, n. 4.

24. V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, V^e leçon, p. 4.

« une idée ne paraît dans le théâtre de l'histoire que dans sa particularité »²⁵ et pour laquelle le devenir était totalement étranger au plan logique : « Que l'individu dure dix siècles, et que l'humanité dure des millions d'années, l'humanité ni l'individu ne se donneront pas un seul élément nouveau ». Et par conséquent, « il ne peut y avoir que trois époques »²⁶. « Dans la raison humaine, écrivait-il, nous avons trouvé trois idées, qu'elle ne constitue pas, mais qui la dominant et la gouvernent dans toutes ses applications »²⁷, au point que ces trois idées doivent être considérées comme « la base de tous les développements ultérieurs » aussi bien dans l'« individu » que « dans l'histoire »²⁸. Ces trois idées étaient celle du fini, de l'infini et de leur rapport, comme devait le préciser le *Cours* un peu plus loin²⁹. Mais la grande absente chez Cousin, comme dans une bonne partie des lectures françaises de Hegel au XIX^e siècle, devait être la logique dialectique, laquelle aurait pu donner à ces trois idées cette connexion dynamique qui échappait complètement à Cousin. En particulier, c'était la puissance anti-métaphysique, critique et phénoménologique de la dialectique qui manquait au discours cousinien. Réduit au rôle de penseur des idées absolues, Hegel n'allait pas pouvoir résister aux attaques du nouveau spiritualisme de Ravaisson et de l'école catholique, et son concept d'historicité allait apparaître dramatiquement privé d'un rigoureux fondement logique³⁰.

En 1840, l'abbé Maret écrivait qu'entre la pensée de Cousin et celle de Hegel existaient « les plus parfaits rapports : l'identité

25. *Ibid.*, VI^e leçon, p. 32.

26. *Ibid.*, p. 40.

27. *Ibid.*, p. 4.

28. *Ibid.*, p. 5.

29. *Ibidem*.

30. L'unique étude qui me semble avoir affronté avec la nécessaire sévérité le thème de l'hégélianisme de Cousin est celle de G. OLDRINI sur *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento* (Guerini, Milano 2001, en particulier. p. 17-60). Guido Oldrini avait déjà donné une reconstruction de la présence de Hegel en France dans *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973, et dans *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964. Je dois la focalisation du platonisme de Cousin et sa connexion à la pensée de Hegel aux précieuses indications de R. Ragghianti, de la Scuola Normale Superiore di Pisa.

des résultats indique ici l'identité des principes »³¹. Cousin, qui était considéré comme hégélien au point de pousser ses contemporains à émettre de tels jugements – au demeurant bien peu fondés –, n'avait jamais consacré publiquement son attention à la pensée de son ami allemand. Au contraire, il avait cherché de toutes les façons à cacher l'influence de Hegel sur sa philosophie. Entre 1830 et 1838, année où s'ébauche la parabole descendante de la renommée de Hegel en France, apparaissent diverses œuvres où la pensée hégélienne est exposée et soumise à l'attention de la culture philosophique française. Il est surprenant que, parmi toutes ces œuvres, il n'y en ait pas une seule explicitement mûrie dans le cercle éclectique ou qui ait reçu l'*imprimatur* direct de la part du maître, lequel avait pourtant principalement orienté l'action de ses élèves vers la connaissance de la philosophie étrangère et de la pensée classique³².

Les travaux de nature historico-philosophique qui traitent de Hegel – parmi lesquels se distingue celui du baron Barchou de Penhoën (1836)³³ – s'efforcent, dans leur ensemble, de reconstruire le parcours de Kant à Hegel. Ils ont quelques traits en commun, comme précisément la recherche d'une continuité dans ce processus historique et la tentative d'enraciner les options philosophiques dans une *Stimmung* plus générale de la nation allemande, dont le caractère principal est naturellement identifié dans le facteur religieux, et plus précisément dans le protestantisme allemand. Ces travaux ont également pour caractère constant le fait d'ignorer ou presque l'apport de la *Phénoménologie*

31. H. L. Ch. MARET, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Sapia, Paris 1840.

32. Sur le rôle de Cousin pour la promotion, dans son école, d'un travail collectif d'étude des différents secteurs de l'histoire de la philosophie, cf. M. GUÉROULT, *Dianoématique*, op. cit., III, p. 735-736. À ce sujet, G. Piaia a écrit que « l'apport le plus significatif de l'école éclectique ne regarde pas tant les histoires générales de la philosophie que la production de monographies ou d'histoires centrées sur une époque ou une région ». Cf. G. PIAIA, *Storicismo ed eclettismo: l'età di Victor Cousin*, op. cit., p. 135.

33. A. PRÉVOST, « Philosophie allemande, Hegel », in *Revue du progrès social*, mai 1834 et octobre 1834; J. WILLM, « Essai sur la philosophie de Hegel », *Revue germanique*, 1835, I, pp. 22-37; II, pp. 119-133; III, pp. 71-93, 177-209; 1836, V, pp. 251-266; 2^e partie, 1837, IX, pp. 16-34, 135-149; XI, pp. 227 et ss.; XII, pp. 151-163, 239-255; A. BARCHOU DE PENHOËN, *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel*, 2 vol., Paris 1836.

de l'esprit. Ils se concentrent de manière privilégiée sur une déclinaison néoplatonicienne et rationaliste de la philosophie hégélienne, où le principe d'identité du réel et du rationnel est énoncé sans que l'on fasse l'effort nécessaire de comprendre le caractère de conquête de la part de l'esprit dans son chemin phénoménique, qu'il possède effectivement – et ce n'est certes pas une différence insignifiante – dans le système de Hegel³⁴. Sans la conscience de cet effort, la pensée de Hegel se transmute trop rapidement et trop facilement en une forme de rationalisme ou d'innéisme, qui « en tout et partout cherche l'unité », comme l'écrivait Barchou de Penhoën. Une unité dont la dialectique finit par être la simple déduction analytique³⁵. De cette incompréhension du caractère de la dialectique, extrêmement fréquente chez les lecteurs du début du XIX^e siècle qui n'avaient pas lu la *Phénoménologie*, dérive aussi un autre *topos* classique de cette œuvre, à savoir la superposition insistante de Schelling et Hegel, donnant tantôt l'avantage au premier sur le second, tantôt au second sur le premier : Barchou de Penhoën soutenait que Hegel avait donné à la pensée de Schelling « une méthode plus logique »³⁶. Le trait le plus significatif qui rapproche ces travaux est toutefois la méfiance envers le virage imposé au langage philosophique allemand après Kant, qui est commun non seulement aux œuvres de divulgation consacrées à l'hégélianisme, mais qui trouve son origine à la fin du XVIII^e siècle, avec la première circulation de la pensée kantienne en France³⁷. Nous assistons ainsi à un des

34. A. Prévost considérait que l'*Encyclopédie* était « le seul de ses ouvrages qui résume son système d'une manière complète » et il lui paraissait donc légitime qu'on ait « souvent jugé Hegel » à partir de ce volume. Cf. A. PRÉVOST, *Philosophie allemande, Hegel, op. cit.*, p. 480. Prévost faisait toutefois référence à la *Phénoménologie*, et bien qu'il en reconnût la valeur dans l'économie globale de la pensée hégélienne, il n'en tirait pas pour autant des conclusions propres à bouleverser l'image rationaliste de Hegel. Il soutenait même que le philosophe de Stuttgart aurait « retiré » cette œuvre (*Ibid.*, p. 489).

35. Cf. A. BARCHOU DE PENHOËN, *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel, op. cit.*, II, p. 132.

36. *Ibid.*, II, p. 127.

37. Le tournant linguistique et conceptuel imposé par Kant avec la notion de *transcendental*, et, plus généralement, par la *Critique de la raison pure*, fut reçue en France avec bien des difficultés. Jusqu'aux années 30 du XX^e siècle, l'opposition philosophique entre tradition française et tradition allemande se présentera comme une opposition de type linguistique, selon un paradigme encore

phénomènes les plus singuliers de tout ce processus : l'absence substantielle dans le domaine francophone, jusqu'à 1859, d'une traduction sérieuse d'un texte hégélien. C'est là un sort manifestement moins heureux que celui qui échet à Kant (lequel fut immédiatement traduit, quoique sous forme d'extraits), à Fichte et à Schelling³⁸.

Dans l'ensemble, les travaux historico-philosophiques ou, plus généralement, de divulgation, ont une faible diffusion, si l'on excepte celui du baron Penhoën. Celui-ci tendait principalement vers une « alliance philosophique » franco-allemande³⁹ – thème très fort dans tout le milieu éclectique, dont toutefois Penhoën ne pouvait pas se dire un pilier. Une alliance capable de régénérer la pensée européenne, et dont le père noble devait être naturellement Leibniz (philosophe bilingue et certainement le penseur allemand le plus fréquenté dans la France du XIX^e siècle). Malgré leur faible diffusion, cependant, malgré bien des ingénuités et des immaturités herméneutiques, ces travaux orientent la culture philosophique française vers une lecture de la pensée hégélienne de type néoplatonicien, en concordance avec la suggestion cousinienne et avec le modèle interprétatif qui restera dominant, surtout après le travail d'Augusto Vera, jusqu'aux années 30 du XX^e siècle.

à analyser. C'est seulement après les années 30 que la pensée française, abandonnant la clarté cartésienne, modifiera sa forme expressive, arrivant ainsi à un nouveau modèle linguistique et à une substantielle réconciliation avec le langage philosophique allemand, de Kant à Heidegger, en passant par Hegel. Naturellement, l'histoire de l'accueil du langage philosophique allemand ne fait qu'un avec celle de la réception de la pensée de Hegel, lequel a été considéré (non à tort, assurément) comme l'un des représentants les plus significatifs de cette forme linguistique.

38. La traduction à laquelle nous faisons référence est naturellement celle de l'exposition de la *Logique* selon *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* réalisée par A. Vera. Cf. G. W. F. HEGEL, *Logique*, trad. par A. Vera, Ladrance, Paris 1859. En ce qui concerne les traductions de Kant, je me permets de renvoyer une fois encore à A. BELLANTONE, « La prima circolazione del pensiero di Kant nell'area francofona (1784-1820) », *op. cit.* Il convient d'ajouter que, dans les années 30, grâce à l'œuvre de traduction de J. Tissot, le public français avait eu accès à la *Critique de la raison pure* (2 vol., Ladrance, Paris 1835-1836) et à la *Métaphysique des mœurs* (Ladrance, Paris 1837).

39. A. BARCHOU DE PENHOËN, *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel*, *op. cit.*, I, p. 7.

3. SCHELLING-ARISTOTE : RAVAISSON

La vraie date où commence à se modifier le jugement de valeur sur Hegel en France est 1835. Sollicité par Cousin, Schelling écrit en effet une célèbre préface à l'édition allemande des *Fragments philosophiques*, première attestation publique de sa violente critique à son vieil ami du Stift. Cousin se préoccupe de faire rapidement traduire le texte en français et en 1835 en apparaissent deux éditions. L'une est due à l'Alsacien Joseph Willm ; l'autre est le fruit du travail d'un jeune secrétaire de Cousin, Félix Ravaisson-Mollien⁴⁰. C'est précisément en lisant le jugement de Schelling sur Cousin et sur Hegel que Ravaisson commence à mûrir sa critique envers l'idéalisme platonicien des deux « philosophes amis », auquel il substituera, récupérant de manière originale la métaphysique aristotélicienne et la pensée de Maine de Biran, un spiritualisme destiné à devenir la matrice de la philosophie française postérieure, au moins jusqu'à Henri Bergson⁴¹. Les critiques de Schelling envers Hegel étaient en effet très radicales et prenaient naturellement à partie le rationalisme hégélien, comme quand il écrivait :

Un penseur postérieur [à Spinoza], que la nature semble avoir prédestiné à un nouveau wolffianisme, a ensuite

40. Cf. *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin.*, trad. par F. Ravaisson, Paris 1835, et *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, trad. par J. Willm et précédé d'un *Essai sur la nationalité des philosophies*, Levrault, Paris 1835. Le texte avait originairement paru in V. COUSIN, *Über französische und deutsche Philosophie*, trad. all. de D. H. Beckers, Stuttgart 1834. Il est en outre à noter que, joint à la traduction de Willm, apparaissait cet écrit sur l'opposition nationale en philosophie qui doit être interprété à l'intérieur du débat sur les traditions philosophiques nationales que Cousin avait placé au centre de son éclectisme et dont B. Spaventa, en Italie, sera aussi un des principaux interprètes. Cf. V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, op. cit., XIII^e leçon, et B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1909.

41. La pensée spiritualiste reconstruit, au cours du XIX^e siècle, sa généalogie en excluant la référence à Cousin et en retournant à ses origines biraniennes. Le tournant de cette stratégie est l'article de F. Ravaisson en 1840, où il explicite son option en faveur de Maine de Biran. Cf. F. RAVAISSON, « Philosophie contemporaine », *Revue des Deux Mondes*, nov. 1840, t. XXIV, pp. 396-427.

éliminé cet élément empirique, en mettant à la place de ce qui est vivant et réel, auquel la précédente philosophie avait attribué la propriété de se transposer en son contraire (l'Objet) pour revenir encore en soi-même, le concept logique, auquel, par une curieuse fiction et une sorte d'hypostase, il attribua un mouvement autonome et nécessaire du même genre⁴².

Schelling attribuait pour limite à Hegel d'avoir porté à ses extrêmes conséquences une « philosophie négative », c'est-à-dire basée sur la réduction de la réalité à la dimension de la logique : pour Hegel, en effet, « le concept est tout, son mouvement est l'activité universelle absolue »⁴³. C'est précisément cette critique que Ravaisson – fidèle à l'exemple schellingien – allait adresser au philosophe de Stuttgart tout au long de sa carrière philosophique, l'étendant même, comme le suggérait également le texte de Schelling à son émule français, Victor Cousin. On ne pourrait cependant comprendre cette critique si on ne la greffait sur le contexte plus général des intérêts de Ravaisson, qui visaient à une récupération en termes anti-rationalistes et, en dernière analyse, anti-idéalistes et presque anti-platoniciens, de la pensée d'Aristote.

En 1834, Ravaisson avait obtenu sa maîtrise, en même temps que l'hégélien Karl Ludwig Michelet, auprès de l'*Académie des sciences politiques et morales* pour son mémoire sur la *Métaphysique* d'Aristote, qui avait provoqué l'admiration de Schelling⁴⁴,

42. F. W. J. SCHELLING, *Vorrede zue einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* [1834], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 628.

43. F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neuen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 543.

44. Le mémoire parut dans le recueil des *Mémoires de l'Institut de France* (seconde classe, I volume, 1834). Il fut ensuite publié en 1838, en même temps que la traduction des livres I et XII de la *Métaphysique* d'Aristote et que le rapport de V. Cousin sur le concours, sous le titre *De la Métaphysique d'Aristote* (Ladrangé, Paris 1838). Cousin avait informé Schelling du travail de Ravaisson. De Munich, le philosophe allemand lui répondait : « Il est encore un autre point de vue sous lequel j'envisage comme un précieux document ce Rapport. Il est donc vrai que la philosophie a de nouveau pris racine en France ! Grâce à vos travaux la recherche des principes est appréciée en France, et de jeunes talents sont déjà tout prêts d'entrer en lice [...]. Le jeune homme [Ravaisson] ira plus loin [...].

lequel, en 1838, écrivait à Ravaisson pour lui communiquer directement son jugement favorable⁴⁵. Et le Français allait prendre la route de Munich – où résidait alors le philosophe – en 1839. De la ville bavaroise, Ravaisson devait écrire des mots débordants d'enthousiasme à son ami – lui aussi élève de Cousin – Edgar Quinet :

Non, tout n'est pas fini avec Hegel. Schelling sort aujourd'hui de ce nouage scolastique, il renonce à ce qu'il appelle le *sec formalisme* et la *stérile bouffissure* de toute cette logique, et il a déjà donné dans ses cours, que je lis, les éléments d'une philosophie libre et substantielle et, comme il l'appelle, véritablement *positive*. Je trouve, et lui aussi, une conformité singulière entre cette direction nouvelle et celle que je croyais entrevoir et dont j'ai essayé de donner quelque ébauche⁴⁶.

L'expérience de la pensée de Schelling éloignait définitivement Ravaisson de l'éclectisme et de la pensée hégélienne, l'ancrant dans son néo-aristotélisme⁴⁷. En 1867, dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle* Ravaisson écrivait que Hegel

Déjà il a touché une grande vérité ». Cf. Schelling à Cousin, 13 juillet 1835, in BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, M. *Victor Cousin, op. cit.*, III, p. 94.

45. Voici ce qu'écrivait Schelling à Ravaisson : « Déjà lorsque je n'ai encore connu votre travail que par l'excellent rapport de M. Cousin, je fus ravi de voir surgir en France des talents philosophiques comme le vôtre ; je présageai que vous iriez plus loin et je pressentis même que nous nous rencontrerions sur plus d'un point ». Cf. Schelling à Ravaisson, Munich, 14 janvier 1838. La lettre est rapportée par J. F. COURTINE, *Les relations de Ravaisson et de Schelling*, in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, éd. par J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 122-123.

46. Lettre publiée in M. DAVID, « Le séjour de F. Ravaisson à Munich d'après une lettre inédite », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1952, p. 454.

47. Les thèses à propos de la datation de l'influence de la pensée de Schelling sur Ravaisson sont certainement très variées. Ceci n'est malheureusement pas l'endroit où justifier celle que je considère comme la plus vraisemblable. Sur ce sujet, cf. J. DOPP, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1933 ; J. F. COURTINE, *Les relations de Ravaisson et de Schelling, op. cit.* ; D. JANICAUD, « Victor Cousin et Ravaisson lecteurs de Hegel et Schelling », *Les études philosophiques* n° 4/1984 ; Id., *Ravaisson et la Métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Vrin, 1997.

avait eu le tort de « tout réduire au logique, au rationnel seul »⁴⁸. Mais déjà dans l'article de 1840 – celui où il prenait officiellement ses distances à l'égard de Cousin – il avait écrit :

Après avoir traversé de nouvelles périodes de naturalisme et d'idéalisme abstrait, la philosophie allemande se trouve fortifiée, agrandie, au point de vue de la réalité vivante et de l'énergie spirituelle ; Schelling place dans l'action, dans la personnalité, dans la liberté la base de la métaphysique future⁴⁹.

Naturellement, l'idéalisme abstrait auquel on faisait ici référence était celui de Hegel, sur lequel il revenait de façon polémique et en connexion avec la critique aristotélicienne à l'égard des platoniciens et des pythagoriciens, dans l'article de 1887 sur *La philosophie de Pascal*⁵⁰. Avec Ravaisson s'annonce donc le début de la fin du succès éphémère de Hegel en France. Au lieu du platonisme-hégélianisme, Ravaisson substitue son aristotélisme spiritualiste et la pensée du Schelling de Munich, invertissant totalement le profil et l'horizon des références historico-philosophiques par rapport à celles de Cousin, qui avait été un médiocre lecteur d'Aristote et avait eu bien peu à faire avec la pensée du premier et du second Schelling.

Selon le jugement de Ravaisson, Hegel, comme Platon, avait réduit tout l'être à un ensemble d'abstractions sans vie, à des *idées*, incapables de rendre compte du dynamisme réel de l'Univers. La dialectique des idées était incapable de rendre compte de la réalité comme mouvement :

La Dialectique se perd dans une vague et incertaine spéculation ; elle se paye de notions générales qui ne représentent jamais que les dehors et la surface des choses ; elle se repaît de formes qui ne contiennent rien et d'abstractions vides⁵¹.

48. F. RAVAISSON, *La philosophie en France au dix-neuvième siècle* [1867], Hachette, Paris 1895, p. 140.

49. F. RAVAISSON, *Philosophie contemporaine*, *op. cit.*

50. F. RAVAISSON, « La Philosophie de Pascal », *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887, t. LXXX, pp. 399-428.

51. F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* [1868], 2 vol., Olms, Hildesheim 1963, I, p. 283-284.

Il est difficile de ne pas voir, dans ce texte qui se référait à la dialectique de Platon, une référence indirecte, mais parfaitement intelligible, à la dialectique hégélienne. À ce modèle, Ravaisson substituait un spiritualisme basé sur les concepts aristotéliens de puissance et d'acte, reconnaissant dans Maine de Biran la véritable référence théorique de l'école philosophique française du XIX^e siècle, et abandonnant en conséquence son vieux maître, Cousin, à une rapide liquidation. Comme l'a écrit Claire Marin, Ravaisson utilise l'aristotélisme pour construire « une certaine grammaire de l'être comme acte »⁵², qui se greffe sur le spiritualisme biranien et sur la pensée du Schelling de la maturité. Ce processus est déjà indiqué par l'essai *De l'habitude*, de 1837, où la notion d'« habitude » acquiert une portée de type métaphysique et ontologique, inconnue dans les écrits sur le même thème de la fin du XVIII^e siècle⁵³. À partir de ce moment, ce n'est plus Platon mais Aristote qui sera la référence du spiritualisme français. « Platon n'a pas franchi le seuil du spiritualisme », allait soutenir, dans un cycle de leçons tenues entre 1903 et 1905 à Glasgow, Émile Boutroux, puisque c'est seulement Aristote qui est « le véritable fondateur de la métaphysique spiritualiste »⁵⁴.

Ravaisson avait déterminé une option précisément anti-hégélienne du spiritualisme français postérieur : de Lachelier à Bergson, on n'allait plus ouvertement parler de Hegel, sinon pour l'indiquer comme représentant d'une pensée abstraite et d'un idéalisme pan-logique. Bien qu'étant né de la même interrogation métaphysique que l'idéalisme allemand, et ayant même tiré sa question fondamentale d'une confrontation profonde avec les thèmes de l'idéalisme de Fichte, de Schelling et de Hegel, le spiritualisme français ne reconnut jamais la solution logique – la logique *dialectique* – à laquelle parvint au sommet de sa maturité la réflexion post-kantienne

52. C. MARIN, *Acte et puissance. Ricœur et Ravaisson lecteurs d'Aristote*, in AA. Vv., *De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIX^e siècle*, éd. Par R. Belay et C. Marin, Lyon 2001, p. 38.

53. Cf. entre autres, M. F. P. MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, PUF, 1954.

54. É. BOUTROUX, *La natura e lo spirito e altri saggi*, trad. G. Papini, Carabba, Lanciano 1920, p. 94.

en Allemagne. Pour cette raison, de Ravaisson à Bergson, et de celui-ci jusqu'à l'existentialisme et au delà, il n'est nullement possible de synthétiser les deux exigences du dynamisme et de l'intelligibilité. Le spiritualisme français avait en effet opté pour une solution non logique du problème de penser toute la réalité comme devenir, et dans ce cadre la pensée de Hegel ne pouvait être qu'une étrangère. Là où, pour Hegel, l'essence s'épuise toute dans son apparence effective, ce qui signifie que la puissance est son acte, sans déchets, pour Ravaisson l'acte n'est rien d'autre que l'ombre de la puissance, le phénomène de son infini retrait et de sa rémanence dans la latence⁵⁵. Sur le refus de Hegel pesait naturellement la modalité spécifique de la première réception de la pensée hégélienne en France : platonicienne et métaphysique, médiatisée par une lecture rationaliste de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et de la totale absence de la problématique de la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est seulement quand, dans les premières décennies du xx^e siècle, la *Phénoménologie* apparaîtra à l'horizon du tout récent débat français sur Hegel que s'ouvriront de nouvelles possibilités de dialogue entre la tradition spiritualiste et la pensée hégélienne.

55. L'exposition (ou l'être-là) de l'Idée est pour Hegel telle que « son pouvoir » ne peut sortir d'elle, mais « se maintient dans l'Idée ». Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 198. Ceci ne veut rien dire d'autre que « l'apparence même est essentielle à l'essence », comme l'affirment les leçons hégéliennes d'esthétique. Cf. G. W. F. HEGEL, *Estetica*, tr. N. Merker, 2 vol., Einaudi, Torino 1997, I, p. 13. Sur le thème du rapport entre puissance et acte dans la pensée hégélienne, cf. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 595-646. En ce qui concerne les catégories d'acte et de puissance dans la lecture de Ravaisson, P. Aubenque écrit : « Le mouvement n'est pas le passage de la puissance à l'acte, car ce passage se supprime dans son aboutissement. Le mouvement envisagé en tant que tel, et non pas seulement dans son résultat, n'est pas le passage, mais l'infini même du passage. Si l'on tient à parler de l'acte du mouvement, il faut comprendre que c'est, paradoxalement, l'acte de la puissance, la puissance active. Or, la puissance, c'est l'indéterminé, l'infini. Ravaisson a bien vu que ce qui caractérise le mouvement pour Aristote, c'est une structure positive d'infini, c'est-à-dire une infinité toujours potentielle, car un infini en acte serait une contradiction dans les termes », cf. P. AUBENQUE, « Ravaisson interprète d'Aristote », *Les études philosophiques* 4/1984, p. 439.

4. HEGEL ENTRE RÉVOLUTION ET RÉACTION

L'Allemagne (1835) de Heinrich Heine se nourrit de l'espérance d'une alliance, qu'elle suggère en partie et en partie affirme : alliance ou fusion entre la dialectique hégélienne, dans la déclinaison de la Gauche de l'École, et la pensée socialiste française⁵⁶. Grâce à la médiation de Heine, de nombreux intellectuels socialistes français opérèrent la synthèse de leur saint-simonisme avec des catégories de provenance hégélienne, de sorte que c'est précisément dans l'idée de la réalité comme « *Selbstentfaltung des Geistes in der Geschichte* » que doit être identifié le legs le plus puissant de l'hégélianisme au socialisme français des années 30 et 40. Un héritage, soit dit incidemment, qui n'était autre qu'un retour à la tradition du XVIII^e siècle français, d'où Hegel avait tiré (en les transformant, naturellement) ces éléments de sa pensée⁵⁷.

56. H. HEINE, *De l'Allemagne*, Renduel, Paris 1835. Le premier texte où apparut une référence à la pensée de Hegel en France fut E. LERMINIER, *Introduction générale à l'histoire du droit*, Paulin, Paris 1830, qui sera suivi de ID., *Philosophie du droit*, 2 vol, Paulin, Paris 1831 ; ID., *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, Paulin, Paris 1832 ; ID., *Au-delà du Rhin*, Bonnaire, Paris, 1835. Lerminier provenait du milieu saint-simonien, mais son attitude à l'égard de Hegel était franchement critique : ses préférences allaient à deux auteurs qu'il trouvait plus conforme à ses aspirations (du moins dans ces années-là, car par la suite il opérera un virage conservateur) à une pensée critique et réformiste, c'est-à-dire Kant et Fichte. Lerminier, avait notamment lu en allemand l'œuvre de Hegel et avait personnellement suivi les leçons du philosophe à Berlin. Sur l'option kantienne et fichtéenne de Lerminier, cf. *Philosophie du droit*, op. cit., p. 309.

57. Sur le rôle de Heine comme médiateur linguistique et conceptuel, cf. M. ESPAGNE, « Le nouveau langage. Introduction de la philosophie allemande en France de 1815 à 1830 », in *De Lessing à Heine, un siècle de relations intellectuelles entre la France et l'Allemagne*, éd. par J. Moses et J. M. Valentin, Prévost-Crocus, Paris 1985. Dans le milieu saint-simonien, la connaissance de la pensée de Hegel était très répandue, chez des personnalités comme Saint-Marc Girardin, Infantin, Rodrigues et Lechevalier (outre Lerminier, déjà cité). Saint-Marc Girardin, en particulier, avait été à Berlin et avait composé des *Notices politiques et littéraires sur l'Allemagne* (Paris 1835) très importantes pour la réception de Hegel dans le milieu saint-simonien. L'attention à l'égard de la possible hybridation entre catégories hégéliennes et saint-simoniennes était également cultivée sur l'autre rive du Rhin, comme le montre l'essai de F. W. CAROVÉ sur *Der Saint-Simonismus und die neue französische Philosophie* (Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1831).

Ce seront précisément les échos des thèses irrévérencieuses provenant de la Gauche qui dissuadèrent bien des éclectiques, et le maître lui-même, de continuer à manifester leur sympathie pour l'hégélianisme. En 1838, Edgar Quinet, disciple de Cousin et ami de Ravaisson, signait un article préoccupé pour la *Revue des Deux Mondes* intitulé *De la vie de Jésus par le docteur Strauss*. Le texte allait porter jusqu'à Paris la perplexité de nombreux partisans de l'hégélianisme quant à l'évolution de la pensée du maître, jusqu'à provoquer un lent renversement des fronts. À la fin, les éclectiques devaient devenir de féroces anti-hégéliens, à l'exception d'un groupe exigu (mais intellectuellement conscient) décidé à n'abandonner à aucun prix les positions du rationalisme originel⁵⁸.

Les années qui vont de 1835 à 1848 sont en effet celles où arrive en France la nouvelle, par la médiation de milieux d'émigrés allemands comme Heine, Ruge et Marx, mais aussi via un rapport non occasionnel entre les milieux saint-simoniens et la pensée de Hegel, de l'évolution de la Gauche hégélienne. Il s'agit d'un crescendo qui a évidemment son point focal dans l'année 1848, mais qui suit des étapes bien précises : la publication de *L'Allemagne* de Heine, l'apparition en 1839-1840 de la version française du *Leben Jesu* de Strauss par Littré⁵⁹, les premières grèves entre 1839 et 1840, animées par un groupe de socialistes franco-allemands⁶⁰, la nouvelle de la publication de *L'Essence du Christianisme* de Feuerbach en 1841⁶¹, et enfin l'explosion de février 1848. Dans cette période, comme l'a écrit Michael Kelly, « *Hegel's reputation came to be increasingly associated with the political situation in Germany* »⁶², et cette situation était idéologiquement de plus en plus encline à l'agitation

58. E. QUINET, « De la vie de Jésus par le docteur Strauss », *Revue des deux mondes*, v. XVI/1838.

59. D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, trad. E. Littré, 2 vol., Ladrangé, Paris 1839-1840.

60. Sur ce sujet, cf. J. GRANJONC, « Les rapports des socialistes et néo-hégéliens allemands de l'émigration avec les socialistes français 1840-1847 », in *Aspects des relations franco-allemandes 1830-1848*, éd. par R. Poidevin et H. O. Sieburg, Lang, Metz 1978.

61. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Wigand, Leipzig, 1841. Le texte sera traduit en français en 1864 : cf. *L'essence du christianisme*, trad. par J. Roy, Verboeckhoven et Cie, Paris 1864.

62. M. KELLY, *Hegel in France*, University of Birmingham, Birmingham 1992, p. 17.

révolutionnaire. Heine déclarait que, grâce à Hegel, on aurait pu fonder « une démocratie de dieux terrestres, égaux en béatitude et en sainteté »⁶³. Proudhon lui-même affirmait en 1845 ne pouvoir « encore juger de la parenté qu'il y a entre ma métaphysique et la logique de Hegel, par exemple, puisque je n'ai jamais lu Hegel ; mais je suis persuadé que c'est sa logique que je vais employer dans mon prochain ouvrage ; or, cette logique n'est qu'un cas particulier, ou si tu veux le cas plus simple de la mienne »⁶⁴. L'œuvre à laquelle Proudhon faisait référence était le *Système des contradictions économiques*, texte qui évidemment avait quelque dette envers Hegel. Dans les années 40 et 50, les hégéliens étaient désormais considérés comme des révolutionnaires, ainsi que le démontrent du reste les belles pages du récit de Valérie de Gasparin, intitulé *L'Hégélien* (1858)⁶⁵, où le protagoniste est décrit comme un véritable révolutionnaire qui proclame avec orgueil : « je suis Dieu ! »⁶⁶ et désire ardemment « ouvrir une longue route à l'humanité, à la jeune humanité qui monte »⁶⁷.

Le cadre général de ces (rapides) notices met en lumière que, vers la moitié du siècle, la pensée de Hegel était substantiellement identifiée à une conception révolutionnaire de l'histoire et des institutions humaines, anthropocentriste et anti-traditionaliste : le panthéisme et le monisme de la pensée allemande avait eu avec Hegel leur déclinaison la plus rigoureusement humaniste, comme les catholiques auront bientôt l'occasion de le dénoncer. Dans les années 20 et 30 la bourgeoisie libérale et militante, compacte autour des noms de Cousin et de Guizot, avait pu entrevoir dans l'hégélianisme une voie théorique pour ses propres espérances de renouvellement moral et civil. Mais lorsque l'histoire intellectuelle de la monarchie orléaniste jette ses derniers feux, c'est la crainte du mouvement socialiste qui éloigne les libéraux de Hegel et les rapproche de plus en plus de l'orthodoxie catholique, anticipant une soudure qui s'opérera lors

63. H. HEINE, *De l'Allemagne*, op. cit., p. 224, p. 295-296.

64. J. GRANJONC, *Les rapports des socialistes et néo-hégéliens allemands de l'émigration avec les socialistes français 1840-1847*, op. cit., p. 82.

65. V. de GASPARIN, *L'Hégélien*, in *Les Horizons prochains*, Lévy, Paris 1858.

66. *Ibid.*, p. 124.

67. *Ibid.*, p. 121.

des années de la dictature et de l'empire bonapartiste. La victime sacrificielle de ce repli de la pensée libérale sur des modèles plus traditionnels sera précisément Hegel.

Durant cette période, nous assistons à une très rude agression, du parti catholique contre l'hégélianisme, qui implique évidemment Cousin et son école, assimilés à des disciples d'une pensée visant à la négation de la religion chrétienne et à la révolution sociale. Le plus grand artisan de ces attaques est l'abbé Maret, qui, entre 1839 et 1844, consacre deux œuvres à la réfutation des théories progressistes⁶⁸. Mais Auguste Ott, en 1844⁶⁹, admet lui aussi le côté subversif de l'École comme donnée de départ pour polémiquer contre la pensée hégélienne. Les œuvres de Maret ont aussi une ample diffusion en Italie, où elles sont rapidement traduites. Dans son *Essai sur le panthéisme*, Maret écrivait que :

Les principes de Hegel ne diffèrent pas en substance de ceux de Schelling. Hegel cherche l'unité en tout et partout. Cette unité, il la trouve dans l'identité de l'existence et de la pensée, et dans l'unité de la substance qui existe et qui pense⁷⁰.

Le monisme hégélien, dont Maret avait parfaitement saisi la déclinaison logique et anthropocentrique – et qu'il attaquait en toute cohérence – avait comme résultat l'affirmation que « Dieu n'existe pas véritablement »⁷¹. Le « blasphème » hégélien ouvrait la voie à toute sorte de subversion sociale, au point que selon Maret le « saint-simonisme » était une « invention allemande »⁷². Qui soutenait l'hégélianisme, donc, ne faisait rien d'autre que préparer les bases de la « subversion sociale » : un avertissement explicite aux

68. H. L. Ch. MARET, *Essai sur le panthéisme*, Sapia, Paris 1844; ID., *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, Leroux et Jouby, Paris 1844. Ces deux œuvres étaient d'ailleurs le sommet – le point philosophiquement le plus conscient et le plus élevé – d'une vaste production anti-éclectique.

69. A. OTT, *Hegel et la philosophie allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant, et spécialement de celui de Hegel*, Joubert, Paris 1844.

70. H. L. Ch. MARET, *Essai sur le panthéisme*, op. cit. p. 114.

71. *Ibid.*, p. 115.

72. *Ibid.*, p. 44.

« doctrines historiques et métaphysiques de la France », c'est-à-dire à l'éclectisme. En 1844, dans *l'Essai sur le panthéisme*, Maret revenait sur la connexion entre hégélianisme et subversion politique et religieuse⁷³. La pensée hégélienne portait, selon Maret, au « nihilisme absolu »⁷⁴, c'était la « gauche hégélienne » qui développait « clairement et précisément les principes du maître » et les rendait « accessibles aux intelligences les plus vulgaires »⁷⁵. Par rapport à ses conclusions, l'éclectisme aurait dû faire un sérieux examen de conscience et aurait dû éviter de tomber dans les mêmes erreurs⁷⁶.

Sous le feu des catholiques et sincèrement préoccupé par les prolongements irréligieux et socialement dangereux de la pensée hégélienne, Cousin et ses élèves prendront progressivement leurs distances à l'égard de Hegel. Après une lutte courageuse pour la défense de la laïcité de l'enseignement et pour une conception rationaliste de l'histoire et des institutions humaines, Cousin abandonnera lentement son intransigeance libérale et cherchera des accommodements avec l'école théologique. Le dernier – et le plus célèbre – sursaut public de « défense de l'Université et de la philosophie » remonte au fameux discours parlementaire de 1844, mais peu de temps après l'école, avec à sa tête le maître lui-même, allait décidément s'orienter vers d'autres modèles⁷⁷. Et ce repositionnement ne fera qu'un avec la liquidation de l'héritage hégélien.

73. H. L. Ch. MARET, *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, op. cit., p. 287. Le disciple saint-simonien dont parle Maret est P. Leroux, qui, le 1^{er} mai 1842, dans la *Revue indépendante*, fournissait des informations à propos des cours berlinois de Schelling. Dans cet article, Leroux faisait remarquer que l'élaboration du concept de progrès avait été le plus grand mérite de Hegel, mais il n'épargnait pas pour autant de solides critiques au panthéisme et à la philosophie de la religion du philosophe allemand. Cf. P. LEROUX, « Du cours de philosophie de Schelling. Aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne », *Revue indépendante*, III, 1842, pp. 289-348. Leroux avait également été un farouche adversaire de l'éclectisme : Cf. P. LEROUX, *Réfutation de l'éclectisme*, Gosselin, Paris 1839. Sur l'anti-éclectisme de Leroux, cf. F. FIORENTINO, *Filosofia religiosa di Leroux e eclettismo di Cousin*, Milella, Lecce 1992.

74. *Ibid.*, p. 281.

75. *Ibid.*, p. 322-323.

76. *Ibid.*, p. 320.

77. V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie. Discours prononcé à la Chambre des Pairs dans la discussion de la loi sur l'instruction secondaire (Avril et Mai*

En 1845, le rapport conclusif de Charles de Rémusat, élève distingué du milieu éclectique, mettra fin à la longue aventure du concours proposé en 1836 par l'*Académie des sciences morales et politiques*, consacré à une exposition de la philosophie allemande contemporaine. Dans la relation de Rémusat, développée au nom de la section philosophique de l'Académie, nous lisons que :

La doctrine de Hegel est alors le dénouement nécessaire du drame de la philosophie allemande ; or, la vérité n'est pas dans les derniers résultats de l'école de Hegel. La doctrine de l'identité de l'être et de la pensée aboutit sous nos yeux, par la voie du panthéisme, aux croyances d'un matérialisme vulgaire, aux conclusions dont notre XVIII^e siècle lui-même n'a pas voulu⁷⁸.

De toute évidence, il s'agissait de l'accueil des thèses catholiques et réactionnaires sur Hegel, auxquelles devait naturellement faire suite la déclaration selon laquelle « la philosophie française doit rester inviolablement fidèle aux croyances fondamentales de la raison humaine et à la méthode de Descartes »⁷⁹. Cette fidélité au cartésianisme, à son modèle de rationalité métaphysique et innéiste, n'était qu'une régression par rapport à cette annonce, certes incomplète et limitée, d'ouverture à une ontologie nouvelle qui se présentait dans le premier enseignement de Cousin, mais qui donnait des résultats politiques et sociaux inattendus. Rencontrant Karl Ludwig Michelet, Cousin allait l'apostropher durement, en 1849, année qui suivit la révolution, avec ces mots : « C'est votre philosophie qui a perdu la France ! »⁸⁰. Alors que la partie la plus avancée de son école – nous nous référons évidemment à Félix Ravaisson – tentait de trouver de nouvelles formules

1844), Joubert, Paris 1844. Sur la stratégie politique et culturelle de Cousin, cf. P. VERMEREN, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, 1995, et J. P. COTTEN, *Autour de Victor Cousin : une politique de la philosophie*, op. cit.

78. Ch. de RÉMUSAT, *Rapport sur le concours ouvert par l'Académie pour l'examen critique de la philosophie allemande*, « Séances et travaux de l'Académie des sciences Morales et Politiques », Paris 1845, t. VII, p. 433.

79. *Ibid.*, p. 435.

80. Cf. K. L. MICHELET, *Wahrheit aus meinem Leben*, Nicolai, Berlin 1884, p. 123.

pour affronter le problème du dynamisme de la réalité hors de la proposition idéaliste, Cousin – qui, le premier, s’était confronté à la pensée de Hegel, mais sans avoir la force spéculative d’en affronter le défi jusqu’au bout – se reniait lui-même et trahissait l’inspiration originaire de sa pensée.

L’éloignement à l’égard des Allemands ne faisait qu’un, pour Cousin, avec le renforcement de la composante psychologique de sa philosophie, et c’est précisément selon la perspective d’une analyse psychologique insuffisante que lui comme ses élèves allaient attaquer la pensée allemande. En 1842, dans le rapport sur la « nécessité d’une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal », Cousin attaquait la « métaphysique allemande [...] née de l’absence de toute psychologie », ce qui prouve qu’il n’avait pas compris le rôle critique joué par la *Phénoménologie* dans la pensée de Hegel et la transformation qu’elle imposait à toute analyse de type psychologique⁸¹. Écrivant, en 1843, à Hamilton, Cousin déclarait que « peu à peu je me dégage davantage de la philosophie allemande, et je m’enfonce de plus en plus dans la psychologie »⁸². En 1857, dans la troisième *Préface* à *La Philosophie écossaise*, Victor Cousin devait conclure cette orientation en attaquant publiquement la « mauvaise métaphysique de l’Allemagne dégénérée », c’est-à-dire cette même métaphysique qu’il avait prise comme guide dans le premier moment – spéculativement le plus fort – de son itinéraire philosophique⁸³. On ne doit donc pas s’étonner si, entre-temps, Emile Saisset, lui aussi élève de Cousin, allait décocher ses flèches contre Hegel, dans un article qui affirmait définitivement l’éloignement à l’égard de l’enseignement hégélien de la plus grande partie de l’école éclectique, en révélant même le nouveau – et par bien des aspects, féroce – anti-hégélianisme. La philosophie de Hegel était, pour Saisset, le

81. V. COUSIN, *Avant-propos* à *Des pensées de Pascal, rapport à l’Académie française sur la nécessité d’une nouvelle édition de cet ouvrage*, Ladrangé, Paris 1843, p. LI.

82. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, M. Victor Cousin. *Sa vie et sa correspondance*, op. cit., III, p. 275.

83. V. COUSIN, *La Philosophie écossaise*, Librairie Nouvelle, Paris 1857. Cf. aussi J. P. COTTEN, « Victor Cousin et la “mauvaise métaphysique de l’Allemagne dégénérée” », in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, op. cit., p. 105.

« dogmatisme le plus absolu, le plus vaste, le plus téméraire qui fut jamais »⁸⁴. Mais tous les élèves de Cousin n'allaient pas accepter le nouveau cours suivi par l'école.

– FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE –

(Traduit par Michel Gilles)

84. *Ibidem.*

L'Europe en question
(coordonné par Jens Badura)

JENS BADURA

*L'Europe comme Aporie. Un essai.*¹

LORS DE SA DERNIÈRE CONFÉRENCE publique, donnée à l'occasion du cinquantième anniversaire du journal *Le Monde Diplomatique*, Jacques Derrida présenta ainsi en mai 2004 sa vision de l'Europe: « Une Europe qui montre l'exemple de ce que peuvent être une politique, une réflexion et une éthique, héritières des Lumières passées et porteuses des Lumières à venir, capable de discernements non binaires »².

C'est cette piste que j'aimerais suivre ici: « pister » cette idée aspirant à appréhender la politique, l'éthique, la réflexion au-delà de catégories binaires comme fil conducteur de l'Europe. En ce sens, je plaide pour une utopie heuristique, ce qui me conduit en même temps à l'hypothèse de travail suivante: l'Europe est une création d'apories – elle est caractérisée par une *absence d'issues* (*Ausweglosigkeit*³).

En effet, l'Europe crée librement de telles « absences d'issues » ; elle rend impossible la sortie ; elle reste en constante recherche et se fixe comme exigence de laisser cette absence d'issue telle quelle, impliquant par là même un *toujours autrement possible*, tout en

1. Je remercie Q. Duclos et V. Schaepelynk pour leurs commentaires et leur soutien concernant la traduction française du texte.

2. J. DERRIDA (2005): Ce dont je rêve. *Manières de voir* 83, p. 59.

3. Littéralement: « absences de sorties ». Le mot allemand « *Ausweglosigkeit* » désigne ce qui est sans issue (d'un lieu ou d'un problème) mais aussi ce dont on ne peut se détourner, ce qui est incontournable, 'inesquivable'. Dans ce qui va suivre, on traduira par « absences d'issues et d'esquives ».

étant de temps à autre capable de cultiver cette possibilité avec une distance ironique, de *vivre avec*. La possibilité d'être toujours « autrement » est le mode européen dont il sera question ici, ligne de fuite, qui accompagne les absences d'issues et les dépasse, où le détour devient l'essence même du chemin, car le but à poursuivre, pour citer de nouveau Derrida, reste « à venir ».

Très vite, il n'y eut plus d'issues pour Europe. Comme chacun sait : Zeus apparut en taureau, l'enjôla par sa lyre imitant le beuglement, l'attira sur son dos et l'emmena au grand galop – dans la mer.

Il l'enleva du sol connu, et de ses chemins tracés, emprunta une longue route maritime vers une île, une autre contrée, vers une autre façon de devoir « être », sans pour autant perdre ceci : sans *la* possibilité originelle de pouvoir jamais oublier. En souvenir de ce sol perdu, ce premier passage s'inscrit dans la pensée d'Europe, puis dans la pensée de l'Europe. Ce passage devint passage à travers une identité perdue et resta passage, car il ne pouvait plus jamais y avoir d'arrivée dans l'unique.

Malgré tous ces malheurs, Europe parvint à rester en vie – et Aphrodite l'encouragea par ces mots : « laisse de côté colère et querelle, belle jeune fille » ! Le taureau tant haï viendra t'offrir ses cornes pour que tu les détruises [...] console-toi, Europe ! C'est Zeus qui t'a enlevée. Tu es désormais la déesse terrestre du dieu invaincu. Ton nom deviendra immortel, car la partie du monde qui t'a accueillie s'appellera désormais 'Europe' »⁴. Et Europe se résigna, accepta que l'on donnât son nom à ce nouveau monde, étranger à l'identité, mais qui avait en même temps toujours la possibilité de se renouveler sans cesse, en restant une partie du monde.

Ce fut donc Zeus, l'invaincu, qui obtint le privilège de l'impunité pour ce mirage. Il octroya à Europe son expérience « à venir », en espérant qu'elle soit un jour à même de prendre son propre destin en main, par sa force et sa beauté, tout en vivant dans la confiance qu'il reviendrait toujours à nouveau, pour faire de l'Europe un monde digne d'y vivre.

Mais Zeus, qui l'avait en même temps enlevée et exilée, n'était pas susceptible d'être exposé à la critique et à la contradiction. L'habileté du père des dieux allait bien au-delà des

4. Cité de G. SCHWAB : *Sagen des klassischen Altertums*, Wien : Ueberreuter 1974, p. 35.

possibilités de la raison et des plans de vie d'Europe. C'est grâce à la certitude qu'il y avait quelque chose d'indiscutable au-delà des possibilités d'une raison encline à planifier, qu'Europe puit finalement accepter son existence. Tout comme notre Europe devrait d'ailleurs apprendre à vivre aujourd'hui.

Que signifie penser l'Europe (dans le contexte d'une réflexion philosophique entre politique et éthique) en tant qu'établissement d'absences d'issues et d'esquives? L'Europe n'est-elle justement pas davantage la découverte (librement choisie parmi beaucoup de détours, en partie douloureux, rarement évidents, suivis, incomplets ou fragiles) de l'issue même, trouvée après des siècles de conflits guerriers de toutes sortes? Les valeurs qu'on a mises sur le drapeau de l'Union Européenne, notamment démocratie et justice – ne s'agit-il pas des piliers d'angle définitifs de l'humanité? « C'est évident » est-on tenté de dire. Qui en doute risque d'être taxé d'arrogance et d'ignorance ou encore d'être considéré comme déphasé par rapport au monde de façon éclatante. Pourtant, ce risque ne doit retenir personne de se demander si cette belle histoire de progrès que l'on raconte de l'Europe est aussi harmonieuse et cohérente qu'il y paraît. Car si l'« Europe » (qui est à la fois histoire, idée et espace, et qui en plus doit constamment se clarifier au sein de cette même réduction) se distingue par quelque chose, c'est bien par son aspect brisé, son énorme énergie dépensée expressément pour *ne pas* devenir *UNE* dans l'espace et le temps, ni incarner *une* idée et encore moins tenir lieu *du* cours de l'histoire. Et c'est dans ce « *ne pas* » (qui marque toujours d'une nouvelle façon une différence entre le jamais actuel et le toujours possible, qui impose une marque signifiant le « toujours possible autrement ») que réside la spécificité de l'Europe; trouver le détour, au lieu de voir l'issue, et ce, au moyen d'une raison (*Vernunft*), qui, en s'appuyant sur toutes ses ressources se bat avec ses propres limites. Celle-ci agit dans une démocratie qui se remet constamment en cause grâce à un universalisme dont la prétention de validité, qui se reflète dans tant de filtres critiques, risque de lui renvoyer en son propre miroir un reflet dont il peut aussi ne pas s'éprendre.

Qu'il soit si difficile de donner une définition claire de l'Europe (politique, géographique, culturelle) est souvent décrit comme un problème. Et, en règle générale, comme un problème qui, pour être réglé, nous enjoint de trouver une issue à une tentative de définition matérielle des frontières territoriales et

des valeurs culturelles de l'Europe, comme on a pu l'observer dans le débat sur la Constitution. Les conséquences de cette issue ou de cette esquive sont la plupart du temps peu convaincantes et parfois franchement cocasses : on y définit par des procédés « à la va comme je te pousse » des constructions identitaires sur des points de référence religieux, historiques ou en lien avec des traditions, qui avancent des inclusions sur le mode de l'exclusion, on y déclare des points communs douteux et on y mesure le degré de souveraineté à l'aune d'une puissance et d'une « *Realpolitik* » imaginaire dans le secteur géo-économique.

Mais le problème est plutôt cette déclaration de problème. L'Europe non banalisée par des attentes eschatologiques se caractérise par le fait que son devenir ne devrait justement pas être « résolu » (le plaçant ainsi dans une attitude de maîtrise), mais se révéler lorsque celui-ci est disputé – et qui se renouvelle sans cesse même si ces disputes le mettent en doute et qu'il travaille à travers celles-ci. Le fait de cultiver un tel vecteur constitutif de fuite de la pensée, le fait de garder sa force d'érosion est alors la spécificité propre du projet « Europe ». En d'autres termes : « l'Europe » pourrait, ainsi considérée, soutenir l'idée que la recherche permanente d'un nouveau détour, contrairement à la recherche d'une issue, est un projet sensé.

Mais d'un autre côté, pourquoi ne pas chercher l'issue ? Le débat européen que nous observons aujourd'hui, et dans lequel nous nous *trouvons*, porte sur la possibilité de penser un « vivre ensemble » dans l'espace *intérieur du monde* (*Weltinnenraum* ; Rilke). Il s'agit autrement dit de l'espace constitué par et constituant de l'humanité, caractérisé par la dynamique diversifiante de cette dernière : chaque réalisation d'une possibilité d'être un être humain s'inscrit dans une logique d'interconnexions avec d'autres réalisations (dans le passé et le présent), catalysée par l'horizon d'attente d'un *autrement possible*. Il est vrai que cette logique d'interconnexions est devenue globale, qu'elle *englobe* le monde. Mais il s'agit d'une erreur fatale (et malheureusement assez fréquente) d'identifier monde et globe et respectivement de globaliser le monde : il s'agit en effet d'une objectivation du monde, d'une stratégie de définition définitive du monde qui le naturalise en le globalisant. Et si, comme je l'ai dit ci-dessus, le monde est l'espace constitué par et constituant de l'humanité, il s'agit tout d'abord d'une catégorie *culturelle*. En faisant du monde un globe, on naturalise la culture, on la détermine

par une conceptualisation prêtée par la rationalité des sciences objectivantes. Une fois objectivé et naturalisé, le monde (et donc l'humanité) sert comme objet de faisabilité. Mais cette faisabilité a un caractère particulier : elle est à la fois un résultat d'une conscience de la contingence du monde (elle présuppose qu'un autre monde soit possible) et elle est sceptique vis-à-vis de cette contingence – c'est pour cette raison qu'elle impose des plans définitifs pour déterminer le monde au travers de sa globalisation – s'assurant par rapport à celle-ci d'une maîtrise du globe. Il n'y a qu'un autre monde possible, le monde bien planifié dans lequel il n'y a plus d'éventualités, le monde dont on est maître. J'appelle cela la *modernité globale*.

Reconnaître la mondialité du monde (c'est-à-dire oser penser le monde comme une dynamique *constellaire*⁵ en transformation permanente) exige un dépassement de ce scepticisme par rapport à l'éventualité du monde. Cette éventualité devrait au contraire être prise en compte d'une manière accueillante, c'est-à-dire reconnue comme élément constitutif du monde et de la mondialité en sorte que le monde est toujours autrement possible, qu'il se constitue par et comme l'humanité sous formes de constellations et dynamiques

5. Comme dans ce qui suit le néologisme « constellaire » revêt une importance centrale, il mérite quelques mots d'explication : de même que le concept de « constellation », l'adjectif « constellaire » se situe dans un horizon de signification ouvert par l'étymologie du mot constellation : « groupement, rencontre de circonstances données, situation qui en résulte, ensemble de planètes », la « constellation » (et donc ce qui est « constellaire ») se caractérise par la relation dynamique d'une pluralité de « circonstances » (selon Littré : « Les choses du moment actuel »). La caractérisation de cette rencontre de circonstances (qui sont toujours fluctuantes, par ce que le monde « se déroule ») ne peut se comprendre que dans l'ensemble, en relation avec d'autres circonstances, qui restent elles-mêmes à définir, et cela en faisant une hypothèse structurale à propos de chaque configuration constellaire, ce pour quoi une détermination des circonstances spécifiques à chaque situation est nécessaire. Ce qui a pour conséquence que des éclaircissements constants sont nécessaires concernant : a) la détermination d'une circonstance, b) la coïncidence, dans chaque cas, de circonstances isolées, c) la situation qui en résulte. Comme ce contexte de clarification est lui-même variable, l'hypothèse structurale en question reste toujours provisoire et exige des révisions constantes – et on ne peut prêter à chaque constellation qu'une *plausibilité momentanée*. Quand on prête, donc, la qualité de « constellaire » à un phénomène, c'est dans le but de marquer ce besoin et cet effort d'éclaircissement multidimensionnel qui se distingue donc de la perspective de la stratégie du monde comme base, qui par définition *connaît* une variable définie.

événementielles diverses et contingentes. J'appelle cette évolution de la pensée *modernité mondiale*⁶.

Cette modernité mondiale n'est aucunement un phénomène spécifiquement européen en soi – on peut pourtant en dire, à partir d'une perspective européenne, quelque chose de spécifique : car l'Europe est accoutumée à se voir expulsée hors d'une trame définitive, à la nécessité de se réorienter, à la nécessité devenue aujourd'hui banale de devoir lutter pour une possibilité de coexistence. Quant au passage d'un monde global à un monde mondial – qui a été en même temps un passage d'une modernité globale à une modernité mondiale – il a pu, à travers l'Europe, vivre un prolongement, et on peut, à partir de son inventaire de compréhension et de concepts, en tirer bon profit pour comprendre le devenir de ce passage quant aux possibilités de se localiser dans celle-ci à travers des détours sans cesse renouvelés.

C'est dans ce processus d'orientation dans le monde que l'Europe a évolué et qu'elle est en devenir – et c'est dans ce monde impossible à fixer, qu'une Europe en tant qu'absence d'issue s'inscrit et s'écrit. Et c'est par cette voie que l'Europe, notamment au cours du xx^e siècle, est devenue de plus en plus consciente d'elle-même en tant que partie d'un monde de constellations, en passant à travers différents modes de sa modernité, tout en faisant de sa normalité culturelle ce processus de prise de conscience d'elle-même et d'après les autres, comme lutte avec elle-même et avec son monde, ses mondes, ses constellations mondiales diverses. Cette lutte, oscillant entre une orientation rationnelle-constructive et rationnelle-déconstructive, est inscrite dans la fondation de l'Europe, et celui qui tente de le dénier et de la maintenir sur le sol fixe d'un principe, d'un ordre ou d'une identité, n'a aucun *Grund* (fondement – *motif et fond*) européen à ses côtés.

Cette vision des choses est susceptible d'étonner, mais cette exigence de donner à l'Europe un « fond fixe » ou une « raison fondatrice » – donc l'issue définitive – existe bel et bien : c'est-à-dire de la voir expliquée et justifiée à travers un motif extrêmement clair et constituant à tous les niveaux conceptuels du mot. On connaît la tournure courante en rapport avec l'acte de « fonder », dans le cadre de

6. Voir aussi J. BADURA : *Modernité mondiale. Une esquisse programmatique*, Anthropos 2008.

laquelle « fonder » est compris comme « fonder sur quelque chose » – ce qui suppose bien entendu qu'il y ait un sol ou une base (une vision du monde fondée sur une base, un sol fixe) sur lequel on puisse fonder quelque chose. En règle générale, on ne comprend pas cela au sens où *il y a une raison possible*, mais où il existe *le fond/la raison/le principe définitif(ve)* sur lequel il est possible de fonder et par là de justifier quelque chose, c'est-à-dire, sur lequel on *doit* justifier, voulant être sûr de ce que l'on avance. Mais ce n'est pas la seule possibilité de réfléchir sur ce point et de penser les dimensions d'une fondation. Car l'acte de « fonder » (*Gründen*), ne doit pas nécessairement être accompli comme une fondation *sur* quelque chose, présupposée comme base ou sol – bref, sur un fondement. Un examen approfondi, ou *approfondissement* (*Ergriinden*), une dé-fondation (*Entgründen*) est pensable et cela ne doit pas nécessairement être fondé *sur* mais aussi *dans* quelque chose. À l'arrière plan d'un monde comme constellation décrit plus haut, on tendra probablement à conceptualiser le monde davantage dans le sens d'approfondissement et de dé-fondation, que sur le mode de la justification et du fondement sur un fond fixe (un monde conceptualisé comme un fondement, donc objectivé ou globalisé). Du point de vue de la modernité mondiale, l'Europe est par conséquent un projet dans un monde comme constellation qui ne peut être fondé *sur* quelque chose, avec toutefois toujours la possibilité de se fonder et de se refonder toujours (d'après la deuxième signification du mot « fonder ») *dans* quelque chose.

C'est pourquoi on ne voit dans la nostalgie de l'Europe définitive, de l'Europe de l'issue, rien d'autre que le souhait d'exclure d'autres possibles et d'autres réalités de l'Europe pour les ramener à une appartenance et à un présent arrêté. Si, au contraire, on reste confiant quant au devenir d'une Europe qui ne trouve son devenir que dans le possible et qui aille au-delà de la réalité, on peut alors conceptualiser un projet entre *approfondissement* et *dé-fondation*.

Ainsi, cela signifierait qu'*approfondissement du fond* et *dé-fondation* seraient à développer dans de nouveaux modes de maniement de la raison à penser et à pratiquer. En conséquence, il faudrait sans cesse renouveler un espace symbolique partagé et un espace public réel, dans lequel *approfondissement du fond* et *Dé-fondation* deviendraient une praxis partagée, annoncée, unifiante et contractuelle. Au lieu donc de fixer des frontières fixes et des sols stables, l'Europe pourrait se laisser évoluer de façon expérimentale et constellaire.

S'en remettre au jeu de l'alternance entre approfondissement du fond et dé-fondation et refus d'une prétention (pris dans son sens large) de fondation (*Begründung*) pourrait être une variante (dans une première concrétion signifiée), pour disputer l'absence d'issues et d'esquives (*Ausweglosigkeiten*) dont il était question au début: il s'agirait alors, dans toutes les tentatives d'organisation d'un monde possible – un monde comme possibilité – comme l'Europe, de percevoir la pluralité des possibilités d'être humain dans des constellations provisoires, de recréer sans cesse leur espace nécessaire et de reconnaître comme valable et contractuel le caractère d'appartenance au présent des composantes du *monde comme base* et du *monde comme constellation*, mais tout en saisissant leur contingence, pouvant par la suite les problématiser et les réviser de nouveau.

Aujourd'hui déjà, l'Europe agit tout simplement de façon paradigmatique sur le questionnement des unités abstraites, pensées de façon méta-structurelle (telles que les États) et constitue des diversités à la fois dynamiques et concrètes, qui font apparaître une constellation fragile autour d'identificateurs divers et très différents entre eux (politiques, géographiques, des styles, des arts, etc.) et les maintiennent dans une dynamique, comme ils ont été décrits par les principes d'approfondissement du fond et de dé-fondation. Dans cette mesure, la constitution de l'Europe se prête absolument à être envisagée comme une constitution constellaire conséquente. En ce sens, on peut l'envisager librement comme telle, sans la fixer à des formes définitives ni à des constructions statiques, ou encore l'amener vers un but, *le but* – cette issue ne s'ouvrant à l'Europe qu'au prix de la perte de sa spécificité. L'Europe est toujours possible *autrement* et se constitue à l'intérieur de constellations inter-agissantes parmi des possibles de l'être humain (*Menschsein*). La normativité et contractualité d'une telle Europe apparaissent et se développent dans le courant de cette fondation – et avec elles toutes les régulations institutionnelles, dans lesquelles la normativité se manifeste sous des formes infrastructurelles régularisant la « praxis ». Sur ce point, curiosité et vouloir intègre sont les moteurs qui dirigent le devenir européen : tenter de devenir, avec l'Autre différent (que ce soit une pensée ou des êtres humains), et de devenir, par là même, autre. Il n'y a ici pas de « devoir » (*Sollen*), qui soit à ancrer dans un sol fixe au-delà de ce vouloir, et qui serait à adresser à quelqu'un comme une exigence : il n'y a ici pas d'ordre

universel dans la communication ni de conception d'une raison universelle qui puisse offrir un critère, mais une disposition à approfondir en commun le fond des constellations qui s'ouvrent ainsi – se rendre *différent*⁷ de l'autre vers quelque chose d'autre. Dans cette constellation, il faut d'abord fabriquer chaque '*tertium comparationis*', chaque point de référence dont la validité reste attachée à la constellation dans laquelle il a été constitué. On a besoin pour cela de s'institutionnaliser et de se voir dispenser un caractère d'autorité, tout en recevant en même temps la preuve admise (*Zeugnis*) que cela ne peut être la (seule) voie possible.

Cette Europe qui ne connaît plus *le chemin ni l'humanité*, est une communauté de constellations qui se concrétise par un processus de *différenciation*. Au lieu de concepts princeps qui souhaiteraient décrire définitivement le monde d'après le monde vu comme base sur de « l'universel universel » (*universal-Universales*) ou sur du « relatif-universel » (*universal-Relatives*), pour normer ensuite de façon relative ou universelle par analogie avec une réalité contraignante sous le mode de la nécessité, on a besoin au contraire d'une ouverture et d'une disposition à tendre vers quelque chose se rapprochant « d'un vouloir essayer ensemble » – sans viser une issue, mais en cultivant raisonnablement les absences d'issues et d'esquives – en les reconnaissant comme passage permanent. Toute éthique serait une éthique appartenant à un présent, qui maintiendrait son caractère conditionnel par le fait qu'elle reste consciente du caractère conditionnel de la pensée et de l'agir, c'est-à-dire qui fasse prendre conscience celle-ci à travers cette différenciation qui « dé-fonde » de façon sans cesse renouvelée – et qui serait à même de se rapporter non pas à une évidence du jour au lendemain, mais à des sols / raisons justificatrices (*Gründe*) et des failles (*Abgründe*) dignes de réflexion. Toute politique serait une possibilité de politique, aspirant du mieux qu'elle puisse à rendre possible un « agir ».

Politique et éthique deviendraient alors des vecteurs complémentaires: le courant politique s'exprimerait dans l'approfondissement du fond, en tant que mode visant de façon constructive l'établisse-

7. La forme active de la notion de « différence » (qui est inspirée par le concept de « différance » de Derrida). Le verbe « différencier » est utilisé ici pour décrire un mouvement visant à rendre quelque chose non manifeste et pluriel, à dissoudre et à reconstituer des unités de sens.

ment de normes constellaires pourvoyant une validité, c'est-à-dire d'après l'explication grecque d'origine, « ce qui touche le citoyen » : par le règlement pratique et constructif des différences ; tout concept local de normativité constituant une validité serait alors élaboré et mis sous forme institutionnelle-infrastructurale. Retirer le fond de cette normativité infrastructurale (ainsi que de ses institutions), de le dé-fonder, de montrer, qu'un fond ne peut offrir aucune issue, pour, à partir de là, fournir un règlement d'une exigence perpétuelle d'auto-orientation. Le courant éthique de la pensée, quant à lui, ne resterait aucunement cantonné à la production de monographies théoriques, mais serait à conceptualiser sous forme de praxis créative produisant une critique déconstructive dans son sens général. Un mode d'accès au monde qui s'efforce de considérer l'Europe caractérisée comme sans issue et sans esquive, et qui obtiendrait par là même une légitimité, mais de telle façon qu'on ne conçoive jamais à partir de celui-ci une possibilité actualisée partant d'une manifestation, dans toutes les variantes et caractéristiques le distinguant. Un processus ouvert d'approfondissement du fond et de dé-fondation en tant que règlement perpétuel de la tension entre politique et éthique qui serait la condition nécessaire pour qu'une coexistence puisse vraiment être possible dans un monde de possibles.

Mon utopie heuristique pour le projet « Europe » est ainsi délimitée : ce que le conglomerat géographique-politique-culturel est de façon abstraite, serait une forme concrète et interactive de réalités humaines diverses, qui constituent le monde dans une grande dynamique et dans une complexité, tout en se revendiquant de cette nature.

Il en découlerait un puissant potentiel de différences actives, qui se différencieraient les unes les autres et les unes des autres, de façon réciproque et perpétuelle, en constant mouvement de détachement de catégories fixées et de règlement des différences – dans le courant d'une construction et d'une déconstruction d'infrastructures mondiales qui rendent possible le fait de vivre ensemble (*miteinander leben*). L'Europe deviendrait l'expression d'une forme de vie sociale moderne sous le mode du « passage », dans lequel la transition serait devenue un état durable, où la contractualité ne serait plus liée à quelque chose de définitif et où l'universalité ne serait plus liée à des principes, sachant que la conscience de la contingence du monde serait une conscience *établie*. Toute prétention de validité serait détruite en tant que

prétention concrète – sans pour autant que l'idée de validité ne se dissolve dans cette destruction. La revendication de validité serait toujours maintenue dans l'esprit d'une responsabilité de l'obtention de « l'honneur de la pensée » (Lyotard), dont on ne peut prendre conscience que de façon constellationnelle, qu'on ne peut assurer d'après les critères du monde pris comme base.

L'Europe en tant qu'espace d'un tel passage ne reposerait plus sur l'hypothèse d'un monde comme base préfigurant, où prévaudrait une certitude sur des formes et des théories définitives ou des lois universelles. Dans une telle constellation, la pluralité dynamique de toutes les possibilités réalisées ne serait ni un problème ni une menace, mais à interpréter et à signifier dans 'l'Autre toujours possible' (*je Anders-möglich-sein*) dans les façons de voir et d'être du monde, en tant que conséquence d'un examen toujours critique – ce qui nécessite, pour envisager et faire ce monde de façon égale, de supposer en même temps un monde comme base et de former et de déconstruire cette hypothèse en rapport au monde vu comme constellation. Ainsi constituée, l'Europe ferait se développer des cultures d'auto-limitation, qui seraient à même de percevoir et d'accepter l'Autre dans le sens d'autres possibilités réalisées de l'être humain (*Menschsein*). En restant *confiant*, sur cette absence d'issue et d'esquive – car une conscience de celle-ci fait partie du présent – que des fondations supposées ou des conditions de possibilités de son propre « Dasein » puissent toujours être *autre* – s'il n'est pas possible de penser une réalité supposée comme une réalité et une possibilité simultanément. Le monde qui a provoqué cette Europe ne serait non pas simplement constitué en bloc de façon « post métaphysique », mais également ouvert à des cultures plurielles de la transcendance dans le sens de modèles de contextualisation du « Dasein » et de la production de sens. Il ne serait pas affirmatif de faire un monde « de possibilités infinies », mais bien d'y agir par un effort aux manifestations multiples, qui viseraient à mettre en œuvre une mise en perspective toujours adéquate de réalités dans des situations concrètes, et de lutter pour celles-ci. La forme de vie européenne serait régie par des inventaires de réflexion, de création, d'auto-transformation, aux formes multiples, au moyen desquelles les pluralités peuvent, lorsqu'elles sont actives, trouver des formes connexes sans cesse renouvelées et en même temps qui puissent être à même de maintenir une

sensibilité qui perçoit que chaque réalisation de l'être humain (*Menschsein*) doit sans cesse se localiser d'après l'hypothèse d'un, de son « globe », sans le faire pour autant d'une façon définitive. Ensuite, mon utopie heuristique supposerait que l'Europe n'ait pas besoin de convention constitutionnelle alignant les décrets – car celle-ci aurait une préoccupation (*Befassung*) d'elle-même, à partir de laquelle former une constitution (*Verfassung*), en tant qu'empilement de structurations présentes jugées sensées, susceptibles d'être rejetées ou conservées. Elle n'aurait plus besoin de l'idée de territoire clos, ni d'identité définitive, car ce serait la caractérisation d'un accord se présentant comme purement performatif, visant à maintenir la pensée.

En ce qui concerne une considération des autres possibilités de « l'être humain », qui sont toujours autres, on a besoin d'une disposition qui ne s'obtient pas par une autorité définitive et définissante. Seul le soutien de comportements de l'être au monde, qui promeuvent plus la curiosité et l'ouverture que l'envie ou la concurrence, qui mise plutôt sur l'invitation à prendre part plutôt que sur l'exclusion et l'exclusivité et qui attribuent une valeur particulière à la création d'espaces culturels – qu'ils soient performatifs ou infrastructurels – pourra agir en sorte que l'Europe devienne possible en tant qu'aporie. Et donc de créer des comportements, à travers lesquels, temps, espace et où (dans le sens large du terme) il y ait des ressources pour une pensée sans cesse renouvelée par et avec l'expérimentation des possibilités de l'« être au monde ».

Mais si aujourd'hui l'Europe, hypnotisée par le mythe de la, de sa « globalisation » se contemple elle-même en tant qu'issue sous le mode d'une pensée placée sous une logique binaire du « soit... soit », au lieu de s'en remettre au pouvoir du détour, si les efforts pour l'Europe consistent pour l'essentiel dans l'élaboration d'une pensée, qui comprend le monde comme un champ de bataille pour une guerre de pouvoirs économiques ou religieux, où il en va symboliquement ou réellement de la vie et de la mort, il y a peu de chances pour la vision de l'Europe dont il s'agit ici et que j'ai essayé de défendre. Car feraient alors défaut le courage ainsi que l'espace pour exprimer une pensée intègre en dehors de la binarité, qui se base sur une raison active au-delà des schémas princeps ainsi que sur une Europe qui reste « à venir ». Et ce serait, pour l'Europe, fort dommage.

JACQUES POULAIN

*L'identité culturelle européenne et son ancrage
universitaire dans le monde contemporain*

CE QUI SEMBLE caractériser l'entrée de l'Europe dans le XXI^e siècle, c'est la façon dont l'Europe reprend peu à peu, avec plus ou moins de bonheur, son rôle de gardienne de la civilisation et de la culture devant les faillites patentées des modèles socio-politiques américains ou russes. Face à l'économie matérialiste de marché des uns et à la volonté insatiable de contrôle totalitaire des autres, l'Europe semble plus que jamais porteuse d'une rationalité critique, irréductible à la rentabilité économique et technique aussi bien qu'aux contrôles des processus de socialisation. C'est ainsi qu'elle redécouvre l'identité culturelle qui l'habite : celle-ci est à la fois philosophique et universitaire. Husserl la lui avait reconnue dès 1935 dans sa *Crise des sciences européennes* en définissant son but ultime : « porter la raison latente à la compréhension de ses propres possibilités ». Il en faisait « l'essence de l'humanité européenne », « d'une humanité qui sait qu'elle est issue de la raison philosophique et qui s'aperçoit ne pouvoir être qu'ainsi » car son développement culturel est censé lui avoir appris qu'elle ne peut régler son devenir qu'en le soumettant à l'exercice critique de la raison. Comprendre les possibilités propres à cette raison, c'était développer ces possibilités dans tous les domaines de la connaissance, de l'action et de l'art, sans se cantonner à la pure et simple invocation d'une sagesse abstraite, mais en plaçant cet exercice critique et philosophique de la raison à la source de ce développement culturel auto-régulateur. La culture européenne

du jugement critique, qu'elle soit antique ou moderne, se voulait en effet indissociablement théorique, pratique et esthétique.

Mais elle affronte aujourd'hui cet enjeu en devant admettre que les faillites de l'Ouest et de l'Est sont, elles aussi, les fruits de sa propre « modernité », les fruits de l'époque où elle a pris conscience qu'elle portait ce projet en elle et où elle y investi toute sa volonté de le réaliser. La scission du monde en deux superpuissances, celle du capitalisme privé américain et celle du capitalisme soviétique, a beau n'avoir dominé la scène mondiale que dans les six dernières décennies, elle n'en habitait pas moins cette modernité. Car elle grevait déjà la conception moderne de la culture européenne : dans le clivage qu'elle opérait entre l'expérimentation totale du monde, visée comme expansion tous azimuts de la *mathesis universalis*, et l'expérimentation totale de l'homme, entreprise comme maximisation de la sagesse inscrite dans les lois juridiques, morales et politiques.

Cette culture n'instituait-elle pas ce clivage au cœur de la pensée-même, au cœur de sa faculté de juger critique et philosophique ? Le citoyen cosmopolite qu'elle engendrait et qu'elle continue à engendrer se voyait et se voit encore aujourd'hui scindé en deux : en sujet théorique, scientifique et technologique d'une part, et en sujet historique et social, soucieux de se transformer lui-même en se rendant adéquat à ses idéaux de justice et de perfection. Alors que la croissance ininterrompue de son pouvoir scientifique, instrumental et technologique lui a assuré la maîtrise du monde qu'il recherchait comme sujet théorique, son désir de maîtrise de lui-même ne semble avoir rencontré que des échecs massifs. Ce désir semble être devenu une passion inutile car il a dû s'avérer impuissant à se nourrir et à se développer sur la base du savoir scientifique et technologique accumulé. L'échec contemporain des régimes de l'Ouest et de l'Est semble donc refléter le destin de l'identité culturelle européenne : l'échec de la modernité européenne et l'impossibilité de soumettre la vie humaine à la raison. L'identité du vouloir de vérité qui anime cette expérimentation du savoir et de la sagesse paraît illusoire et elle semble n'avoir toujours masqué qu'une volonté de puissance insatiable. Cette culture du jugement critique aurait porté l'Europe à la compréhension de sa folie latente, d'une folie inhérente à la raison elle-même. Comment expliquer sinon qu'elle ait été si vite prête à substituer une épreuve de force et de violence, une ordalie collective à l'exercice du jugement collectif dès qu'un problème de civilisation

ou de culture s'avérait insoluble ? Les deux guerres mondiales, la colonisation et l'exploitation du Tiers-Monde, l'explosion des nationalismes et des racismes, les interdits migratoires imposés par les Pays du Nord aux pays du Sud, le recours aux guerres chimiques et technologiques dans les luttes antiterroristes ne constituent-ils, aujourd'hui encore, des exemples assez patents de cette folie ?

Ce qui a permis à chaque fois de repérer cette folie comme folie et de la surmonter en ressuscitant l'usage individuel et collectif du jugement n'était pourtant autre que la raison philosophique *in vivo*, une raison apte à guérir la vie en mettant la mémoire vive de son jugement à l'épreuve de ces expériences mortelles. Encore faut-il qu'elle puisse pour ce faire repérer en elle-même la source de la faillite cosmopolitique de la culture européenne. Pour pouvoir le faire, il faut rendre à chacun la capacité de juger et de reconnaître comme telle, l'injustice sociale qui se propage de nos jours comme privatisation du monde sous l'appellation de mondialisation. L'injustice sociale qui caractérise actuellement l'expérimentation libérale de la justice dans le monde entier et la déconstruction mentale et culturelle de la *psyché* qui en dérive, sont le fruit d'une maladie de la réflexion et d'une erreur philosophique : de la croyance platonicienne en la nécessité de devoir guérir en l'homme, conçu comme esprit, l'ennemi de lui-même qu'il est présumé être comme être de désirs.

La reprise contemporaine du vœu européen de constituer un monde politique unifié ne peut s'ajuster comme il se doit au pluralisme des nations et des cultures, elle ne peut intégrer l'expérience douloureuse de ses divers échecs qu'en interrogeant l'identité philosophique qui porte l'identité culturelle européenne et en la mettant à l'épreuve des résultats contemporains des sciences humaines. La découverte contemporaine de la nature de langage propre à l'esprit humain permet-elle à une philosophie éclairée par les sciences humaines, guidée par la logique de la vérité et avertie par tous ces échecs, de réaliser le rêve culturel européen, d'harmoniser l'homme et le monde en éradiquant les conséquences institutionnelles, psychiques et culturelles de la volonté de maîtrise qui hantait la thérapie platonicienne et continue à instituer un clivage en l'homme ? Cette découverte permet-elle de soumettre l'action, les désirs et les affects de l'homme à un jugement de vérité aussi objectif que prétend l'être celui de la science ? Permet-elle de réaliser ainsi au niveau de

l'action, du désir et de l'art cette fameuse révolution copernicienne dont Kant proclamait la réalisation dans les sciences ?

1. LA FAILLITE DE LA CULTURE EUROPÉENNE DITE « MODERNE » DANS LE CONTEXTE PRAGMATIQUE CONTEMPORAIN

Aujourd'hui le diagnostic de la faillite de la modernité ne nous satisfait plus. Nous sentons que l'enjeu présent est bien plutôt de réaliser de nos jours ce qui était déjà l'enjeu de la modernité: de le réaliser grâce à une réflexion philosophique qui serait assez forte pour voir et surmonter les difficultés de la modernité, consciente de ce que celles-ci n'étaient pas uniquement morales, éthico-politiques, mais qu'elles étaient bien plutôt cognitives et culturelles.

Car nous sentons que notre version de la modernité a été beaucoup trop influencée par la façon dont aujourd'hui encore nous cherchons à nous transformer directement nous-mêmes en tentant de nous contrôler, nous et notre monde, et de nous conformer au langage que nous tenons, au langage que nous avons découvert que nous étions. Notre conception de la modernité nous apparaît trop pragmatique et elle ne l'est, nous semble-t-il, que parce que nous ne sommes capables de ne voir en cette modernité que nous-mêmes: nous ne sommes capables d'y reconnaître que cette volonté de maîtrise et de transformation directe de nous-mêmes, nous ne sommes capables d'y voir que le primat du sujet pratique sur le sujet théorique.

Toute la difficulté vient de ce qu'il nous semble impossible de penser autrement. Car la crise de l'homme pragmatique moderne, d'un homme que nous souhaitons toujours être, s'est révélée être apparemment une crise morale et politique, aussi pensons-nous encore qu'il faille inventer une morale et une politique de la communication qui nous donneraient, une fois pour toutes, la clef de nous-mêmes. Nous continuons à désirer nous donner, une fois pour toutes, la possibilité de nous libérer par le moyen du langage.

L'enjeu de la modernité était de soumettre la nature externe du monde et la nature interne de l'homme à la raison humaine: il consistait à produire la révolution copernicienne non seulement dans la science et dans l'action instrumentale et technique, mais surtout et d'abord, dans la vie éthique, dans la vie politique, dans la vie mentale et dans la vie de nos désirs. Il consistait à réaliser et à

sensibiliser la raison humaine sous tous ses aspects comme raison théorique et cognitive, comme raison pratique et comme raison esthétique.

Tout semble se passer comme si nous ne pouvions faire mieux que nous ne le faisons car c'est lorsque nous essayons de réaliser l'enjeu de la modernité que nous nous confrontons aujourd'hui aux limites internes, incontournables de cette modernité. Comme nous venons de le rappeler, l'expérimentation totale, non restreinte de la *mathesis universalis* semble procurer un succès scientifique et technique réel et complet. Par contraste, l'expérimentation totale de la *sapientia universalis* ne nous ferait faire l'expérience que de la pire faillite que nous puissions expérimenter dans la vie humaine, tant au niveau collectif qu'au niveau le plus privé : dans la crise psychique des individus voués à voir leur vie se primitiviser de plus en plus en ne ranimant que les désirs consommatoires, sexuels, agressifs et défensifs. Ce qui bloque la recherche, c'est que le modèle d'expérimentation semble devoir être identique dans les deux domaines, aussi ne pouvons-nous imaginer d'autre solution qui serait à la fois plus raisonnable et plus efficace. Le scientifique s'adresse au monde visible pour lui demander, par l'expérimentation, si son hypothèse est vraie ou fausse. Il expérimente le monde visible pour lui faire répondre, par oui ou par non à cette question, pour lui faire confirmer ou réfuter son hypothèse. De même la vie quotidienne et la vie sociale deviennent une expérimentation totale de l'accord de nos partenaires sociaux. En interrogeant et en invoquant l'instance transsubjective du consensus, nous sommes à la recherche d'une instance aussi objective que semble l'être le monde externe et visible dans les réponses qu'il accorde à l'expérimentateur scientifique : d'une instance capable de nous dire ce que nous devons faire et ce que nous devons désirer, d'une instance qui ne peut commettre d'erreur, car nous découvrons que le consensus que nous cherchons a déjà toujours été la seule instance qui ait parlé à travers nos paroles et nos institutions pour régler la vie sociale et la vie mentale. Ce consensus semble pourvu de la même validité objective à l'égard de notre nature interne que l'est le monde visible à l'égard de notre connaissance du monde externe. La raison en est à chaque fois la même : la réponse d'accord ou de désaccord que nous obtenons semble être indépendante de notre

désir de la produire, aussi pensons-nous à chaque fois pouvoir nous y fier et de la même façon.

Mais la meilleure façon de vivre: cette expérimentation totale de nous-mêmes semble produire à titre d'effet la pire vie qu'on puisse s'imaginer. Cette catastrophe peut être décrite à l'aide des catégories les plus naïves et les plus brutales qui puissent lui être appliquées, à l'aide des catégories behavioristes de C. W. Morris¹. L'expérimentation totale de l'homme par la communication transforme en effet la vie humaine en un champ d'incertitude, de désorientation généralisée et complète. Dans cette expérimentation d'autrui, on cherche à produire un effet sur lui par la parole: soit un effet informationnel destiné à le convaincre de la validité de l'information qu'on lui transmet, soit un effet incitatif, où l'on cherche à lui faire faire ce qu'on désire qu'il fasse, soit un effet évaluatif ou appréciatif, où l'on veut lui faire rechercher ou éviter telle ou telle action consommatoire en l'évaluant positivement ou négativement, soit enfin un effet systématique: lorsqu'on veut lui faire voir que le monde de connaissance, d'action et de désir qu'on lui communique est bien le meilleur qu'on puisse lui donner par la parole.

L'incertitude et la désorientation qui en dérivent sont engendrées par l'expérimentation communicationnelle de la façon suivante. Tant qu'on n'a pas produit l'effet de langage désiré, on ne sait pas si on a raison de dire à autrui ce qu'on désire lui dire pour la seule et unique raison que son accord, et lui seul, peut justifier rétroactivement qu'on lui ait dit ce qu'on lui a dit. Aussi produit-on un scepticisme complet en suspendant continuellement notre jugement et notre parole au *diktat* à venir de nos partenaires de communication sans jamais pouvoir en prédire le contenu (de communication), avant que notre partenaire ne puisse nous répondre par oui ou par non. Si autrui ne désire pas ce que nous désirons qu'il désire, c'est que nous avons tort de désirer le lui faire désirer. Cette expérimentation balaye les désirs dont les systèmes juridiques avaient consacré l'objectivité en les reconnaissant comme des besoins à satisfaire et en y associant les droits correspondants. Si seul l'accord effectif d'autrui est

1. C. W. MORRIS « Signs, Language and Behavior » in *Writings on the General Theory of Signs*, Mouton, 1971, p. 175-185. Voir à ce sujet: *De la vérité. Pragmatisme, historicisme et relativisme*, J. Poulain (éd.), Rue Descartes, n^{os} 5 & 6, Albin Michel, 1992.

habilité à valider les effets appréciatifs du langage, ces besoins et ces droits disparaissent comme *certitudes collectives a priori* qui prédéterminent quels sont les désirs qui ont à être satisfaits.

Les certitudes concernant les obligations et les devoirs disparaissent de la même façon. Si les partenaires ne désirent pas faire ce qu'on voulait qu'ils fassent en leur donnant tel ou tel ordre, c'est que nous ne savions pas d'avance ce qu'ils avaient à faire. Mais les lois déterminaient par avance ce qu'on s'attendait qu'autrui fasse à notre égard. Puisque nous ne pouvons jamais être sûrs de produire les effets incitatifs que nous donnons à nos paroles, en attendant d'autrui et de son accord indisponible la validation de notre usage incitatif du langage, nous faisons disparaître toute certitude morale de la vie intersubjective et sociale.

Cette façon d'expérimenter le monde, nous-mêmes et nos partenaires sociaux par le langage et par le consensus, nous semble héritée de la modernité européenne et du transfert qu'elle opérât de sa volonté de certitude scientifique dans le domaine de la vie sociale et psychique². Son échec nous rend soupçonneux à l'égard de la modernité européenne. Tout semble se passer comme si après la disparition du dieu leibnizien et de son meilleur monde possible, au XVIII^e siècle, nous expérimentions les autres comme s'ils étaient directement responsables de nos besoins, de nos pensées, de nos actions et de ce que nous sommes. Nous abordons nos partenaires sociaux comme s'ils étaient cette instance objective et transsubjective capable de répondre à toutes nos questions par une réponse toujours favorable: par une réponse de vérité. Cet accord ou ce désaccord nous semble objectif car il semble indépendant de notre désir de la produire. Et nous sommes nous-mêmes interrogés par eux de la même façon. Cette façon de procéder renforce le besoin d'autocognition, de succès instrumental et technique de façon incroyablement efficace, mais elle renforce également le niveau de nos exigences à l'égard de nos partenaires ainsi que le besoin de les accuser, puisqu'ils ne peuvent tout simplement pas satisfaire nos désirs du seul fait que

2. Voir le diagnostic qu'a porté H. G. Gadamer sur ce transfert de la conscience cartésienne d'auto-certification dans l'histoire dans *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960. Les principales conséquences, positives et négatives, de ce transfert sont exposées dans mon ouvrage *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, L'Harmattan, 1991.

nous parvenions à les exprimer et aussitôt: Dieu ne peut plus être accusé, mais notre voisin, lui, peut l'être. Et cette accusation peut être dirigée également contre la façon moderne dont nous cherchons cette auto-certification de nous-mêmes, contre notre façon de procéder.

Nous sommes en effet aptes à reconnaître que les incertitudes qui nous agressent dans la vie sociale, nous assaillent déjà dans la vie cognitive et dans le monde scientifique. Si tous les faits confirmant les hypothèses leur donnent *ipso-facto* la même valeur de vérité, les théories les plus contradictoires ont la même valeur de vérité: il suffit qu'elles soient consistantes avec un certain nombre de faits même s'il s'agit d'ensembles différents de faits. Libre à elles de se contredire entre elles et de voir cette contradiction refléter celle qui oppose les faits. Aussi l'homme contemporain semble-t-il se trouver devant un mur de faits multiples entre lesquels il s'avère incapable de reconnaître quels sont les faits qui constituent le monde réel, pas plus qu'il ne peut choisir parmi toutes les représentations d'actions, celles qu'il doit réaliser et celles qu'il ne doit pas réaliser.

Cette incertitude généralisée semble produite par sa volonté de puissance, par sa volonté de se maîtriser lui-même, de maîtriser le monde et ses partenaires sociaux en s'adonnant à cette expérimentation. C'est ainsi qu'il fait l'expérience de lui-même, de ne pouvoir se transformer directement lui-même, de ne pouvoir réaliser ce désir que lui a légué la modernité européenne. Il fait l'expérience de ne pouvoir se transformer en consensus ambulant, en ce consensus qui lui assurerait d'être toujours en accord avec lui-même, avec autrui et avec le monde, en ce consensus dans lequel il a mis tout son bonheur. Cette expérimentation et cette expérience négative semblent confirmer le diagnostic de postmodernité, d'irrationalisme congénital à l'homme, elles semblent indiquer que la modernité ne peut mener qu'à cette auto-réfutation d'elle-même, à cette auto-réfutation qu'elle effectue dans l'homme contemporain même, dans la faillite ambulante qu'il devient pour lui-même, dans le différend perpétuel dont il jouit dans ses rapports avec lui-même, avec autrui et avec le monde.

Contre cette thèse, j'aimerais soutenir:

1 – Que cet accident a beau être mortel, il n'en est pas pour autant une fatalité. Il s'agit d'une maladie qui s'appelle l'autisme. Mais cette maladie est curable. Il ne s'agit pas d'un destin qui

viendrait de ce que l'homme serait voué à s'éprouver lui-même comme une réalité sublime, comme un dieu, dans le sentiment divin et narcissique qu'il aurait de lui-même.

2 – Je soutiendrai également que notre interprétation de ce qu'a été la modernité est trop dépendante de cette incertitude contemporaine généralisée, qu'elle dépend trop du scepticisme ambiant pour être vraie. Nous transformons allègrement en problème moral et politique ce qui n'est et n'a été qu'un échec théorique, un échec que j'appellerai métapsychologique. Cet échec perdure et affecte l'homme contemporain comme il a affecté la modernité, car il dérive d'une apparence transcendantale, d'une apparence et d'une erreur nécessaires en cet horizon métapsychologique.

L'homme moderne ne savait pas en effet pourquoi il était capable de penser. La pensée le distinguait des autres vivants, mais cette aptitude s'imposait à lui-même comme un fait, presque comme un miracle. Comme la pensée lui permettait de s'identifier lui-même à telle ou telle connaissance à la façon dont il affirmait la vérité d'une pensée, il lui semblait suffisant de répéter cette expérience à propos de ses représentations d'action et de désir. Il lui semblait possible de s'émanciper en s'identifiant ou non lui-même avec l'action ou le désir représenté : en le réalisant dans le monde sensible, en le "sensibilisant" de façon visible. Parce que la pensée ne paraissait être qu'une métaphore de la vision, il n'avait qu'à faire ce qui semblait à tous devoir être fait. Et le plus grand bien, le bien suprême était de rendre politiquement visible le fait que tous les hommes ne fassent que réaliser leurs devoirs et ne jouissent que de la satisfaction des désirs qui rendraient chacun libre et heureux. Il était de rendre visible et sensible la réalisation de la raison morale. De la même façon, l'homme contemporain semble n'avoir qu'à se mettre en accord avec ce qu'il semble être : langage, consensus avec les autres et avec lui-même. Il a appris que la pensée a été engendrée en lui à partir de son identification au langage, mais il n'en croit pas moins qu'il peut s'identifier lui-même à volonté avec les résultats du consensus. Il pense que son seul devoir consiste à identifier les seules lois et les seuls besoins auxquels il doit être soumis et qu'il peut s'y identifier à volonté. La raison pratique semble ne consister qu'en l'adoption libre des certitudes et des règles morales rendues disponibles par le consensus. La culture

de l'être humain semble n'être qu'une pure et simple affaire de dressage, de civilisation.

Il en va cependant autrement : la liberté ne consiste pas à réaliser ce qu'il représente comme il se représenterait une action physique en se représentant le moyen de la réaliser (ici l'adoption du consensus). Sa liberté n'est réelle qu'à condition qu'il juge de façon vraie ce qu'il a à faire et, ce faisant, ce qu'il a à être. L'incertitude théorique et sociale ne peut être évacuée que s'il peut identifier ce qu'il est objectivement comme action et comme désir : qu'à condition qu'il puisse accomplir objectivement au niveau de la raison pratique et de ses désirs cette révolution copernicienne que l'homme moderne désirait déjà mener à terme.

3 – Ce qui change est qu'il puisse effectivement réaliser ce qui constituait l'enjeu de la modernité : établir en lui-même une identité culturelle effective car il connaît aujourd'hui le fonctionnement du langage. Il peut reconnaître pourquoi son identification au langage et à la pensée ne lui permet pas *de se transformer directement* et à volonté en s'identifiant une fois pour toutes à ses représentations de pensée ou de langage comme il semble pouvoir s'identifier à ce qu'il dit à travers ses actes de parole. Chaque acte de parole en effet n'a pas seulement le caractère performatif et magique de produire l'acte illocutoire de promettre, d'ordonner, de condamner, etc. : de se produire du seul fait qu'il se dise. Il paraît avoir ce caractère pragmatique et performatif depuis qu'Austin, Grice et Searle l'ont décrit comme tel et il semble ainsi authentifier ce pouvoir qu'aurait l'homme de s'identifier directement à ce qu'il dit, dans ses mots, puis dans sa vie.

Mais il n'a ce pouvoir que pour autant et qu'à condition qu'il maintienne un jugement d'objectivité sur les actions que le locuteur y promet de faire ou qu'il ordonne à autrui de faire. Chaque acte de parole n'est effectivement réductible qu'à un acte d'auto-objectivation et d'affirmation de lui-même qui doit être aussi vrai de lui-même qu'il est présupposé l'être. Il en va de même pour la pensée. La pensée est irréductible à la vision, car elle n'est qu'une manifestation « interne » du langage, devenue « interne » parce que le locuteur cesse de parler pour se contenter d'écouter cette écoute qu'il est alors pour lui-même. Ce qu'Heidegger et Kant ont décrit comme auto-affection de la pensée par elle-même, comme auto-compréhension de nous-mêmes dans ce qu'il nous arrive de penser sans avoir pu décider de le penser avant de le penser, n'est effectif qu'à

condition que cette écoute de l'écoute qu'est la pensée ne demeure pas auto-perception d'elle-même, mais qu'elle devienne jugement d'elle-même et du réel.

La leçon de la modernité s'avère ici devoir être approfondie en trouvant dans l'anthropologie philosophique du langage la possibilité de transférer dans la vie pratique et esthétique la leçon kantienne apprise dans la vie cognitive. Cette fois, c'est comme caractéristique du langage qu'elle s'impose car la loi de la pensée et celle de la parole sont une seule et même loi: nous ne pouvons penser et exprimer une proposition sans la penser vraie. Avant de pouvoir la comprendre et pour pouvoir la comprendre, nous devons la penser vraie pour pouvoir être capables de mettre en face de nous la réalité dont nous parlons et pour voir si elle confirme ou réfute ce que nous en disons ou en pensons. Cela provient de la façon dont nous nous identifions aux sons émis et reçus pour pouvoir voir *avec nos yeux mêmes*, pour pouvoir bouger et pour pouvoir jouir de nous-mêmes comme êtres vivants. Comme A. Gehlen l'avait indiqué dans *Der Mensch*³, l'homme naît comme avorton chronique qui a besoin du langage pour coordonner l'usage de ses organes sensoriels à ses organes moteurs, l'usage de la vision à celui du toucher. Sans langage, il demeure en hiatus, accumulation d'énergie et d'incitation au mouvement, source d'angoisse également puisqu'il ne sait à quel acte passer: il est incapable de voir, de bouger et d'agir. Il ne reçoit que des intensités sensorielles ne déterminant aucune perception, aucune connaissance, celles-ci ne parviennent pas à désinhiber

3. A. GEHLEN, *Der Mensch*, Athenäum Verlag, 1939. La découverte de l'enracinement de la pensée dans le langage oblige à modifier la théorie philosophique de la vérité ainsi que la philosophie de la logique. Cf. à ce sujet, J. POULAIN, *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Albin Michel, 1993. Phénoménologie, herméneutique et pragmatique ont appréhendé certaines des modifications qu'entraîne cette découverte pour la philosophie, mais elles n'ont pu en mesurer toute l'ampleur, ni prendre conscience de leur enjeu car elles restaient prisonnières d'un dualisme platonicien et cartésien insuffisamment questionné et d'une esthétisation du jugement. L'horizon de surtribunalisation qu'explore et amplifie le désir pragmatique de transformation directe de soi a dicté leur sort à ces divers types de réflexion philosophique aussi bien qu'à la désintégration culturelle dont ce dernier est porteur. Cf. *Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatique*, J. Poulain (éd.), 1991 ; *Lieux et transformations de la philosophie*, J. BORREIL et J. POULAIN (éds.), Presses de l'Université de Paris 8, 1991 ; et *Le partage de la vérité. Critiques du jugement philosophique*, J. POULAIN (éd.), L'Harmattan, 1991.

un programme moteur pour projeter l'organisme vers une action consommatoire. Né un an trop tôt, il lui manque ces coordinations héréditaires à l'environnement car il ne possède que les instincts intra-spécifiques (nutritionnels, sexuels et agressifs).

Il doit construire son monde visuel, son monde moteur et son monde consommatoire, *en les faisant parler*, en leur prêtant ses propres sons, incapable qu'il est de distinguer les sons émis des sons reçus au moment où il les émet et les perçoit et donc, incapable de se distinguer des mondes qu'il fait parler pour pouvoir les percevoir. Nourrisson, il est ainsi aussi animiste que l'homme archaïque, comme W. von Humboldt l'avait remarqué⁴, il fait parler le monde pour être capable de le voir. Dans le phénomène de la prosopopée, il donne au monde visualisé son propre pouvoir phonétique et pratique car, ce faisant, il parvient à invertir la valeur négative, agressive des intensités visuelles, en valeur positive, en valeur gratifiante, en valeur aussi gratifiante que les sons qu'il se fait recevoir au moment même où il les émet. Il peut voir le monde visuel comme aussi favorable qu'il perçoit les sons auditifs qu'il émet, car il fait de leur réception la seule action consommatoire dont il ait alors besoin et dont il se gratifie, se faisant revivre la gratification de base qu'il avait vécue en s'identifiant au babil : la possibilité de vivre sa réponse au moment même où il en exprime le besoin comme appel.

2. LA CULTURE DU CONSENSUS : LE REFOULEMENT PRAGMATIQUE DU LANGAGE ET SON AUTO-FALSIFICATION

Mais le refoulement de cet animisme semble conditionner la possibilité pour l'homme de parvenir à se différencier du monde et à différencier le monde de ses propres désirs. Toute la vie humaine peut donc être retracée comme une tentative d'autorégulation fondée sur le refoulement des illusions inhérentes à cette façon animiste de faire parler le monde. Tout le problème de la modernité du présent est que la « nature interne de l'homme », son besoin de connaissance, d'action, de désir se trouve ainsi refoulé du même mouvement. Il se refoule lui-même

4. W. VON HUMBOLDT, *Einleitung in die Kawi-Werke*, Dunckler, 1838, p. 176.

en reoulant cet animisme. Il fait parler ses désirs et son corps en les pensant, mais il les considère comme des *forces sensibles*, étrangères à lui-même, qu'il doit refuser, mettre en suspens et reouler comme il reoule cet animisme de parole, son identification avec les sons et l'identification du monde et d'autrui aux sons. Mais "penser", "désirer", "vouloir" ont à être jugés aussi vrais ou aussi faux qu'ils ont été pensés vrais pour avoir pu être "reoulés" et ils ne peuvent être reoulés sans que précisément on jette du même mouvement le bébé avec l'eau du bain, sans qu'on ne reoule du même mouvement "la raison" qui les habite au moment même où on prétend l'affirmer.

Cette raison réside dans l'harmonie physique et "méta-physique" avec nous-mêmes, avec le monde et avec les autres qui habite ces pensées et qui vient à l'existence en elle, prenant comme canal d'expression cette harmonie des sons émis aux sons entendus, inhérente à la fixation humaine aux sons. Nous savons maintenant qu'il ne s'agit pas d'une faculté magique en nous, ni du pouvoir "créateur" de "l'imaginaire", mais nous la reoulons et la dénions parce que nous faisons l'expérience de l'aveuglement de cette "faculté", du fait qu'une pensée ne soit pas infaillible du seul fait qu'elle ait pu être exprimée. Recherchant l'accord d'autrui pour nous détacher de nous-mêmes, de ce préaccord magique avec nous-mêmes, nous en devenons aveugles cette fois à l'objectivité du consensus désiré, à l'objectivité des jugements que sont nos pensées et nos énonciations.

Comment faisons-nous abstraction de l'objectivité de nos jugements ? Il suffit pour s'en rendre compte de reconstruire l'expérimentation communicationnelle à l'aide des théories qui traitent l'acte de parole comme un moyen magique et performatif de se transformer directement soi-même en langage

1 – selon le modèle juridique d'Austin⁵, 2 – à l'aide du modèle moral de Grice⁶, 3 – enfin, en recouvrant à la réduction qu'effectue Searle⁷ de toute énonciation à une promesse.

Ces théories ne font en effet que refléter notre usage quotidien du langage et la façon dont la réflexion le conforte, en toute bonne foi, inconsciente qu'elle est de sa propre nature de langage.

5. J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1970.

6. H. P. GRICE, « Logique et conversation » in *Communications*, n° 30, pp. 57-72.

7. J. SEARLE, *Les actes de langage*, Hermann, 1972.

Présupposés juges infaillibles de l'appropriation de l'énonciation au contexte par Austin dès lors que nous connaissons les conventions qui lui sont applicables, notre jugement d'appropriation apparaît toujours antagoniste par rapport à celui de nos partenaires sociaux, du seul fait qu'il soit différent, du seul fait qu'ils n'aient pas ressenti le besoin de l'exprimer au même moment que nous. L'effet de l'invocation performative du jugement social inhérent aux conventions performatives est exactement l'inverse de ce qu'il désire et présuppose qu'il soit : notre désir de nous harmoniser à autrui ne produit que la guerre du jugement, notre désir de nous harmoniser avec nous-mêmes ne produit qu'un différend insoluble avec nous-mêmes.

Lorsque nous essayons de suivre la morale gricéenne du vouloir dire, nous intériorisons ce désaccord avec autrui comme désaccord avec nous-mêmes. Notre incapacité à transmettre à nos partenaires nos croyances et nos désirs de façon protreptique nous révèle que ces croyances et ces désirs n'appartiennent qu'à nous, qu'ils nous sont totalement privés. Nous psychologisons l'échec des tentatives de communication que nous engageons avec les seuls agents agréés des conventions performatives, avec les dominants. D'agents absolus qui ne voulaient s'identifier qu'aux croyances et aux désirs communs *et donc* objectifs, nous nous découvrons n'être que des patients absolus, les patients de croyances et de désirs qui ne valent que pour nous.

La psychologisation des situations de parole et de leurs échecs nous fait reconnaître en chaque énonciation, une promesse : un moyen de mettre notre action au service de nos partenaires, mais l'impossibilité de garantir à nos allocutaires la sincérité de ces promesses (puisque nous ne pouvons les introduire dans notre tête et leur faire prendre conscience, comme nous et à notre place, de cette sincérité) transforme la communication. Abordée comme un champ de reconnaissance mutuelle les uns des autres, elle apparaît vite mue par la volonté de nous décharger, avec le minimum d'efforts, de notre besoin d'agir en en chargeant allègrement nos partenaires sociaux. Dans ces conditions, l'essentiel dans la promesse semble être, non pas de nous engager à la réaliser, mais de nous en dégager dès que nous avons obtenu d'autrui qu'il remplisse ces engagements que nous l'avons incité à prendre sur la foi de nos propres promesses. L'incertitude

affectant la sincérité de nos partenaires y devient un supplice de Tantale.

C'est dans cet horizon d'incertitude morale exacerbée qu'il semble falloir réactiver la raison pratique héritée de la modernité et ce, dans le contexte d'expérimentation communicationnelle contemporaine. Comme K. O. Apel⁸ et J. Habermas⁹ l'affirment, il semble suffisant de réaffirmer la loi normative de responsabilité et de sincérité pour faire triompher le consensus avec la communauté illimitée de nos allocutaires sur nos désirs privés. Mais contrairement à ces attentes, nous faisons nécessairement l'expérience de ne plus savoir ce que pense cette communauté illimitée, ce grand Autre de la communauté. Nous devons même être simplement insincères dans la mesure où nous devons reconnaître que nous ne pouvons jamais justifier de façon définitive nos prétentions à la sincérité, à la vérité et à la rectitude car nous ne pouvons jamais être certains de n'exprimer et penser que ce que chacun d'eux exprimerait et penserait s'il s'identifiait à notre place à toute la communauté de nos interlocuteurs.

De la même façon, Habermas souhaite institutionnaliser une libre discussion argumentative sur les besoins et les normes et la fonder sur l'usage autarcique de l'argumentation au sein de l'opinion publique. Mais le thème même de cette discussion sans contraintes est objectivement inconsistant. Nous devons être capables d'identifier des besoins objectifs, communs et publics comme désirs dont la satisfaction peut nous rendre libres. Mais pour pouvoir les reconnaître comme objectifs, il faut pouvoir les reconnaître comme des contraintes incoercibles, comme ce jeu de forces nécessaires qui définissent notre nature interne. Comme moyens objectifs de sauvegarder notre liberté, ces besoins doivent pourtant se présenter eux-mêmes comme désirs que nous devons être libres de satisfaire ou non. Cette conception purement autarcique de la liberté et les débats de régulation sociale qu'elle est présumée animer renforcent

8. K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Francfort, 1973.

9. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1988. Cette répétition de la modernité se paye par la neutralisation du jugement pratique, éthique et politique. Cf. J. POULAIN *La neutralisation du jugement ou la critique pragmatique de la raison politique*, L'Harmattan, 1993 ; J. POULAIN (éd) *Qu'est-ce que la justice? Devant l'autel de l'histoire*, Presses de l'Université de Vincennes, 1996 ; et J. POULAIN *De L'Homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, éd. du Cerf, 2001.

donc l'incertitude affectant tous les désirs culturels et dérivés, mais ils renforcent aussi le pouvoir des désirs primitifs (nutritionnels, sexuels et agressifs), les seuls besoins dont la pression nous oblige à les satisfaire soit consciemment, soit à travers tous les masques culturels qu'ils empruntent pour imposer à nous-mêmes et aux autres indirectement leur satisfaction.

On tente dans ces deux cas d'incarner la justification de la vie éthique ou la raison argumentative dans un système de connaissances, de droits et de lois ou encore, dans un système communicationnel parlementaire, judiciaire et administratif : ce système doit, dans ces deux cas, fonctionner comme l'analogie rigide d'un instinct liant par des corrélations bi-univoques stimuli, réactions et actions consommatoires, comme un système qui doit transformer de lui-même « l'animal mal formé » (L. Bolk) et « non encore fixé » (F. Nietzsche) qu'est l'homme, en vivant bien formé : en système rigide et infallible de coordination d'un seul et unique système d'actions et de désirs, à un seul et unique système de perceptions cognitives et stimulantes.

Cette conception du *zoon logicon*, héritée d'Aristote, demeure présente dans les théories des actes de parole aussi bien que dans les pragmatiques éthiques et socio-politiques. Cette conception anthropologique n'en est pas moins fautive dans la mesure où n'existent au départ en l'homme que les instincts intra-spécifiques de consommation alimentaire, de sexualité et de défense. On cherche donc en vain à instituer à partir d'eux des coordinations institutionnelles à l'environnement physique et social qui soient aussi rigides et infallibles que le sont les instincts des animaux bien formés. Lorsqu'on cherche ainsi une solution politique au problème posé par l'expérimentation totale, on recourt à la puissance de la parole utilisée pour protéger l'homme à l'égard de l'agressivité d'autrui, telle qu'elle s'était reconnue d'essence publique dans les religions des dieux souverains, institution princeps de la vie politique. C'est dans cet usage politique de la parole, qu'on cherche un analogue à l'instinct de régulation et qu'on limite arbitrairement l'usage de la parole à son usage juridique, moral et politique. On le fait en postulant, de façon inconsistante par rapport à cette présupposition d'une « nature hétéronome, voire instinctive » en l'homme, que celui-ci peut et doit accorder librement et de façon

responsable son adhésion rationnelle à ces systèmes nécessaires de régulation sociale de la vie.

Ces pragmatiques philosophiques renforcent ainsi l'incertitude qu'elles souhaitent éliminer. La raison en est simple : elles demeurent platoniciennes et animistes à l'égard de cette « nature interne » qui parle par les désirs comme mouvements spontanés et arbitraires qui ont à être maîtrisés. Elles ne prennent pas au sérieux la force transcendantale du langage dans le domaine de l'action et du désir. De même que l'homme a besoin des mots pour pouvoir voir les choses, le monde, les autres et lui-même, de même, il doit les utiliser pour objectiver ses désirs, les reconnaître comme réalités ou non et identifier les moyens de les satisfaire. Comme il doit juger ses descriptions du réel pour savoir si elles sont vraies ou fausses, de même, il doit juger ses expressions de désirs et d'actions pour pouvoir savoir s'il est ou non les désirs et les actions qu'il n'a pas pu ne pas penser être pour avoir pu les penser.

3. LA RÉVOLUTION ANTHROPOLOGIQUE DU JUGEMENT OU LA VÉRITÉ COMME LIBERTÉ

Pour pouvoir faire valoir cette révolution copernicienne et kantienne du jugement au niveau de l'action et du désir, il faut pouvoir éliminer les difficultés métapsychologiques propres aux pragmatiques, celles qui nous font croire que l'occurrence de nos pensées et nos paroles les juge d'ores déjà, qu'elle nous dispense ainsi d'en juger l'objectivité effective. Il s'impose de réformer la théorie kantienne du jugement en l'insérant dans une théorie de son enracinement audio-phonique dans le langage afin d'éclairer la façon dont l'action, la connaissance et le désir font juger nécessairement leur propre objectivité en chaque acte de parole. La loi de vérité, la nécessité de penser vraie une proposition pour pouvoir la penser, repose sur la structure de la conscience de parole. L'impossibilité de distinguer les sons émis des sons entendus au moment où on les émet et les entend détermine cette structure. On ne peut pas davantage différencier ce qu'on pense ou dit d'une chose, de cette chose même et c'est ce mouvement d'indifférenciation qui se reflète lui-même dans la copule "est", par laquelle on identifie la chose à ce qu'on en abstrait par

le prédicat. Ce mouvement d'indifférenciation et d'identification s'y juge aussi réel qu'il doit s'exprimer comme tel et se présume l'être pour pouvoir identifier le réel et l'identifier à ce qui en fait une réalité. L'effet d'objectivité en est qu'on doive également différencier ce qu'est la chose et ce qu'on en dit car on ne peut reconnaître comme réel que ce qu'on peut différencier de ce qu'on en dit ou de ce qu'on en pense. Ce qu'on ne parvient pas à différencier de ce qu'on pense s'avère n'exprimer qu'un désir inéluctablement privé.

Ce pouvoir et cette nécessité de différencier chose et son, chose et pensée permet de différencier ce qui rend la chose réelle, ce qui fait exister ce référent comme chose : toute proposition fait juger ce que c'est qu'exister pour ce à quoi on se réfère. Cela signifie qu'on ne peut séparer les choses et leur existence présupposée, d'un côté, et leur propriété de l'autre, au moment où l'on identifie ces choses à leurs propriétés ou à leurs relations aux autres choses. Car c'est précisément l'identification de leur existence à leur mode d'existence qu'on juge être réel ou non dans la proposition au même moment. Aussi est-on obligé de penser vraie sa proposition pour pouvoir la penser afin d'être à même de juger si elle est ou non aussi vraie que nous avons dû la penser vraie pour pouvoir la penser, afin d'être à même de juger si exister pour ce dont nous parlons, c'est effectivement ou non être ce que nous disons que c'est.

Il en va de même de la relation que nous produisons à l'égard de notre parole lorsque nous parlons et ce, bien que nous ne nous en rendions pas compte car c'est le lieu d'une apparence transcendante. Parce que nous parlons, il semble impossible d'être autre chose que ce que nous faisons alors et d'être inconscient de ce que nous faisons en parlant : il nous semble impossible ou non nécessaire d'être autre chose que ce que nous sommes conscients d'être et de faire en parlant. Cet acte de parole semble se différencier d'une réalité externe par son pouvoir performatif : par son pouvoir magique de nous faire être que ce que nous disons que nous faisons alors. La vérité du locuteur qui s'exprime ici semble ne pas pouvoir être fausse et elle semble se distinguer ainsi des propositions qui décrivent des états de choses externes, des propositions qui, elles, peuvent être vraies ou fausses. La conséquence en est que nous semblons ne pas pouvoir juger de l'objectivité de notre acte de parole même, de l'objectivité de ce

que nous faisons en parlant car celle-ci semble acquise : il semble que nous ne puissions y refléter que le fait même que nous le faisons.

Parce que le langage n'a pas seulement force régulatrice transcendantale, mais qu'il a surtout et d'abord force constitutive transcendantale de rendre possible l'expérience et des choses et de lui-même, nous avons à prendre conscience du jugement d'objectivité que nous portons sur l'objectivité de notre action et de notre désir dès lors que nous les exprimons à nous-mêmes ou à autrui. Il se confond sinon avec la pure et simple conscience de l'occurrence de l'acte que nous faisons alors. Aussi devons-nous pouvoir redécrire les actes de parole d'une façon non magique et non métapsychologique. Comme Kant le disait : « Ce n'est pas déjà une expérience, le fait que nous pensions. » Nous pourrions dire également : « Ce n'est pas encore une expérience, le fait que nous parlions. » L'expérience ne commence que lorsque nous jugeons de l'objectivité de ce que nous disons et faisons et lorsque nous nous mettons effectivement en accord avec ce que nous disons parce que c'est ontologiquement ce que nous sommes et la seule chose que nous puissions être : ceux qui jugent notre jugement en chaque acte de parole que nous effectuons. Celui-ci juge de l'objectivité du lien qu'il pose entre les sons et la réalité et à sa propre réalité : il engendre le lien à la réalité extérieure sur le modèle de la façon dont il détermine la relation de vérité ou de fausseté avec lui-même et dont il se constitue ainsi lui-même comme réalité.

Cette redescription peut prendre la forme suivante : « J'affirme que p est vrai » signifie : « p est aussi vrai que je dis que c'est vrai et que c'est objectivement vrai ». De la même façon, on pourrait reformuler promesse, verdict, ordre, etc., de la façon suivante : « je vous promets de venir demain » veut dire : « il est aussi vrai que je viendrai demain qu'il est vrai que je le dis, qu'il est vrai que j'ai à venir demain et que je viendrai effectivement demain ». Si nous ne sommes pas ce jugement vrai porté sur ce que nous disons, nous ne sommes rien. La même chose vaut du jugement porté sur les actions non verbales et sur les désirs. Cela signifie simplement que notre jugement sur notre jugement cognitif, pratique ou désirant doit être un jugement *anthropologiquement vrai* et que nos partenaires s'y jugent ou non identiques à nous comme juges de ce qu'ils reconnaissent y être, qu'ils connaissent, qu'ils agissent ou désirent ou non ce que nous affirmons y connaître, y faire ou

y désirer. Si leur jugement contredit le nôtre, aucune propagande morale, aucun programme politique, aucune règle méthodologique ne peut se substituer magiquement à ce jugement et le dispenser de juger notre jugement ou de changer leur désaccord en accord. Parce qu'il a un caractère illocutoire transcendantal et constitutif, l'usage du jugement illocutoire ne peut reposer que sur lui-même, sur le jugement que fait notre allocutaire et qu'il doit lui faire penser vrai pour qu'il puisse nous comprendre. Ce jugement illocutoire ne peut reposer sur des choses, des actions ou des désirs appréhendés comme "externes", comme réalités existant indépendamment du jugement qui les porte à l'existence car ces désirs et besoins objectifs, ces normes d'action n'existent précisément pas tant qu'ils ne sont pas exprimés par notre pensée et par nos mots.

Mais cette erreur n'est que répétée lorsque nous identifions la vie mentale (à la suite de Kant et de Heidegger) à une succession d'événements, d'événements d'appropriation de la pensée à elle-même advenant selon la loi d'une auto-affection, présumée caractériser le rapport de la pensée à elle-même. Parce que les faits internes d'auto-compréhension de nous-mêmes arrivent de façon aussi fortuite et aveugle que les faits externes, ils semblent nous contraindre, comme une force aveugle à être en accord ou en désaccord avec eux, c'est-à-dire avec nous, sous la forme de croyances ou d'incroyances, d'intentions ou de refus d'agir, de désirs ou de refoulement de désirs. Ainsi devenons-nous aussi désorientés dans la vie interne que dans la vie "externe". Notre vie mentale se déconnecte d'elle-même de la même façon que nous nous déconnectons du monde visuel ou du monde de l'action et du monde de désirs, dès que nous nous soumettons nous-mêmes à cet accord aveugle avec nous-mêmes ou avec nos partenaires.

Et nous récoltons ainsi ce que nous méritons: un monde *autistique*, à la fois collectif et public, comme narcissisme culturel, social et privé. Comme l'homme archaïque, l'enfant autistique utilise la parole de façon animiste et magique. La dénégation de l'usage de la parole qui le caractérise constitue un usage négatif de ce pouvoir magique. Il pense qu'il lui suffit de s'empêcher de parler pour empêcher la répétition de l'événement traumatisant. Le fait que cet événement traumatisant ne se répète pas confirme de façon négative qu'il l'empêche effectivement de se répéter en ne parlant pas. Il en va de même lorsque nous recherchons un consensus aveugle ou argumentatif de façon pragmatique:

nous recherchons le consensus dont le pouvoir magique cognitif, pratique et esthétique nous empêchera de devenir la faillite ambulante que nous sommes. Nous faisons de notre parole une faillite lorsque nous nous adressons les uns aux autres comme à des Tiers sacrés archaïques dont la parole est anticipée comme nécessairement favorable et bonne. Parce que nous ne pouvons être ces dieux infailibles du verbe, parce que nous sommes accusés d'être ces locuteurs imparfaits que nous sommes, nous essayons de nous approprier une fois pour toutes ce pouvoir de consensus. Mais pour pouvoir le faire, nous re foulons et dé nions dans l'usage de la parole elle-même le seul lien à la réalité que nous essayons d'être : le lien du jugement.

Nous produisons donc les mêmes résultats que l'enfant autistique, mais cette fois au niveau de la réflexion du jugement, de la dénégation de cette réflexion et de l'exercice du jugement. Parce que la parole lie les organes visuels et les organes moteurs, le refus autistique de parler déconnecte la vision de l'enfant autistique de son action et les neutralise toutes deux. L'aphasie produit l'agnosie : une perception indifférenciée de l'espace, et l'apraxie : ses mouvements ne produisent plus qu'une décharge stéréotypée et inconsciente d'énergie. Cela le mène à l'anorexie : à l'absence du désir de manger et à l'ataraxie : les mécanismes de souffrance et le signal d'alerte qu'ils constituent sont eux-mêmes neutralisés au niveau neuro-végétatif de l'involontaire, et l'enfant autistique s'offre ainsi le luxe qu'aucun autre être vivant ne peut s'offrir : celui de se faire peu à peu mourir inconsciemment, ayant réussi la performance d'avoir inversé mortellement ses circuits de régulation involontaires eux-mêmes. Les crises de rationalité, de légitimation et de motivation répètent au niveau social et culturel cette neutralisation autistique de la vie sociale et privée. Parce que cette neutralisation est encore enracinée dans la conscience, elle peut être traitée, soignée et guérie. Il peut y avoir une thérapie bien que celle-ci soit *philosophique* et bien que nous n'ayons pas à moraliser le problème et à traiter autrui et nous-mêmes comme des irresponsables, des êtres hétéronomes et des patients irrécupérables. Il s'agit de la seule issue « moderne » et contemporaine aux problèmes les plus profonds de la modernité, aux prétendus problèmes de la postmodernité et ces problèmes sont à résoudre par et dans la théorie philosophique : en réassumant la primauté du sujet théorique sur le sujet pratique, pour

surmonter l'hiatus entre sujet théorique, sujet pratique et sujet esthétique. Comment pouvons-nous faire tout ceci d'un seul et même mouvement ? Devons-nous le faire ?

4. GUÉRIR DE L'AUTISME DES LUMIÈRES : L'ANCRAGE DE L'IDENTITÉ CULTURELLE EUROPÉENNE DANS L'EXERCICE UNIVERSITAIRE DU JUGEMENT CRITIQUE

Dans la mesure où le jugement des sujets et la reconnaissance mutuelle de son objectivité reste la seule instance, une instance qui ne repose que sur l'exercice de ce jugement et ne peut invoquer d'autorité externe à elle-même, elle ne restaure une vie commune qu'en restaurant une vie objectivement valide (au niveau pratique et esthétique comme au niveau cognitif) et qu'en surmontant la peur de l'accusation portée par autrui sur le juge imparfait et agressif que nous sommes présumés être à son égard. On ne surmonte donc d'avance la rechute dans les antagonismes ethniques ou religieux qu'en faisant partager l'objectivité de ce jugement comme telle.

La reconstruction des conditions anthropologiques d'usage du jugement contraint à un changement de paradigme par rapport à la modernité qui ne soit pas seulement prétendu, mais effectif : elle contraint à substituer au primat de la raison pratique, celui de la raison théorique et ce, dans le domaine même de la raison pratique, au sein des rapports éthico-politiques. Ne libèrent en effet que les rapports éthico-politiques qu'on se reconnaît être et qu'on se juge être dans l'expérience de la vie et dans celle du monde, à la façon dont on s'affirme et dont on se reconnaît être, dans la communication, la seule réalité qu'on s'y dise être. Car l'exercice du jugement politique dans une visée de justice consiste à ne faire réaliser par autrui et à ne réaliser soi-même que ce qu'on a pensé qu'on était. Cette inversion du primat de la raison pratique en primat de la raison théorique, le primat du jugement de vérité qui s'y trouve ainsi restauré, "guérissent" tous deux : ils désaliènent de la recherche morale d'une sagesse où la délectation ultime et le bien suprême résident en une seule et unique jouissance, dans la jouissance de se savoir libre d'autrui et de soi-même en toute expérience, et par suite, égal à tout partenaire social. Car on parvient à s'y libérer de ce qu'il y avait de folie dans le rapport politique : on y oublie la conviction qu'il est possible de

se désidentifier magiquement et abstraitement de tous les rapports sociaux ou vitaux auxquels on a dû s'identifier pour pouvoir les penser, à la façon dont on libère autrui de lui-même et comme si l'on était pour soi-même quelqu'un d'autre, comme si l'on y était aliéné tant qu'ils n'ont fait que nous venir à l'esprit.

Envisagée sous cet aspect, toute éducation se révèle être une formation du jugement car elle intègre toujours en elle ce moment d'exercice de jugement et de reconnaissance mutuelle des personnes dans l'échange des vérités. Chacun est donc en droit d'attendre des institutions politiques chargées par la Constitution de veiller à son éducation que celles-ci lui reconnaissent le droit d'accéder à une formation du jugement portant sur l'appropriation par chacun de cette faculté de juger : à une éducation philosophique, lorsque ce jugement cherche de lui-même à se forger en chacun : à la fin de l'enseignement secondaire, ainsi que lors de l'acquisition d'une spécialisation des connaissances et des pratiques : au cours de l'enseignement et de la recherche dispensés par l'enseignement universitaire. À ce niveau, plus les connaissances et les pratiques s'avèrent indissociables de l'exercice de ce jugement, plus se manifeste nécessaire la formation philosophique d'accompagnement de la spécialisation universitaire. La nécessité de cet accompagnement va de soi dans les diverses sciences de l'homme, dans les formations de théorie politique et économique, mais également dans les divers arts et littératures, comme « cultures de la communication », bref dans ce qu'on appelle les *"humanities"*.

Parce que ces conditions de vie en commun sont l'objet propre de la théorie politique et de l'exercice du pouvoir, la reconnaissance universelle d'un droit à l'éducation philosophique devrait s'accompagner d'une exigence institutionnelle concernant l'accès à l'exercice du pouvoir politique. Les politiciens qui briguent ce pouvoir, doivent pouvoir témoigner qu'ils ont effectivement eu part à cette éducation philosophique et doivent pouvoir indiquer la présence de ce jugement dans le contenu des programmes politiques qu'ils défendent aussi bien dans leur mise en application. Ne peuvent en effet participer à la formation de la démocratie internationale qu'exige la mondialisation contemporaine des rapports économique-politiques, que les politiciens capables de faire reconnaître l'objectivité et la vérité des jugements qu'ils

font assumer à leurs compatriotes, à leur propre État et aux États partenaires.

L'analyse de la faillite culturelle propre à la mondialisation économique-politique qui semble couronner l'expérimentation totale du monde et de l'homme, nous apprend que l'homme n'était pas ce composé d'esprit et de corps qu'en avait fait la philosophie en le fixant à la tâche d'établir, en faisant son histoire, une maîtrise de son esprit sur son corps et ses désirs, mais qu'il était au contraire et avant tout, comme corps, comme affect aussi bien que comme esprit, un être de communication avec lui-même et avec autrui, c'est-à-dire un être qui ne peut se fixer à ses actions et à ses désirs qu'en reconnaissant qu'il est aussi objectivement ses actions et ses désirs qu'il juge qu'il est ces actions et ces désirs et peut le faire reconnaître à autrui. Il ne peut donc s'y fixer qu'en faisant partager le jugement d'objectivité qu'il porte à leur égard comme il le porte à l'égard de ses connaissances: ces actions et ces désirs ne peuvent donc être l'objet d'un vouloir arbitraire, mais rentrent nécessairement dans l'ensemble des rapports nécessaires qui lient les hommes au monde et les phénomènes de ce monde entre eux. Comme être de communication, il reconnaît ainsi nécessairement qu'il est impuissant à s'approprier une fois pour toutes l'exercice et les résultats de ce jugement et de ce partage de vérité comme code juridique, moral ou politique sous l'appellation de règles juridiques, morales et politiques car il ne peut soumettre arbitrairement l'occurrence de cet accord d'objectivité et de vérité au simple vouloir, individuel ou collectif, de le produire. C'est ainsi que l'expérimentation pragmatique et consensuelle de l'homme par lui-même lui fait découvrir que l'être humain ne peut atteindre les fins qu'il avait fixées à l'histoire: qu'il ne peut s'ajuster une fois pour toutes à lui-même, mais que l'exercice conjoint d'un jugement de vérité sur ses actions et ses désirs, lorsqu'il donne lieu à une vérité aussi objective qu'il affirme qu'elle l'est, est la seule instance d'ajustement à l'action qui lui soit accessible.

Elle lui fait reconnaître ainsi également que toute communication est en ce sens un espace public et qu'elle ne l'est déjà, comme espace public constitué et institutionnalisé comme tel, que dans la mesure où elle est un échange universitaire, un échange de jugement qui ne repose que sur lui-même et sur sa capacité à présenter le monde dans lequel ce jugement est vrai: à faire venir, par la pensée, ce monde à l'existence du seul fait

qu'il puisse montrer qu'il est déjà là comme réalité, comme monde humain, aussi présent comme réalité qu'il est vrai qu'il le représente comme tel sous la forme qu'il lui donne. *L'université s'universalise nécessairement dans cet horizon d'expérimentation de l'homme par la communication* en se reconnaissant comme la forme déjà là de toute communication puisque celle-ci ne peut satisfaire le désir de consensus de façon aveugle, mais ne peut y parvenir, à propos de l'homme lui-même, qu'en le fixant, du seul fait qu'il le fasse se reconnaître comme tel, à son être de juge de vérité, à son être théorique à travers un processus d'expérimentation de lui-même soumis à ce jugement.

Elle remplit donc déjà sa tâche comme phase initiale, médiane et terminale de la transformation indirecte de l'homme par lui-même qu'est cette expérimentation totale de l'homme comme élément du monde, car cette expérimentation se fait nécessairement par le détour d'un jugement de vérité porté sur les formes de vie expérimentées ainsi que par le partage de ce jugement de vérité. Ce détour et ce partage de jugement sont universitaires dans leurs formes comme dans leur contenu. L'université se révèle ainsi être bien plus qu'une institution : l'institution du savoir, car elle n'est cette institution du savoir qu'en établissant qu'elle est déjà forme de vie, et la seule forme de vie qui convienne à l'homme, puisqu'elle n'exprime et ne développe que la dynamique et la logique philosophiques inhérentes à toute communication : cette force qui n'est créative de monde, qu'en critiquant ce monde qu'elle crée et en faisant de cette critique une critique mutuellement partagée, dans son exercice comme dans ses résultats. C'est ainsi également qu'elle peut établir que l'homme ne peut devenir cet être de maîtrise parfaite de soi qu'il recherche à travers cette expérimentation indéfinie de lui-même puisqu'il lui faudrait, pour ce faire, renoncer à être ce qu'il est : ce partage du jugement à propos de lui-même et du monde, pour se contenter d'assouvir son rêve de souveraineté.

Aussi ne parvient-elle à imposer l'usage du jugement au sein d'une expérimentation qui en dénie l'usage et le remplace par un consensus aveugle, qu'en restaurant un espace de confirmation mutuelle fondé sur la reconnaissance de ce que les mondes publics produits, qu'ils soient industriels, économiques, juridiques, moraux ou politiques, sont bien les conditions objectives de vie qu'ils sont présumés être pour exister comme ils le font, ou, qu'au contraire, ils

ne le sont pas, et pourquoi. C'est ainsi qu'elle a à tenir compte, à sa façon, de ce que l'homme ne peut se transformer directement lui-même, ni obtenir une maîtrise consensuelle de lui-même et d'autrui, sans être certain de l'objectivité de ce monde et des formes de vie qu'il y développe, c'est-à-dire sans faire le détour par le partage de ce jugement de vérité, d'un jugement de vérité qui peut faire reconnaître qu'il est effectivement aussi vrai qu'il est vrai qu'il s'affirme l'être. Cet exercice universitaire de reconnaissance de l'homme dans son concept: de la reconnaissance pratique et théorique de chacun en ce qu'il est comme être de jugement, se substitue donc déjà dans l'exercice philosophique de ce jugement, comme mouvement réussi, au mouvement raté de transformation directe de chacun en consensus aveugle.

Puisque cette culture philosophique du jugement ne peut se borner à enregistrer les vérités communes produites au sein d'un consensus aveugle et d'une lutte purement concurrentielle d'intérêts mais qu'il se déploie au sein de l'opinion publique et des divers espaces publics qu'articule cette dernière, il est essentiel qu'ait lieu un véritable dialogue philosophique au sein des médias entre les journalistes, les politiciens et ceux qui, de près ou de loin, participent à l'élaboration d'une réflexion philosophique. L'expérimentation des vérités novatrices exigées par la mondialisation des rapports socio-économiques, la découverte et l'adoption des droits qui sont susceptibles d'y être attachés ne peuvent témoigner de leur objectivité et libérer les États de leur protectionnisme économique et culturel traditionnel qu'à ce prix.

Cette soumission régulatrice à la *loi de vérité* nous apparaît comme la seule façon de réassumer la façon moderne de nous orienter nous-mêmes dans la pensée, pour autant qu'elle règle déjà toute affirmation, tout pouvoir de transformation pratique de soi en se réglant sur le seul plaisir qui règle tout autre plaisir: sur le plaisir de vérité accompagnant ce jugement réflexif concernant l'objectivité de ce que nous sommes et de ce que nous devons être, en se réglant sur la joie magnifiant ce jugement qui nous dispense de juger nos allocutaires et de devenir des moralistes. Elle seule semble donc en mesure de permettre à chaque être humain de trouver dans l'exercice du jugement sa propre identité culturelle et d'y accomplir la réalisation de l'identité culturelle européenne.

RADA IVEKOVIĆ

Une Europe des mondes multiples

1. QUELLE EUROPE ?

FACE À LA CRISE CONSTITUTIONNELLE paradoxalement redressée ou reportée par le mini traité, c'est bien la mise en place de l'Europe avec son héritage colonial, son embarras du Moyen Orient, ses bagages de la fin de la guerre froide, ceux depuis sa réunification puis de son élargissement, le basculement du socialisme réel dans le capitalisme réel (dit encore « démocratie »), ainsi que la question des guerres en cours « pour la démocratie », « humanitaires », « préventives » qu'il faut repenser¹. J'aimerais m'appuyer sur Bartolomé Clavero pour affirmer que l'Europe se construit sur son héritage colonial encore irréflecti et non écarté. Clavero analysait et critiquait le projet de constitution Européenne, dont il relevait le biais colonial, en démontrant que celle-ci « assume que [son] histoire est l'histoire de la civilisation européenne et non du colonialisme européen »². Les frontières internes aussi

1. Voir R. IVEKOVIĆ, « Qu'apprendre des échecs ? Qu'il faut céder un peu pour mieux se porter », *Mouvements*, 8 mars 2007, www.mouvements.info La première partie du texte présent repose sur celui-là.

2. B. CLAVERO, en particulier « Europa hoy en la encrucijada preconstitucional y postcolonial o de la provocación cruzada entre derecho e historia », présentation (manuscrit) aux *jornadas sobre Una Constitución para los Ciudadanos de Europa*, à la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla 23-24 octobre 2003. Dans ce texte, l'auteur examinait le *Draft Treaty establishing a Constitution for Europe* et le *The preamble to the Chart of Fundamental Rights of the Convention of 2000 (la Carta de Derechos)*. Plus loin dans son texte, il examine comparativement la déclai-

bien qu'externes donnent à réfléchir ; les premières – celles de classes, genres (sexes), races, migrations, ménagent sous nos yeux de nouveaux régimes d'ordre très inégalitaires dans les sociétés. Il est à craindre que l'Europe se refasse, avec ces écarts, un nouveau racisme bien solide et adapté aux nouvelles conditions internationales³.

Parce qu'on sent confusément que depuis la mondialisation engagée ou en tout cas rendue visible à l'œil nu, les choses se jouent ailleurs et selon désormais d'autres règles que celles de la république autosatisfaite, on tombe facilement dans la passivité politique. Touchez pas à notre confort. Il semble clair – à qui veut bien le voir – depuis la chute du Mur de Berlin, depuis le télescopage et rattrapage de la condition post-communiste par la condition post-coloniale – que l'Europe et le Nord (ou l'Occident) ne pourront pas soutenir le même niveau de vie pour toujours sauf à alimenter d'autres inégalités internationales, sauf peut-être aux prix d'autres contestations. L'État providence s'effrite, même si nous avons encore beaucoup de réserve pour maintenir notre niveau de vie. L'écart entre les pays et les individus riches et pauvres se creuse de plus en plus, même si de jolies statistiques nous montrent que le niveau de tous augmente bien qu'inégalement – pour les uns très rapidement, pour les autres très lentement. On le voit déjà au décollage en Chine et en Inde où c'est extrêmement brutal. Comme cela a dû l'être au moment de l'accumulation première en Europe. Mais à cette époque, il y avait encore une expansion possible vers les Amériques puis vers d'autres colonies ; expansion elle-même reprise par les États. Les parties riches de la planète, qui le peuvent, devraient investir dans le développement du Sud et de l'Est pour leur propre bien. Mais il y a fort à parier que ce sont encore les pauvres qui payeront.

ration d'intention du Département de droit et de celui d'Histoire-et-Civilisation à l'Institut universitaire européen de Fiesole, Italie. Voir Clavero, *Freedom's Law and Indigenous Rights. From Europe's Economy to the Constitutionalism of the Americas*, The Robbins Collection Publications, (Studies in Comparative Legal History), University of California at Berkeley 2005.

3. E. BALIBAR, interview dans *Cosmopolis* juillet 2007, repris dans *il manifesto* 12-7-2007, p. 14.

Il y a pourtant encore des démocraties vibrantes, loin de l'apathie politique occidentale, dans certains pays du Sud où penser, où s'engager, compte encore. Il suffit de regarder l'Inde, justement, et au contraire du cliché.

Notre histoire n'est pas couverte de gloire et ne suffit plus à légitimer et rassembler. La politique nationale aussi bien qu'internationale devrait être en mesure d'accompagner nos échecs historiques pour adoucir le coup. L'échec historique de l'Occident – en cours en dépit du triomphalisme capitaliste – est accompagné par la désémantisation politique. La perte de sens est à l'origine et informe la nouvelle situation politique internationale ; elle marque l'échec des politiques démocratiques qui, autrefois, pensaient le bien de la majorité, parfois internationalement. L'hétérogénéité en politique est réduite au silence ; l'État ne cherche pas à traduire – à comprendre – les diverses revendications, souvent d'ailleurs contradictoires. Ceux qui les lui adressent – des demandes de justice, de droits humains, d'égalité (selon la formule républicaine elle-même) – sont ethnicisés, refoulés, « sanspapierisés », traités d'illégaux, de terroristes. Tout cela légitime la violence. La perte de sens est devenue une technologie du pouvoir courante, une dépolitisation programmée. Depuis 1989, il n'y a plus d'alternative laïque au capitalisme ni de souverainetés alternatives parmi les États et du coup, pas vraiment de significations concurrentielles. Il n'y a pas non plus de laïcités alternatives. L'étendard des droits humains, de l'égalité, de la justice, est repris par ou attribué à des mouvements religieux, nationalistes ou communautaires. A part bien sûr, certains altermondialistes (et pas tous). Les droits humains sont eux-mêmes ethnicisés. On communautarise les minorités, les femmes et, surtout, les musulmans, quand on n'est pas à leur égard paternaliste. En France, il n'y a que la laïcité universalisante, abstraite, républicaine dont l'État a le monopole : la religion civique. Les significations imposées, monosémiques, le prêt-à-penser des politiques préfigurent parfois, et internationalement, un Sens absolu. C'est celui de l'empire agonisant ; mais moribond, il peut encore faire des dégâts. Les Français et Européens fatigués se sont abstenus de voter, présageant d'un nouveau style possible, totalitaire et global, profondément soutenu par le maniement de la langue.

La pensée qui nous vient des « Sud », des « Est », des directions *excentrées par rapport à nous* (et quel que soit le « nous »), celle qui nous vient d'autres (post)modernités que celle de l'Occident pourrait, aujourd'hui, se montrer d'une très grande importance pour tous. La leçon des échecs du xx^e siècle, c'est l'importance de cette pensée qui invite à partager, à ralentir, à céder, à se décentrer, afin d'éviter le contrecoup. Ce serait l'occasion, par delà le simple rapport « bilatéral » (tel que « France-Afrique ») toujours réducteur mais cher aux États, de nous intéresser aux rapports « Sud-Sud⁴ ». Oui – également aux rapports entre *d'autres que nous*, ainsi que transversalement ; réfléchir à notre propre rôle (celui de l'Europe) dans une nouvelle relation de « médiation⁵ » qui serait encore toute à *inventer*. C'est aussi à travers les rapports Sud-Sud que le Nord ne peut manquer d'évoluer au passage. Le Sud-Sud passe forcément encore par nous, en Occident, au Nord, et il faut faire en sorte que le Nord-Nord aussi passe par les Sud. Que les rapports États-Unis – Europe, par exemple, soient informés par et adéquats aux intérêts des Sud. Cela est pour nous vital. Il s'agirait d'une *mise volontaire en situation de médiation* et d'un retrait du centre, vital à la survie en commun avec d'autres, qui serait peut être *la* condition de survie de tous. Il faudrait arriver à penser, reconnaître et accueillir de nouvelles formes démocratiques venant des imprévus, des nouvelles formes économiques internationales, des nouvelles idées et conditions théoriques et de là où on ne les attendait pas, et ceci sachant qu'elles viendront avec de nouvelles inégalités. Si les attentes démocratiques arrivaient à se donner cette nouvelle tournure grâce aussi à notre réception, cela pourrait être le catalyseur d'une attente qui va non seulement dans les deux sens (« Nord <-> Sud » justement), mais qui pourrait être également un médiateur dans les rapports (d')imaginaires politiques, rapports culturels, conceptuels entre des apparemment « tiers » tels que l'Afrique, l'Europe de l'Est, l'Asie occidentale (Moyen-Orient), l'Asie orientale, l'Amérique

4. J'entends par « Sud-Sud » – formule exemplaire – tout rapport décentré, y compris « Est-Sud », « Est-Est », etc.

5. E. BALIBAR, « Europe : Vanishing Mediator ? », conférence à la Humboldt-Universität, Berlin, le 21 novembre 2002; également dans *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press; *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État*, La découverte, 2001.

latine, etc. ; ce serait à la fois un peu plus et un peu moins qu'un espace d'échange et un pivot. Cette attente tiendrait un rôle de « médiateur évanescent » (« *vanishing mediator* » – élargissons le concept de Balibar) *qui se met lui/elle-même en traduction*. Ce serait alors l'inédit nécessaire qui ferait l'originalité de cette entreprise.

Il faut pour cela construire un projet à long terme : or les sondages, la politique, sont dans la logique désastreuse de l'immédiat, de l'urgence. On a vu les effets de cette politique de l'immédiat en ex-Yougoslavie. Cela requiert un long et pénible apprentissage, celui de renoncer à l'autofondation en et par la domination. Hélas l'Europe n'en a pas l'habitude, en France la république n'en a pas la capacité. Non pas que le modèle « concurrent » (celui, dit « communautaire ») soit meilleur : les deux configurations historiques ont bien mis à nu leurs limites dans la mondialisation. Mais il leur reste, à chacun, d'apprendre quelque chose de l'autre.

Il s'agirait de privilégier le sens des « Sud » et pour les « Sud » au cœur de notre hémisphère et (aussi) à partir de nous : tant qu'il y a de l'injustice, de l'inégalité, le sens ne peut être que celui de ceux qu'elles frappent⁶. Celui du Sud. L'Europe a importé le Sud par l'histoire coloniale, inutile maintenant de vouloir fermer les frontières. Ces visions des non-privilegiés des « Sud » qu'on n'entend pas dans les discours « normaux », normalisateurs de ceux qui ont oublié leurs avantages en Europe, sont, cependant, celles qui nous interrogent. Ce n'est pas le 16^e arrondissement qui est l'avenir de la planète, mais Calcutta ou Ciudad Mexico. Nous devons absolument nous en laisser interpellé parce que ces visions nous viennent d'une *nécessité vitale de pensée*⁷ de la part des sans voix : un besoin en grande partie perdu au « Nord ». Il y a des lieux où la pensée est toujours une nécessité, c'est-à-dire qu'elle y est la seule ressource restante permettant la survie ou promettant un espoir. Il est possible que le branchement rapide (que dis-je, éclair) de certains pays du Sud sur les ressources

6. G. STOPPIGLIA, communication au colloque *Il Mediterraneo e l'Europa tra passato e futuro* organisé par le Centre Braudel, Catane, les 11-12-13 nov. 2004.

7. Expression venant d'une lettre de compliments d'un lecteur adressée le 6 mai 2004 à D. Djerbal, directeur de la revue *Naqđ* (Alger), au sujet du n° 18 de cette revue, intitulé « L'Expérience traumatique ».

cognitives et dans l'industrie du savoir, tels que Singapour, a à voir avec cela, en plus du simple intérêt capitaliste nouveau. Et que donc la « nécessité vitale de penser » donne aussi dans l'inégalité et dans le tri entre les humains « utilisables » et ceux qui seraient « jetables » du point de vue de l'accumulation. Cependant matérialisée aussi dans les déplacements, dans les migrations sans garantie, cette nécessité vitale de pensée traduit non seulement un besoin économique primaire et de survie ou celui de la fuite des conflits et guerres (où, par ailleurs, il n'est plus possible, comme souhaité par la *Convention de Genève* de 1948, de distinguer entre réfugiés économiques et politiques), mais elle traduit encore et avant tout un besoin politique aigu de citoyenneté ; d'une citoyenneté revue. Ceci, nonobstant le fait qu'elle puisse être aussi productrice, en d'autres mains, d'inégalités cinglantes. En refusant aux migrants l'entrée, les permis de séjour, les documents et enfin la citoyenneté, l'Europe, oubliant les promesses et espérances induites, de même que son passé colonial, reconfigure à la baisse et diminue⁸ la valeur de sa *propre* citoyenneté pour tous les citoyens. Elle s'engage ainsi dans une dégradation politique.

Mettons-nous plutôt à disposition, essayons de changer de perspective, favorisons le passage par les Sud. Cela ne manquera pas, en soi, de contribuer à un renouveau, à la « tropicalisation⁹ » de nos contrées. Ces transformations sont désormais souhaitables. Engageons-nous modestement dans un peu de médiation « Sud-Sud », car s'y jouent toutes sortes d'enjeux *épistémologiques et politiques*. Le « médiateur évanescent » peut se proposer à la traduction, se mettre à disposition. C'est désormais par les autres que nous devrions nous intéresser à nous, et sans

8. Voir E. BALIBAR, *Nous, citoyens d'Europe? op. cit.* ; *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, La découverte, 2003 ; A. DAL LAGO & MEZZADRA, « Les frontières impensées de l'Europe. Cette constitution est-elle une troisième voie pour l'Europe ? » in *Lignes* n° 13, 2004, pp. 67-81 ; A. DAL LAGO, *Non-personne. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999 ; M. C. CALOZ-TSCHOPP, *Les sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne 2000 ; *Cahiers du CEMRIC* n°s 16-17, printemps 2002 : « Action sociale, action humanitaire de la protection à la contrainte », coordonné par M. C. CALOZ-TSCHOPP et B. FICHET.

9. S. RUSHDIE, *Les Enfants de minuit ; Les Versets sataniques*.

calcul. Ce n'est pas une question éthique ou un impératif moral (bien que cela puisse l'être, mais c'est secondaire), c'est surtout un impératif politique.

S'immuniser contre les autres est désormais devenu la grande préoccupation européenne. Le nouveau racisme sert à cela. Dans cet univers là on fonctionne à coup d'exception et d'exclusion, on généralise l'exception et on en fait la règle. L'exception et l'immunisation deviennent aussi l'horizon théorique indépassable de philosophes (Schmitt ; Agamben) qui désormais présentent le camp de concentration comme étant la mesure de la souveraineté moderne (Agamben), mais aussi le mur à franchir¹⁰. L'exception à l'universalité est ce à quoi l'Europe s'est particulièrement entraînée et en quoi elle s'est perfectionnée plus que toute autre partie du monde, depuis la mise en place du colonialisme et de l'esclavage modernes, par l'*extraconstitutionnalité* des territoires conquis et l'*extraterritorialité* des colonies. Cela a été possible grâce à l'association de la raison et du pouvoir, ainsi qu'au soutien historique aux formes d'hégémonie : l'histoire reçue, l'histoire historisante soutient, en effet, le modèle dominant. Historiquement érigée sur cette figure de l'exception aux proportions mondiales, l'Europe continue aujourd'hui encore dans sa constitution politique à se construire par l'exception, ce qui veut dire aussi par l'établissement des frontières, internes aussi bien qu'externes.

2. AU-DELÀ DE L'EXCEPTION

Au-delà de l'exception devenue règle, les mondialisations en cours ont révélé un foisonnement d'autres figures, fonctionnements et agencements du monde qui, cependant, ne se laissent

10. A l'opposé d'Agamben, R. Esposito élabore les aspects autorectificateurs d'une immunité qui ne mène pas forcément à l'(auto)destruction ; R. ESPOSITO, « Communauté, immunité, démocratie », in *Transeuropéennes* n° 17, *La fragilité démocratique*, 1999, pp. 35-45 ; *Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium* de J. L. NANCY, PUF, 2000 ; *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Turin 2002 ; *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, 2004 ; *Terza persona*, Einaudi, 2007. T. NEGRI, « Quel divino ministero per gli affari della vita terrena », *il manifesto* 9-5-2007, p. 12.

pas complètement réduire aux mouvements ou aux logiques de l'exception comme nous les connaissons et théorisons. Le doute à ce propos est déjà semé par des visions telles que celle, extraordinaire, de *L'Atlantique noir*¹¹. L'exceptionnalité fonctionne sur l'intérieur autant que sur l'extérieur ; elle a toujours ses revers, ses taches aveugles, ses produits inattendus, ses déviations et excès. Le jeu de deux, *règle-et-exception*, ne se réduit justement jamais à deux seulement, il déborde de toutes parts. Les trajets atlantiques d'Europe et d'Afrique, le commerce triangulaire, avaient bien fini par produire, le temps aidant, des formes de citoyenneté, de civilité, de politique, de socialité, de culture inédites et hybrides¹², dépassant aussi bien la règle que l'exception et leurs rapports. Nous en sommes les héritiers, bien au-delà de l'idée réductrice du *melting-pot*. Et si les migrations atlantiques de la traite ne devaient pas suffire à le rendre évident, les citoyennetés nouvelles et différentielles (inégaies, certes) qui nous arrivent aujourd'hui par les migrations des mondialisations complexes et en réseaux étalent de nouvelles hybridités et partages. Elles ne relèvent point d'une pensée unique mais plutôt d'une « pensée éclatée » et sans dénominateur commun caractéristique de notre temps. La traversée périlleuse par des migrants de la Méditerranée, des frontières est et sud de l'Europe, l'arrivée par la côte ouest de l'Afrique jusqu'aux Canaries, produisent autant d'hybridités politiques, sociales et culturelles que de citoyennetés nouvelles¹³ qui bouleversent aussi bien l'ordre des lois que leurs exceptions en exposant au grand jour la catégorie nouvelle de *citoyens (européens) manquants*¹⁴. Il faut désormais la rendre visible en la nommant : ce sont les citoyens qui manquent à l'Europe dans sa construction et son avenir possibles et de l'apport desquels notre continent se prive ; une catégorie positive.

C'est l'exception *par rapport à la loi et à la souveraineté*, entérinée dans les colonies, qui établit le *contour de l'exception européenne*,

11. P. GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, traduit par J. Ph. Henquel, Ed. Kargo, 2003.

12. N. ASCHERSON, interview par M. Salter, http://www.idea.int/ascherson_interview.cfm

13. S. MEZZADRA, *Diritto di fuga, Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Vérone 2001 ; nouvelle éd. 2007.

14. R. IVEKOVIC´, *Les citoyens manquants*, inédit (2005).

répandue de par le monde (par la colonisation justement) en tant qu'exportation et démultiplication. Les guerres et les conquêtes de la part des États aidés par les églises et par l'émigration individuelle ont répandu des frontières, la forme de l'État et celle de la nation. Ainsi conçue, l'exception représente des lieux de non-droit, de hors-la-loi pour des populations désignées à cet effet, mais elle préserve les lois et le droit pour protéger les populations métropolitaines ou de peuplement européen de cette même exception.

Mais les exceptions fonctionnent dans l'autre sens aussi.

Une distanciation de la justice depuis l'État a été généralement acceptée en Occident au moins depuis Foucault comme cadre de réflexion, mis à part le principe de séparation des pouvoirs. La justice n'est en effet pas toujours perçue ou exprimée en termes politiques comme on l'entend en Occident. Si l'on prend en considération une société comme celle de l'Inde, par exemple, une préoccupation pour le bien-être *par delà* les principes d'égalité a *toujours* été présente du fait de la quête individuelle de la libération – individuelle bien qu'au-delà à la fois de la sphère individuelle et de la sphère sociale¹⁵. Mais la reconnaissance de la part de l'Europe qui, en ceci se substitue volontiers à l'« Occident », de la dimension politique, ne va pas de soi et n'est en général pas facilement octroyée aux continents autres. L'Asie, par exemple, continue souvent à être perçue comme un grand magma indéfini sans démocratie à l'œuvre ou sans propension politique. De par les clichés simplificateurs, on a beaucoup de mal à comprendre en Europe comment un pays tel que l'Inde, réputé pour son « système de castes », puisse être la démocratie vibrante qu'il est de fait. C'est le cas parce que le concept de politique que nous manions est *normatif*, de même que le concept de caste : un concept normatif de sociologie européenne pour l'Inde. C'est ne pas prendre en compte l'aspect provisoire de toute démocratie, qui n'est jamais qu'une démarche et une aspiration (dans les meilleurs des cas), jamais et nulle part acquise, étant elle-même un concept directif quand elle est proposée aux autres continents.

15. S. KAKAR, *Moksha : le monde intérieur : Enfance et société en Inde*, Belles lettres, 1985 ; L. DUMONT, *Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implications*, Gallimard, 1967.

Ailleurs dans les vastes espaces de la « Grande Chine » (continents, mers et archipels), comme le montre Aihwa Ong pour l'Asie de l'Est et insulaire en général, la logique de l'exception, au contraire de ses figures étudiées à partir de l'Europe, n'est pas forcément associée à la suspension des droits, mais l'est également aux possibilités d'ouverture des marchés et des flux de capitaux et de travailleurs¹⁶. La logique de l'exception fait alors apparaître de nouveaux droits et de nouvelles possibilités là où il n'y en avait pas, dessinant de nouveaux agencements et parcours dans tous les sens au sein de la mondialisation. Dans certains de ces lieux, la démocratie politique à l'occidentale n'a pas encore fait son apparition et peut-être passera-t-elle le chemin, mais cela n'empêche pas des opportunités, non pas des clôtures mais de nombreuses ouvertures de droits et de formes de citoyennetés. Ce sont les nouvelles conditions économiques internationales et les migrations, pas toujours réprimées ou repoussées

16. A. ONG montre que la technologie néolibérale de gouvernement peut être adoptée par n'importe quel régime politique et ne touche pas forcément à l'organisation de l'État ou à l'idéologie en vigueur : *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malasia*, State University of New York Press 1987 ; *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia*, sous la dir. d'A. ONG & M. PELETZ, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres 1995 : article par A. ONG « State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politics in Malasia », p. 159-194 ; + Intro. avec M. G. Peletz ; *Underground Empires. The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, sous la dir. d'A. ONG & D. M. NONINI, Routledge, New York Londres 1997 : article par A. ONG « Chinese Modernities: Narratives of Nations and of Capitalism », p. 171-202 ; + « Introduction. Chinese Transnationalism as Alternative Modernity » avec D. M. Nonini, p. 3-36 ; + postface avec le même, « Afterword. Toward a Cultural Politics of Diaspora and Transnationalism », p. 323-333 ; *Buddha is Hiding. Refugees, Citizenship, and the New America*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres 2003 ; *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, sous la dir. d'A. ONG & S. J. COLLIER, Blackwell Publishing, Malden, MA, USA – Oxford, UK, Carlton, Australie 2005 : article par A. ONG « Ecologies of Expertise: Assembling Flows, Managing Citizenship », p. 337-353 ; + article A. ONG & S. J. COLLIER « Global Assemblages, Anthropological problems », p. 3-21 ; *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University, Durham 2005 ; *Neoliberalism as exception. Exception to Neoliberalism. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University, Durham & Londres 2006. Voir également l'entretien par B. NEILSON, G. ROGGERO, « Quella grammatica volatile dei diritti. Un'intervista a Aihwa Ong », *il manifesto* 13-3-2007 (Rome), p. 12.

comme par l'Europe, souvent encouragées par des États, des politiques économiques ou des relations internationales, qui créeront de nouvelles demandes, formes et conditions de démocraties et de formes inédites de citoyenneté. Leur sélectivité est l'autre face de leur nouveauté imaginative. En Asie comme en Europe déjà, ainsi que de par la planète, les citoyennetés sont graduées, inégales et circonstanciées, « latitudinales » (Ong), par delà le discours européen *de principe* d'une citoyenneté égalitaire : cette dernière n'existe d'ailleurs nulle part, puisqu'elle se construit sur cette exception qu'est l'exclusion de la citoyenneté justement. Elle reste donc un idéal. Mais il y a des citoyennetés neuves partielles dont l'origine est économique ou migratoire, non encore converties en citoyennetés politiques, dont le point de départ n'est pas une exclusion mais l'inclusion dans un fonctionnement plus large, où la recherche individuelle de bonheur n'est pas un moteur négligeable. Par ailleurs une synthèse effective entre liberté individuelle et bien-être collectif est loin d'être acquise en Europe, alors que sa réalisation prend de tout autres voies en Chine, en Inde. Le progrès de l'Europe n'est pas assimilable à sa supériorité, même si, en Occident, on est trop souvent tenté de le croire. Ce qui paraît être un tournant pour les sociétés postindustrielles occidentales, ne l'est pas de la même manière pour l'Inde ou pour une grande partie du monde. A. Ong voit, dans les espaces asiatiques et de migration de populations asiatiques « le néolibéralisme comme exception articulant une constellation de rapport mutuellement constitutifs qui ne se laissent pas réduire à l'un ou à l'autre » et qui révèlent de « nouvelles réciprocitys par lesquelles les problèmes sont résolus »¹⁷.

3. LES NOSTALGIES NATIONALES DÉPASSÉES QUI BOUGENT ENCORE

Comme le montre encore Aihwa Ong, « la logique structurelle de la mondialisation n'a pas résulté en une solidification des différences entre les "civilisations" mais plutôt en une prolifération de souverainetés différenciées à l'intérieur et par delà les

17. A. ONG, *Neoliberalism as Exception. Exception to Neoliberalism*, op. cit., p. 9.

frontières »¹⁸. Il s'est plutôt produit un clash de stratégies néolibérales (et non de « civilisations ») produisant des formes économiques et politiques diverses, contradictoires et complexes. Elles sont le plus souvent restées sans nom dans les théories occidentales, qui ont souligné l'« irrationalité économique » des systèmes asiatiques dans leurs pratiques au moment de la crise financière asiatique (1997) sans s'intéresser à l'irrationalité des marchés financiers internationaux qui les avaient provoquées, invitées et intégrées dans l'économie globale comme à la fois renforçant et affaiblissant l'État (les États)¹⁹. La prétendue irrationalité des marchés asiatiques avait bel et bien été produite et soutenue par un système mondial où l'Asie n'avait pas (à l'époque) été un décideur mondial. Les « tigres » asiatiques se lancèrent dans la brèche en accueillant ou relocalisant les flux migratoires principalement chinois et mondiaux, en s'associant au zonage de la Chine, en produisant des aires économiques ou administratives spéciales, des triangles de développement, des parcs industriels, des souverainetés étatiques accompagnées de citoyennetés différentielles et graduées, cosmopolitiques et sélectives, des pôles d'économie des savoirs, d'accumulation capitaliste des connaissances avec des « universités globales » qui, dans leur multiplicité, dépassent toute typologie et systématisation rationalisatrices. Ces technologies du zonage ou de l'exception caractéristiques de l'Asie d'aujourd'hui (mais désormais présentes partout...) ont l'effet de produire des formes inattendues d'intégration économiques, sociales et politiques, ainsi que d'assimilation il faut le dire. Mais quelque chose échappe toujours à l'assimilation et à l'intégration et fonctionne à rebours, comme un excès. Ces technologies articulent/désarticulent des espaces politiques en souverainetés différenciées à toutes les échelles selon les conditions nouvelles. De ces souverainetés parallèles, interdépendantes, le contenu n'est pas défini à l'avance, et ne correspond donc pas forcément au concept classique de souveraineté alternative dans la pensée politique occidentale. Au contraire, « l'exception politique est de plus en plus appliquée par de nombreux États d'Asie non pour

18. *Ibid*, p. 92.

19. *Ibid*, p. 9.

nier les droits civiques mais pour créer des pratiques de régulation de l'expérimentation politico-économique »²⁰.

Non seulement le clash des civilisations n'a pas eu lieu sur le plan planétaire au-delà de la mise en scène que nous connaissons²¹, mais les conflits ethniques ou nationaux sont destinés à être provoqués ou absorbés par des mouvements de marchés, de sociétés ou politiques plus complexes. Il est vrai que ces derniers peuvent ethniciser des flux migratoire et produire des conflits nationaux si ceux-ci entrent, localement, dans leur logique et servent à d'autres fins. Mais les conflits nationaux ne seront pas généralisés et ne sont pas notre destin si ce n'est *instrumentalement* ; n'ayant pas de logique propre ou de substance autonome, ils sont en quelque sorte déjà « dépassés » (même s'ils peuvent faire beaucoup de dégâts et perdurer). Nous nous acheminons vers un univers composite et complexe, où des formes diverses coexistent, y compris des formes venant de « temps » différents. Il y aura contemporanéité de temporalités diverses, et donc exceptions aux exceptions. Comme la construction première du capitalisme, au moment de la colonisation, avait mis à son service les différentes « manières asiatiques de productions », féodalismes ou esclavages, le système-monde néolibéral consiste en autant

20. A. Ong, *ibid.*, p. 98 ; plus loin, A. Ong écrit : « L'exception souveraine qui m'intéresse ici n'est pas l'exception négative qui suspend les droits civiques pour certains, mais plutôt la sorte d'exception positive qui crée des opportunités, habituellement pour une minorité jouissant d'arrangements politiques et de conditions non accordés au reste de la population » (p. 101). En fait, l'auteure s'intéresse aux minorités émergentes des bords asiatiques successifs. Si elle ne renverse pas vraiment la logique de l'exception qui montre toujours deux faces principales (celles de la majorité et celle de la minorité), elle n'a pas tort de souligner cet aspect-là de l'exception positive en tant que négligée : *l'exception des émergents, non pas celle des déjà établis* dans leur exception privilégiée ; cependant, des uns aux autres, il ne s'agit pas de différence qualitative. Là où il y a de l'exception positive, il y a bien évidemment de l'exception négative aussi ; cela est dicté par le *partage de la raison*. A. Ong ne découvre pas un nouveau fonctionnement de la logique abstraite de l'exception, mais *déplace le champ de vision* vers de nombreux fonctionnements et effets alternatifs, concrets, de l'exception en tant que telle. Ses analyses du fonctionnement des mondialisations dans le système-monde en Asie aujourd'hui sont précieuses au-delà de l'Asie elle-même, car elles nous aident à visualiser autrement et à comprendre les flux migratoires sous de nouveaux angles.

21. Et celui entre l'Occident et l'Islam, poursuivi par les États-Unis, arrive à son terme avec l'épuisement de l'empire de ces derniers.

de poches de résistances qui lui font exception et répondent à d'autres descriptions. La modernité ou la postmodernité reproduisent les traditions qu'il leur faut. L'amalgame et le brouillage du socialisme et du capitalisme tardif en Asie ou en Europe le prouvent, de même que la participation, par le travail, de populations appartenant à un univers administratif, économique, idéologique et culturel.

De plus en plus, les différences se creusent entre les grandes villes cosmopolites à la population mélangée et des régions plus ou moins rurales à langue unique dans le système-monde (plutôt que dans la mondialisation). Le terme de système-monde (Immanuel Wallerstein) a l'avantage de figurer la longue durée et de mettre en relief les cycles historiques qui la font. Les origines des nouveaux conflits sont complexes, croisant les diverses articulations des territoires, de l'autorité, des revendications de droits qui, souvent, « dénationalisent » les processus et les institutions pour, parfois, les « renationaliser » autrement²². Ce sont sans doute ces mégapoles cosmopolites qui deviennent la règle, et les petites villes ou campagnes, parfois des régions ou pays, qui restent unis et non touchés par l'hybridité du partage des formes de vie deviennent de plus en plus l'exception. Il est vrai que l'Europe, au contraire d'autres continents, manque encore de ces mégapoles, mais quelques capitales européennes sont déjà les centres cosmopolites et hybrides à leur image, même si c'est en plus petit. Et en Europe aussi le clivage ville-campagne devient plus prononcé (pour certaines villes et certaines campagnes). C'est là que des conflits s'annoncent, et ils peuvent prendre la forme nationale, religieuse ou idéologique, selon les cas. Cela n'empêchera certes pas à ce que des nationalismes nuisent encore à la construction européenne. Cependant, la logique des nationalismes est celle-là même de l'exception sur laquelle l'Europe a été construite, donc rien de nouveau. Or, nous semblons nous acheminer vers un monde aux formes multiples et complexes, aux « exceptions » nombreuses, non pas vers celui d'une seule règle et d'une exception indistincte et complètement subordonnée ne produisant aucune forme de vie : au contraire,

22. S. SASSEN, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2006.

les nouvelles formes de vies politiques, sociales, économiques, culturelles multiples, complexes procèdent aussi bien et de plus en plus des « exceptions » et traversent et sous-tendent la règle. Le plus grand danger pour l'Europe ne vient donc pas tant des nationalismes – puisqu'elle les sous-entend et reproduit dans la foulée de son autoconstitution – mais de ses multiples amnésies historiques *constitutives*, constitutives de l'Europe officielle : celle de l'histoire coloniale (qui fut l'histoire de la construction des nations européennes, de leurs richesses et du capitalisme) ; celle de la constitution d'Israël – de l'exportation d'un problème européen – en terre habitée comme si elle avait été vide ; celle de la guerre froide et de la manière de réunification européenne ; celle de l'origine et de l'histoire des nationalismes européens ; celle des migrations qui la constituent comme elles constituent le monde, et dont elle a besoin.

L'Europe contient désormais des mondes multiples et mouvants, et est contenue dans et par la multiplicité des mondes du monde, en elle-même comme ailleurs. Il s'agit pour elle de constater et de repenser l'universalité à partir de cette multiplicité et de cette hybridité-là, en toute modestie. Les divers projets européens de l'Europe construite d'en haut ne semblent pas encore traduire ces réalités – ni ces imaginaires-là.

Saint-Denis à Vincennes

PHILIPPE SOULEZ

Les mathématiques et le statut scientifique de la philosophie pour Bergson

IL SUFFIT DE SE REPORTER, à la troisième page de *La Pensée et le Mouvement*, au passage où Bergson explique de quelle manière il s'est détaché de Spencer pour saisir d'emblée comment deux grandes interprétations de la pensée bergsonienne, l'interprétation phénoménologisante et l'interprétation épistémologisante, sont possibles et, qu'elles le veuillent ou non, solidaires :

« Jamais la mesure du temps ne porte sur la durée en tant que durée ; on compte seulement un certain nombre d'extrémités d'intervalles ou de *moments*, c'est-à-dire, en somme, des arrêts virtuels du temps. Poser qu'un événement se produira au bout d'un temps t , c'est simplement exprimer qu'on aura compté, d'ici là, un nombre t de simultanités d'un certain genre. Entre les simultanités se passera tout ce qu'on voudra. Le temps pourrait s'accélérer énormément, et même indéfiniment : rien ne serait changé pour le mathématicien, pour le physicien, pour l'astronome. Profonde serait pourtant la différence au regard de la conscience (je veux dire, naturellement, d'une conscience qui ne serait pas solidaire des mouvements intra-cérébraux) ; ce ne serait plus pour elle, du jour au lendemain, d'une heure à l'heure suivante, la même fatigue d'attendre. De cette attente déterminée, et de sa cause extérieure, la science ne peut tenir compte : même quand elle porte sur le temps qui se déroule ou qui se déroulera, elle le traite comme s'il était déroulé. C'est d'ailleurs fort naturel. Son rôle est de prévoir. [...] Mais

cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent, on la vit. Si nous cherchions ce qu'elle est ? Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans s'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ? » (*P. M.*, p. 1254-55)^{1*}

Il est clair que la première partie de la citation traite d'une *question* d'épistémologie et que Bergson cherche une *réponse* à cette question du côté d'une sorte de phénoménologie, terme qu'il n'a employé dans aucun texte actuellement connu, en dépit de la bonne connaissance qu'il avait de Fichte et de la connaissance qu'il ne pouvait manquer d'avoir de Husserl. L'objectif du présent article est de résoudre un problème resté jusqu'à présent en suspens concernant les mathématiques chez Bergson et les conséquences qu'il y a lieu d'en tirer pour le statut de la philosophie. Mais remettons à un autre article l'articulation proprement dite des deux interprétations.

I

Il faut noter tout de suite que l'interprétation épistémologisante admet elle-même deux versions : une version forte et une version métaphorisante. La version forte est celle que propose Henri Gouhier dans l'introduction du volume *Œuvres*. Il faut noter tout de suite que cette interprétation est déjà une réaction contre les reprises « existentialistes » du bergsonisme (*Œuvres*, p. xi) qui gardaient une visée métaphysique, mais ne se souciaient plus de constituer la métaphysique comme science. Henri Gouhier pense probablement à G. Marcel, E. Mounier, J. Wahl qui se reconnaissent une dette intellectuelle à l'égard de Bergson [N. B. cette introduction est de 1959].

1.* Les abréviations (traditionnelles) utilisées par Ph. Soulez dans cette étude sont : P. M. : *La Pensée et le Mouvement* ; D. I. : *Essai sur les données immédiates de la conscience* ; E. C. : *L'Évolution créatrice* ; D. S. : *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* ; M. M. : *Matière et Mémoire* (note de l'éditeur). Et pour mémoire de Ph. SOULEZ et F. WORMS, *Bergson, biographie*, Flammarion 1997, rééd. PUF 2002.

Dans cette perspective ce n'est pas assez dire que la question initiale du bergsonisme est une question de philosophie des sciences. Il faut plutôt dire que pour Bergson la philosophie *est* science : « elle représente un savoir qui, ni par ses méthodes ni par ses certitudes, ne se distingue radicalement des connaissances acquises par les savants ». Pour Bergson comme pour Descartes il y a continuité de la physique à la métaphysique. Mais si Bergson pense comme Descartes que la philosophie est science, il n'a plus la même conception de la science. Pour Descartes la science-modèle est la géométrie et c'est par comparaison avec elle qu'il entend reconstruire l'ensemble de l'édifice du savoir humain (cf. « ces longues chaînes de raison, toutes simples et faciles, etc. » *Discours de la méthode* 2^e partie). Pour Bergson au contraire la science-modèle est la biologie positive telle qu'elle se constitue au XIX^e siècle. « Le bergsonisme, écrit Henri Gouhier, se présente comme la prise de conscience d'une situation nouvelle dans l'histoire des sciences. » On pourrait dire pour s'exprimer dans un langage qui est devenu familier aux épistémologues : le bergsonisme est la philosophie d'un changement de paradigme [au sens de Kuhn].

L'interprétation d'Henri Gouhier privilégie une intervention de Bergson à la Société française de Philosophie (séance du 2 mai 1901 : « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Écrits et Paroles* T. I, *Mélanges* p. 463-502), « La philosophie de Claude Bernard » (actuellement *P. M.*, p. 1433-1440) et l'ensemble de *P. M.* considèrent la lignée qui mène de Descartes à Kant et aboutit au relativisme et à l'abandon de l'idée d'une métaphysique qui serait connaissance. Bergson tente d'expliquer cela par le recours à l'histoire des sciences. Si Descartes a privilégié les mathématiques, c'est pour des raisons beaucoup plus empiriques qu'il n'y paraît au premier abord : jusqu'à la veille du XIX^e siècle, les mathématiques étaient la seule science réellement certaine. Mais depuis, d'autres sciences sont parvenues à la certitude. Toutefois cette certitude n'est pas de nature mathématique. Soumettre l'évaluation de l'œuvre de Descartes à un critère de type empiriste et même pragmatiste pour l'évaluation de l'œuvre de Descartes était singulièrement audacieux dans le champ philosophique français du début de ce siècle. Bergson savait parfaitement que pour beaucoup, l'empirisme était « la négation même de la philosophie » (*Mélanges*, p. 1473), sans

compter ceux qui comme Durkheim estimaient le pragmatisme incompatible avec l'« esprit français ».

Au cours de cette séance Bergson rappelle comment Pasteur a pu démontrer l'impossibilité de la génération spontanée, du moins dans les conditions actuelles de la vie. Pasteur s'est contenté de démontrer que dans tous les cas où l'on croyait avoir affaire à une génération spontanée, il y avait en fait des germes de vie préexistants. Comme il n'existe aucun moyen de démontrer l'impossibilité d'un fait, *on établit sa possibilité en prouvant expérimentalement sa réalité*. La possibilité de la génération spontanée n'ayant pas été prouvée par sa réalité, on abandonne donc, dans les conditions actuellement connues, l'idée de la génération spontanée. Bergson fait alors le parallèle avec sa propre démarche dans *Matière et Mémoire* : Bergson pense avoir réfuté le parallélisme psycho-physique parce qu'il a établi l'existence d'un écart entre le fait psychologique et son substrat cérébral. Sans doute la démonstration ne peut établir qu'on ne pourra jamais réduire cet écart. Mais Bergson pense être parvenu à un degré de certitude comparable à la certitude de Pasteur, lorsque celui-ci conclut : « il n'existe pas de génération spontanée ». D'où l'idée d'une métaphysique « positive », aussi positive que le positivisme de cette époque, mais débarrassée de la métaphysique inconsciente et du dogmatisme inversé en relativisme qui le caractérise.

Bergson emploie des termes très proches de ceux qu'il utilisera dans l'Introduction de *P. M.* pour exposer ce qu'il appelle le « resserrement des problèmes » (*P. M.*, p. 1314-1316), comme si son autobiographie intellectuelle commençait à se dessiner à ses propres yeux dès 1901. Il est intéressant de comparer les deux textes. Bergson pense avoir établi dans *D. I.* le *fait* de la liberté humaine. Ce point étant acquis il sait qu'il se heurte au problème du déterminisme. Peut-on affirmer à la fois qu'il y a liberté pour l'homme et déterminisme pour la nature ? Le déterminisme n'est-il pas la thèse « scientifique » la mieux établie ? Comment peut-il y avoir liberté si la conscience n'est qu'un épiphénomène ? C'est donc le problème traditionnel « des relations de l'esprit et du corps » qu'il faut reprendre. Mais comment s'y prendre sans retomber dans le jeu antithétique très connu du « spiritualisme » et du « matérialisme » ? Au XIX^e siècle, sous l'influence d'une variante de l'empirisme, la théorie des localisations cérébrales a pu sembler établir de manière scientifique

le parallélisme psycho-physique, donc le déterminisme sous la forme la plus absolue. C'est par conséquent sur le terrain même de la clinique qu'il faut reprendre l'investigation afin de séparer les faits réellement établis de la métaphysique éventuellement inconsciente du savant. Dans la clinique, Bergson privilégie la mémoire, puis il s'aperçoit que le champ de la mémoire est encore trop vaste, il le restreint à la mémoire des mots. Il parvient alors à l'idée d'une relation *sui generis* entre le fait psychologique et le substrat cérébral qui n'est ni la détermination absolue de l'un par l'autre, ni l'indétermination complète, ni le parallélisme rigoureux. Bergson ne se contente pas de définir *négativement* cette relation par des oppositions symétriques. Il propose une théorie *positive* : le cerveau est un organe de pantomime :

« Étant donné un état psychologique, la partie *jouable* de cet état, celle qui se traduirait par une attitude du corps ou par les actions du corps, est représentée dans le cerveau : le reste en est indépendant et n'a pas d'équivalent cérébral. De sorte qu'à un même état cérébral donné peuvent correspondre bien des états psychologiques différents, mais non des états quelconques. Ce sont des états psychologiques qui ont tous en commun le même « schéma moteur ». Dans un même cadre pourraient tenir beaucoup de tableaux, mais non pas tous les tableaux » (*Mélanges*, p. 481).

Cette conception positive dit donc plus que la thèse « il n'y a pas de parallélisme ». Elle est le point de convergence de plusieurs *lignes de faits* dont aucune à elle seule ne suffit à déterminer une vérité, mais qui, toutes ensemble, la déterminent par leur intersection.

Il est clair qu'au cours de cette discussion à la Société française de Philosophie, Bergson a défini avec beaucoup de précision son épistémologie et le rapport de cette épistémologie à la métaphysique. Cette intervention ponctue un moment particulièrement important du débat engagé par les contemporains autour de la « philosophie nouvelle » (cf. Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, PUF 1947, chp. I-III *L'action du milieu*, p. 36-63). Des échos de ces débats se retrouvent dans plusieurs textes de Bergson. Par exemple l'ensemble du texte de 1911, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité » (*P. M.*), peut

être considéré comme étant *aussi* une réplique aux attaques de Jacob dans la *revue de Métaphysique et de Morale* qui déclarait que « la nature est une grande logique ». L'affirmation par Bergson de la « surabondance du réel », la critique de la représentation de la réalité « comme un tout parfaitement cohérent et systématisé que soutient une armature logique » et la confusion de cette armature avec la vérité « que notre science ne ferait que retrouver » (*P. M.*, p. 1445-1446) sont une réplique indirecte. Ce qui fait la valeur *philosophique* de l'intervention de 1901 à la SFP, ce qui l'authentifie au-delà de son intérêt historique c'est qu'elle est reprise dans des termes très voisins par *P. M.*

II

Nous devons toutefois dissiper un malentendu possible concernant le rapport de Bergson aux mathématiques ainsi qu'à Claude Bernard. L'interprétation proposée par Henri Gouhier touche d'emblée à un point essentiel, mais elle peut prêter à confusion si l'on ne distingue pas soigneusement la biologie et les mathématiques – en tant que sciences déterminées – de leur valeur paradigmatique, et si l'on oublie qu'une section seulement de ces sciences peut : a) avoir valeur paradigmatique ou contribuer à la formation de nouveaux paradigmes ; b) réorganiser l'ensemble de la science considérée à son profit. Tel est le cas du calcul infinitésimal de Leibniz-Newton par rapport à la géométrie analytique de Descartes, ou encore, du point de vue de Bergson, des disciplines particulières pratiquées par l'historien, l'embryogéniste et le naturaliste dans leur rapport à la physiologie et l'analyse physico-chimique de l'être vivant [E. C.]. En effet, ce ne sont pas les mathématiques *dans leur ensemble* qui sont visées par Bergson à propos de Descartes, c'est la *mathesis universalis*, « chimère de la philosophie moderne » (*P. M.*, p. 1423), ou plus exactement la « science du même genre [s-e. que la « science merveilleuse » qu'est la géométrie analytique], rendue capable de tout embrasser » (« Message au congrès Descartes », *Mélanges*, p. 1576). Probablement conscient, en bon historien de la philosophie qu'il était de la difficulté qu'il y a à situer exactement l'une par rapport à l'autre la *mathesis universalis* et la méthode, Bergson n'emploie pas, en effet, directement

l'expression « *mathesis universalis* » à propos de Descartes. S'il critique la *mathesis universalis* (ou la « connaissance universelle » obtenue grâce à la méthode), Bergson ne s'en réclame pas moins avec insistance de ce qui est devenu *pour nous* une branche des mathématiques et que Descartes n'avait fait que soupçonner, celui du calcul infinitésimal. Bergson prend d'ailleurs bien soin de distinguer ceci et cela (cf. *P. M.*, p. 1423). Par ailleurs il serait trop simple de croire, comme pourrait le suggérer une lecture rapide de *La philosophie française*, qu'en choisissant la biologie contre les mathématiques, Bergson aurait remplacé Descartes par Cl. Bernard (cf. « L'Introduction à la médecine expérimentale » de Claude Bernard, qui a été, pour les sciences concrètes de laboratoire ce que le *Discours de la méthode* de Descartes avait été pour les sciences abstraites » – *Mélanges*, p. 1167). En fait le texte le dit clairement : ce n'est pas la biologie de Cl. Bernard qui intéresse Bergson ni même sa « philosophie biologique », bien qu'il y trouve quelques indications allant dans son sens, pas plus d'ailleurs que la reconnaissance par lui de l'autonomie scientifique de la physiologie, c'est son épistémologie des « sciences concrètes », biologiques ou non, c'est la valeur paradigmatique de sa découverte (de son invention, au sens bergsonien). Quant à la biologie, spécifiquement, Bergson tente de la penser par référence au calcul infinitésimal considéré non comme méthode *stricto sensu* mais, par analogie, comme opération à tenter dans le cadre de la modalité du « penser en durée ».

Tant que l'on se borne à opposer Cl. Bernard à Descartes, on reste sur le terrain de l'opposition des méthodes. Mais, selon une remarque très juste de Jean Milet (cf. *Bergson et le calcul infinitésimal*, p. 110), il ne faut pas considérer seulement les méthodes concernant la manière de procéder pour parvenir à la certitude. Bien entendu des méthodes différentes ont nécessairement aussi des conceptions différentes de la certitude. C'est justement le point sensible de la discussion à la SFP (plus que la substitution de la biologie aux mathématiques) ; contre Descartes, Bergson rétablit les droits d'une forme de probabilisme en matière de certitude. Des méthodes différentes ont aussi des conceptions différentes de l'intelligibilité. La clarté viendra moins pour Bergson des propriétés intrinsèques de l'idée (claire et distincte), que de son caractère opératoire qui, à l'usage, finit par rendre l'idée claire. Dans son intervention à la SFP, Bergson donne précisément pour

exemple la notion de différentielle, qui, très obscure à l'origine, illogique, a fini par devenir claire en raison de sa fécondité. « Une idée philosophique n'est [...] pas nécessairement claire, mais il est nécessaire qu'elle soit capable de *devenir claire*, est-il écrit dans le sommaire des conférences données à Edinbourg (*Mélanges*, p. 1081). Bergson aurait pu dire la même chose des idées scientifiques. Enfin, des méthodes différentes ont des conceptions différentes de l'explication. Descartes n'ignore ni les hypothèses ni les expériences (expérimentations). Pourtant, on le sait, leur intelligibilité est soumise essentiellement à la déduction. C'est ici, du point de vue de Bergson, que serait précisément la grande différence entre Descartes et Cl. Bernard. Pour Claude Bernard il y a un écart entre la logique de la nature et la nôtre (la déduction finit donc rapidement par errer). C'est la reconnaissance de cet écart par Cl. Bernard qui autorise Bergson à rapprocher Cl. Bernard et le pragmatisme. Toute explication est une hypothèse, donc toujours provisoire. Strictement parlant, la seule chose que nous sachions est que nos hypothèses sont fausses (elles le deviendront et seront remplacées par d'autres). Parvenue à cette pointe extrême, l'épistémologie « pragmatiste » bergsonienne pourrait engager un dialogue fructueux avec la théorie de la falsifiabilité (ou de la réfutabilité, selon les traducteurs) du « rationalisme critique » de K. Popper. Toutes ces conséquences des différences de méthode ne sont pourtant pleinement intelligibles que si nous remontons de la méthode à la modalité.

Pour Bergson le cartésianisme est une philosophie dont la modalité retarde sur la méthode. On s'en aperçoit en confrontant deux passages du chp. iv de *E. C.* (p. 778 et 787-788). En tant que fondateur de la géométrie analytique, Descartes est le premier penseur à ressentir le besoin « d'engendrer par la pensée l'objet à étudier, au lieu de l'accepter déjà fait » (« Message au Congrès Descartes », *Mélanges*, p. 1577). Il exprime pleinement la révolution scientifique de son époque qui tend à traiter le temps comme variable indépendante. Cette révolution (= changement de paradigme) aurait pu mener à la pensée en durée (= modalité), puisque le temps ainsi considéré ne présente plus de moments privilégiés. Mais la science moderne passe à côté de la modalité qui est pensable grâce à elle parce qu'elle substitue le temps-longueur au temps-invention. Par ailleurs il aurait fallu également que la science moderne renonce à « supposer tout de

suite achevée notre connaissance scientifique de la nature, [à] l'unifier complètement, et [à] donner à cette unification, comme l'avaient déjà fait les Grecs, le nom de métaphysique » (E. C., p. 786). Nous voyons donc la complexité du rapport de Bergson à Descartes. Du point de vue de la modalité la ligne de partage ne serait pas tant à placer entre Descartes et Cl. Bernard, qu'entre Descartes et Leibniz et, à vrai dire, puisque Leibniz ne va pas jusqu'au bout de la modalité nouvelle rendue possible par le calcul infinitésimal entre Descartes et Leibniz d'une part, et Newton de l'autre. Le mérite de cet ouvrage de Jean Milet est d'avoir étudié systématiquement ce point.

Descartes et Pascal ne tenaient pas le processus *ad infinitum* pour un mode de pensée rationnelle mais seulement pour un procédé opératoire dont la légitimité restait douteuse. Pour Descartes – et il s'en excusait – le procédé était « mécanique ». Leibniz au contraire accepte l'infini comme une donnée rationnelle et il définit nombre de valeurs finies par la notion d'infini. Les nombres de l'arithmétique ne sont plus des données indépendantes et discrètes, mais les moments successifs d'un même processus. « La loi du repos, dit Leibniz, est une espèce de la loi du mouvement ; la loi de l'égalité comme une espèce de la loi de l'inégalité ; la loi des courbes comme une espèce de la loi des droites. » Newton ira encore plus loin. Leibniz ramenait le discontinu au continu ; Newton ramène le continu simultanément au continu successif, c'est-à-dire au mouvement.

Newton a donné deux formulations du calcul infinitésimal. La première est centrée sur la notion de passage à la limite [N.B. cette interprétation ne diffère pas encore essentiellement de celle de Leibniz]. La limite c'est « la dernière raison des quantités évanouissantes ». Comme il le dit dans les *Principes* : « La première raison des quantités évanouissantes est celle que les quantités qui augmentent ont au moment qu'elles naissent, et la première ou dernière somme de ces quantités est celle qui répond au commencement ou à la fin de leur existence, c'est-à-dire au moment qu'elles commencent à augmenter ou qu'elles cessent de diminuer ». Comme le fait remarquer J. Milet la notion de « moment » est ici essentielle. D'où le passage à la seconde interprétation donnée dans le *Traité de la quadrature des courbes* où il expose la méthode des fluxions. Jean Milet reproduit ce

passage très éclairant de Newton dans le cadre d'une explicitation du rapport de Bergson au calcul infinitésimal :

Je ne considère pas les grandeurs mathématiques comme formées de parties si petites qu'elles soient, mais comme décrites d'un mouvement continu. Les lignes sont décrites et engendrées, non par juxtaposition de leurs parties, mais par le mouvement continu des points ; les surfaces par des mouvements de lignes ; les solides par le mouvement des surfaces ; les angles par la rotation de leurs côtés ; les temps par un flux continu ; et ainsi des autres. Considérant donc que les grandeurs qui croissent dans des temps égaux sont plus grandes ou plus petites, je cherchais une méthode pour déterminer les grandeurs d'après les vitesses des mouvements ou accroissements qui les engendrent ; et nommant *fluxions* les vitesses de ces mouvements ou accroissements, tandis que les grandeurs engendrées prendraient le nom de fluents, je suis tombé sur la méthode des fluxions.

Un tel passage éclaire, en effet, singulièrement un texte comme l'« Introduction à la métaphysique » (1903). On remarquera tout d'abord que dans ce texte de peu postérieur à l'intervention à la SFP, et qui deviendra un chapitre de *P. M.*, aucune allusion n'est faite à la biologie et ce en dépit de *M. M.* Or l'« Introduction » est certainement le premier texte dans lequel Bergson commence à dégager le mode de pensée d'une œuvre qui cherche à s'affirmer et à prendre conscience d'elle-même. Il faut donc bien voir que l'intervention à la SFP *anticipe* sur la suite et en particulier sur *E. C.* Dans l'« Introduction » Bergson explique que pour adopter la « pensée en durée » il faut invertir la direction habituelle du « travail de la pensée ». « Cette inversion, dit Bergson, n'a jamais été pratiquée d'une manière méthodique ; mais une histoire approfondie de la pensée humaine montrerait que nous lui devons ce qui s'est fait de plus grand dans les sciences, tout aussi bien que ce qu'il y a de viable en métaphysique. La plus puissante des méthodes d'investigation dont l'esprit humain dispose, l'analyse infinitésimale, est née de cette inversion même (note : surtout chez Newton, dans sa considération des *fluxions*) (*P. M.*, p. 1422). La référence au calcul infinitésimal est donc essentielle pour comprendre des formules

éclatantes comme : « Disons donc, ayant atténué par avance ce que la formule aurait à la fois de trop modeste et de trop ambitieux, qu'un des objets de la métaphysique est d'opérer des différenciations et des intégrations qualitatives » (*P. M.*, 1423). Et même la formule finale qui a, comme l'ensemble du texte, des accents existentialistes (cf. p. 1426 sur l'Âme comme inquiétude de vie et l'Idée comme assurance de facile intelligibilité) doit être comprise en référence à la problématique de l'intégration : « En un sens la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'expérience intégrale » (*P. M.*, 1432). Mais il ne faudrait pas croire qu'a dans l'« Introduction », Bergson retarderait en quelque sorte sur lui-même. Les références au calcul infinitésimal sont très présentes dans *E. C.* dès le premier chapitre (*E. C.*, p. 512, 521). Elles le resteront jusqu'aux *Deux sources* dans les passages où Bergson compare le passage du clos à l'ouvert à la révolution opérée par le calcul infinitésimal. Il faut reconnaître toutefois que suivant les textes considérés, la référence au calcul infinitésimal ou à la biologie, est plus ou moins prédominante. A partir de *E. C.* la référence à la biologie... bergsonienne semble en apparence l'emporter. C'est même un des points d'interprétation délicat de *D. S.* que de savoir si Bergson a réellement le droit d'étendre comme il le fait à la fin du chp. 1, le sens du mot « biologie » au point d'y inclure « toute morale, pression et aspiration » (p. 1061). L'échec relatif ou le succès relatif, comme on voudra, de l'explication du totémisme (*D. S.*, p. 1130-1132) par Bergson amène à se poser ce type de question. Mais il faut bien voir que dans les *Deux sources*, la biologie continue à être pensée sur le mode du calcul infinitésimal (cf. « envisagé de ce point de vue qui est celui de la genèse et non plus celui de l'analyse » etc., p. 1152).

Poussant à ce point l'interprétation du calcul infinitésimal, l'épistémologie bergsonienne opère un passage à la métaphysique. La question se pose alors de savoir si cette épistémologie n'a plus qu'une valeur analogique, voire métaphorique. Du point de vue de Bergson la question est tranchée puisque, pour lui : a) la quantité est un état limite de la qualité ; b) les mathématiques restent la science des grandeurs. Par conséquent, tout en critiquant la *mathesis universalis*, Bergson peut continuer à estimer que la philosophie est science. La difficulté pour nous aujourd'hui vient

de ce que nous avons une autre conception des mathématiques qui tend à faire fusionner les opérations logiques et les opérations mathématiques. Les mathématiques ne parlent même plus de ce degré minimal de l'être qu'était la quantité pour Bergson. D'où la tendance, sensible chez plusieurs auteurs, à opter pour une lecture métaphorisante de l'épistémologie bergsonienne. C'est un peu la lecture que fait G. Deleuze dans *Le bergsonisme* (1966). Deleuze insiste sur ce que Bergson doit à la notion riemanienne de multiplicité. Il montre aussi comment Bergson en transforme la notion. Mais en définitive il ne se prononce pas sur la validité de cette transformation. Dans ce type de lecture le statut scientifique de la philosophie bergsonienne demeure incertain. Ce n'est certainement pas par hasard que Deleuze oriente finalement la lecture de l'œuvre bergsonienne du côté de l'esthétique.

PHILIPPE SOULEZ

*De l'intégrité*¹

À MA GRANDE SURPRISE, lorsque j'ai vérifié le sens du mot « intégrité » dans le *Petit Robert*, j'ai découvert que ce terme – qui vient du latin *integritas* – signifiait à l'origine « virginité » (1320). Ce sens était encore en usage dans une période plus récente, puisque Corneille écrivait au XVII^e : « Ton adorable intégrité, Ô Vierge mère ». La « vertu ou la pureté totale » est ici synonyme de « virginité ». L'« intégrité » désigne « l'état d'une chose qui est demeurée intacte ». Ce dernier adjectif, comme l'indique encore le *Petit Robert*, est aussi un euphémisme pour « vierge », comme l'expression « intacte et pure ». Ces sens premiers du mot, qui constituent notre terrain de réflexion et qui peuvent encore se trouver dans certaines expressions ou manifestations excessives de puritanisme moral, doivent être gardés présents à l'esprit. Cette connotation est, semble-t-il, moins présente en anglais (*integrity*) qu'en français, mais pas inexistante.

Ce qui « est demeuré intact » dit le *Petit Robert*. Nous sommes ici confrontés à un autre problème, celui de notre relation au

1. Conférence prononcée à Balliol College (Oxford), en février 1994, à l'invitation du professeur Alan Montefiore dans son séminaire de recherche sur l'intégrité. Cette conférence a été éditée (hors commerce) une première fois dans la brochure *Hommage à Philippe Soulez, 1943-1994*, publiée par l'université Paris 8 en novembre 1996.

Le texte ci-joint est la traduction (par M. Azzoug) du texte original de la conférence, écrite en anglais, et dont la dernière partie, manuscrite, est parfois difficilement lisible.

temps. Et là, le *Petit Robert* s'accorde avec le dictionnaire de Furetière du xvii^e, qui nous dit que « le mot intégrité s'applique aussi aux choses qui échappent à la corruption et au changement ». L'exemple donné pour illustrer cette définition est, au demeurant, fort inattendu : « un embryon peut conserver son intégrité s'il est conservé dans l'eau vive » ! Une large gamme d'interprétations peut découler du premier sens donné. Le second exemple proposé par Furetière montre que la relation au temps est aussi affaire de religion : « Les Juifs proclament qu'ils ont préservé leur religion et leur rituel dans leur intégrité ». Si je fais mention de ce rapport à la religion, ce n'est en rien gratuit, car on voit bien comment on peut facilement passer d'« intégrité » à « intégrisme » (fondamentalisme) : « Doctrine qui tend à conserver l'unité (monolithisme) d'un système (en particulier d'une religion), l'attitude des catholiques romains rejetant toute forme d'évolution ».

Le rejet de toute évolution temporelle laisse entrevoir une troisième dimension, comme si le temps était obligatoirement facteur de désintégration (voir l'expression « intégrité du territoire »). En fait, « entier » et « intègre » (en vieil anglais *upright, honest, integrous*) sont tous deux dérivés du même mot. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous aborderons la dualité de l'être. Un être corrompu est aussi un être double, voire multiple. Pour terminer, l'intégrité est naturellement liée à la probité ou l'honnêteté, c'est-à-dire au rejet de la vénalité, de la duplicité, etc.

Tout cela n'intéresserait sans doute que les lexicographes si les trois dimensions énumérées ne s'avéraient simultanément agissantes dans une théorie de la corruption des systèmes politiques, notamment celle de Platon exposée au viii^e livre de *la République*, sans oublier le rapport de ces trois dimensions avec la chasteté relative, au sens socratique et platonicien du terme. Une relecture du viii^e livre de *la République* de Platon n'aurait d'intérêt qu'historique – en matière d'histoire des idées – si nous ne pouvions la replacer dans une perspective actuelle, et notamment en faisant le parallèle entre la corruption des régimes constitutionnels et pluralistes et celle des systèmes totalitaires, comme l'a fait Raymond Aron dans son livre *Démocratie et totalitarisme*. Le grand mérite de R. Aron est d'avoir posé la question pour les premiers et de l'avoir soulevée pour les seconds. Nous

avons aujourd'hui l'avantage sur lui de pouvoir connaître la réponse. En 1958, lorsque R. Aron avait commencé à débattre de cette question dans son cours de philosophie et de sociologie, il n'était sans doute pas aisé de dire avec certitude si le « krouchtchisme » n'était qu'un rejeton plus viable du totalitarisme stalinien, ou le point de départ de sa corruption dans le sens antique du terme. Cependant, la « révolution culturelle » chinoise et la *perestroïka* furent vraiment deux tentatives symétriques de régénérer deux régimes marxistes dont les dirigeants savaient qu'ils étaient corrompus, dans tous les sens du terme, dans la mesure où ils avaient renié leurs principes, c'est-à-dire leurs idéaux révolutionnaires, et permis à une « clique » dirigeante – qui n'avait pas seulement des aspirations bourgeoises mais qui était aussi corrompue – de s'enrichir. A cet égard l'affaire du gendre de Brejnev est très parlante. R. Aron ne s'est pas seulement interrogé sur l'avenir du régime soviétique, il s'est aussi intéressé à sa « corruption », c'est-à-dire aux évolutions qui allaient conduire à son implosion et à son écroulement final.

Tout tourne ici autour du double sens du mot « *phtôra* » qui désigne en grec la corruption physique et morale. Je ne suis pas le premier à tenter d'établir un parallèle entre les régimes marxistes et *la République* de Platon. Cela a déjà été tenté plusieurs fois, notamment par les Britanniques. Toutefois, je suis d'autant plus tenté de m'aventurer sur ce terrain que R. Aron lui-même a démêlé le problème de la corruption tel qu'il est posé par Platon, Aristote et Montesquieu.

La *callipolis* de Platon est caractérisée par trois aspects : la communauté des biens, la communauté des femmes et des enfants, et les rois philosophes. Platon a même précisé que, collectivement, les gardiens de la cité ne devaient pas recevoir plus d'argent qu'il ne leur en fallait pour survivre un an. Selon Lénine, un régime socialiste se caractérise par deux aspects : la propriété collective des moyens de production (détenus par l'État) et même des biens, et le fait qu'aucun dirigeant ne doit accepter d'être payé plus qu'un ouvrier qualifié. La seconde règle ne fut jamais appliquée. De ce fait, la corruption était présente dans le régime dès le début. Dans la mesure où la jouissance privée des biens collectifs était autorisée, la propriété privée devait nécessairement gagner de plus en plus de terrain, malgré les purges. Ce processus est exactement celui que Platon décrit

comme la « transformation » (« *métabolè* ») dans *la République*. Il faut d'ailleurs noter que certains auteurs ont essayé d'expliquer la terreur de l'État par la nécessité de contrôler l'autonomie du pouvoir des compétences qui se confondait avec un pouvoir de richesse relative. Nous nous trouvons là de nouveau devant le principe de l'unité (unicité) du pouvoir et de la nécessaire cohésion de l'élite : il ne devrait y avoir aucune différence entre le pouvoir du chef de famille et celui du roi – la cité n'étant qu'une famille, aucune élite politique unie ne court le risque d'être renversée.

Avant d'aller plus loin, nous devons pourtant nous demander pourquoi le second principe de Lénine n'a jamais été appliqué. On peut répondre en disant que la vertu, dans le sens antique du terme, ne peut pas exister dans une société industrialisée. La vertu dans l'Antiquité impliquait la frugalité. Les sociétés industrielles, elles, ont pour objectif d'améliorer le niveau de vie, comme R. Aron n'a pas manqué de le souligner lorsqu'il explique que nos sociétés, qu'elles soient communistes ou démocratiques, ne sont pas vertueuses et ne peuvent pas l'être dans un tel sens, simplement parce que leur objectif est de produire autant et aussi bien que faire se peut ; et qu'une société qui vise à produire autant qu'elle peut, et qui ne distribuerait que le strict minimum, est inconcevable : l'homme ne peut pas faire de la frugalité une valeur essentielle dans une économie qui s'évertue à créer des richesses.

Nous traitons alors de l'essence même de la question de la corruption au sens moral du terme. Le principe de base de nos sociétés ne fait aucune place à la vertu dans le sens où on l'entendait dans l'Antiquité. De surcroît, la consommation est un « facteur de privation » de par sa logique propre. C'est peut-être là, dès le départ, la contradiction fondamentale du régime soviétique. Il avait sans doute un idéal communautaire mais comment aurait-il pu permettre de condamner la jouissance des biens matériels ? La vertu est sans aucun doute un *prérequisit* dans les régimes constitutionnels et pluralistes, du moins dans un autre sens du terme, celui du respect de la loi comme l'a souligné R. Aron. Mais comment peut-on respecter un système de lois qui impose des limitations et des frustrations mais n'actualise pas l'auto-renoncement ? Cette question se rapporte au principe, comme l'a nommé Montesquieu. La structure, elle, amènerait

à poser une question différente : un homme vertueux – dans le sens antique du terme – peut-il être un citoyen respectueux de la loi ? Un système de lois, ou l'effet systématique induit par un ensemble de lois, n'entraîne-t-il pas différentes formes de corruption, notamment au nom de l'efficacité ?

Avant de s'attaquer à cette question, revenons à Platon. Le refus de plafonner les salaires de la classe dominante aurait fait de l'ex-URSS – du moins dans l'optique de Platon – un régime déjà beaucoup moins « pur » dans les deux sens du terme, c'est-à-dire un régime mixte, et déjà très clairement atteint de corruption morale. Il aurait sans aucun doute considéré un tel régime – dès le début – comme un système à mi-chemin entre la *callipolis* et la timocratie. Le passage de *la République* qui suit, tiré du livre VIII (547), pourrait s'appliquer au type de citoyen que produirait un tel régime :

« La dualité sera donc la marque de tout système intermédiaire : la timocratie, l'oligarchie, la démocratie. » Le timocrate est soumis à une « influence duale », l'État oligarchique est « dual » (551d) et donc tel est aussi l'oligarque (554d). Quant à la démocratie et au démocrate, ils sont multiples plutôt que duals – un terrain propice pour les régimes politiques et pour les modes de vie – pour reprendre les mots de Platon – mais sur une base duale dans la mesure où nous nous trouvons à nouveau face à un conflit issu d'un besoin résiduel du fils démocrate d'imiter son père oligarque, et de ce fait d'une tension entre deux parties opposées de l'âme. La tyrannie – qui est un régime symétrique de la *callipolis* – sera définie comme un monstre multiforme, symétrique de l'harmonie uniforme.

La dualité surgit d'un conflit entre l'avoué et l'inavoué dans un régime politique. Chaque phrase de ce que Platon appelle la transformation consiste à faire émerger au grand jour l'aspect caché comme si on espérait qu'en le légalisant, cela permettra de rétablir l'équilibre d'une balance qui penche toujours du même côté. Et si nous devons en croire Platon, l'argent et la vertu ne peuvent s'équilibrer sur les plateaux de la même balance. Le fléau doit pencher d'un côté ou de l'autre. Plus on fait de place à l'argent, et plus il prend de place. C'est là un élément primordial pour expliquer l'échec de la *perestroïka*. Elle constitue un exemple parfait d'une légalisation viciée de l'inavoué (le fameux marché parallèle nécessaire au fonctionnement du système tout entier).

Tandis que la terreur politique faiblissait en URSS, une masse d'argent de plus en plus considérable était accumulée par des individus privés, une énorme épargne qui ne pouvait dormir pour toujours. Les mécanismes de la « transformation » ont été exactement ceux décrits dans le livre VIII de *la République*. On doit se rappeler que le droit de faire un testament et de posséder une maison ou un bout de terrain avait été restauré en URSS. Tandis qu'il multipliait les concessions, le régime soviétique – qui ne revendiquait que le label de socialiste – montrait qu'il y avait de plus en plus de malentendus sur sa légitimité. Plus il semblait renoncer à son objectif d'aller vers le communisme (au sens marxiste du terme), plus sa crédibilité baissait, car il donnait l'impression de s'éloigner de plus en plus radicalement du but ultime au lieu de s'en rapprocher. Dès 1944, Arthur Koestler avait écrit des pages édifiantes à ce sujet. A mesure que le rêve s'effaçait et que la terreur se relâchait, la morosité de la vie quotidienne ne pouvait que devenir de plus en plus insupportable. R. Aron avait déjà souligné le caractère « dual » (double) du citoyen soviétique. Cette dualité devint synonyme d'un mensonge de plus en plus insupportable à mesure que le rêve final apparaissait de plus en plus hors de portée.

Poussée à l'extrême, cette analyse de Platon conduirait au pessimisme. De fait, Platon a seulement défini la transformation comme l'équivalent de la corruption et nous ne sommes en rien obligés de souscrire à son jugement de valeur. Nous pouvons choisir – comme l'a fait R. Aron – une vision plus neutre de la corruption dans une perspective morale. L'argent est un puissant moteur dans la transformation des régimes politiques. Lorsqu'on analyse cela dans le passage de la *callipolis* à la démocratie, il paraît évident qu'il travaille en faveur de la liberté et de l'égalité, érodant pas à pas le mythe des trois races². Si on se proclamait aristotélien, on penserait très probablement qu'un équilibre peut être atteint entre la vertu et l'argent, et ce compromis n'est pas forcément incapable d'équilibre. On peut professer une autre conclusion : la plus étrange qu'on pourrait en tirer à la lumière des considérations actuelles, c'est que la légalisation de l'inavoué ne conduit pas toujours au nouvel équilibre attendu. Dans cet

2. Allusion au célèbre mythe des métaux dans *la République* (IV, 546a-547a).

ordre d'idées, je pense autant aux problèmes que pose une éventuelle légalisation de la drogue qu'aux incertitudes engendrées par la désoviétisation de l'empire russe.

La théorie de Platon nous offre une puissante logique pour penser la transformation, mais pas une pratique de la transformation. De plus, Platon ne croit pas à la pratique de l'amélioration. Améliorer un régime serait aller à l'encontre même de son principe fondateur. Ainsi Aristote a-t-il posé la bonne question : Qu'y a-t-il après la tyrannie ? Un retour à la *callipolis* ? La transformation est-elle circulaire ? Le retour possible à un meilleur régime est une question qui reste sans réponse chez Platon. Mais on peut imaginer un décret de la Providence, en termes modernes, une révolution. La question que nous posons de savoir comment sortir de l'état de corruption de l'intérieur d'un état de corruption ne peut trouver de réponse dans la logique de la *République* de Platon. On doit se tourner vers Aristote, qui peut nous aider à déconstruire Platon.

La première étape est la question du paradigme. Lorsqu'on fait quelque chose, le fait-on en se référant à un modèle ? Tout régime peut s'améliorer, bien que dans certaines limites. Ainsi, une tyrannie peut se transformer en monarchie. Il n'y a pas qu'un seul modèle de bon régime. La seconde étape, c'est qu'il ne faut pas mépriser les expédients. Dans un livre attribué à Aristote (très proche de son œuvre), on trouve des commentaires sur divers expédients du pouvoir, je ne dirais pas machiavéliques mais quelque peu immoraux. La troisième étape nous force à penser la relation entre l'unité et la multiplicité d'une manière différente. Il s'agit de trouver le bon équilibre entre l'un et le multiple. Aristote admettrait que l'argent et la vertu pourraient s'équilibrer sur les plateaux de la même balance. La quatrième étape, la recherche d'un juste équilibre, est totalement à l'opposé d'une logique plutôt tacite chez Platon, l'affinité des extrêmes, bien désignée par Aristote : l'affinité ambiguë entre la *callipolis* et la tyrannie. Nous en avons un exemple concret en Russie aujourd'hui : qu'est-ce qui va l'emporter ? La complicité des extrêmes (le marché noir/l'économie rouge) ? Ou une voie moyenne entre économie d'État et économie de marché ? Et c'est là, à vrai dire, un risque d'aliénation par le modèle occidental. Pour améliorer une situation, il faut parfois rejeter le modèle. Les deux logiques, celle de Platon et celle d'Aristote, sont possibles.

Elles représentent deux façons différentes d'organiser une réalité politique empirique. Il est intéressant de reconstruire afin d'agir. Mais le résultat n'est pas garanti. La dynamique du changement réside dans la partie cachée d'une société. Platon le voit clairement. Mais cela ne suffit pas à légaliser l'inavoué, à trouver un équilibre réel. Peut-être l'erreur de Gorbatchev a-t-elle été de penser qu'il suffirait de légaliser « l'économie parallèle ». Nous pourrions faire le même genre d'erreur en Europe de l'Ouest en légalisant la drogue.

En conclusion, je voudrais revenir sur la question de la virginité. L'argent est l'agent de transformation le plus puissant, qui travaille à l'égalité puis à la licence, comme Platon l'a vu. Après tout, l'argent *est* palpable.

Études & discussions

CLAUDIA BARRERA

*La Matérialité de l'Imaginaire
chez Gaston Bachelard*

« Le monde est beau avant d'être vrai
le monde est admiré avant d'être vérifié »
(G. BACHELARD, *L'air et les songes*, p. 216)

IMAGINER LA MATIÈRE et matérialiser l'imaginaire seront pour Bachelard les enjeux fondamentaux de sa pensée. La réflexion sur la matière que Bachelard conduit dans son épistémologie procède d'une méthode qui prend en compte l'expérience sensible pour construire et organiser une dialectique par un mouvement inductif. Il s'agit de réorganiser le savoir en élargissant ses bases, et en permettant ainsi le progrès des sciences. La matérialité du cosmos ne peut donc être pensée sans un Sujet qui instruit le progrès des sciences et la création de nouvelles images, avec un imaginaire ouvert aux découvertes de la matière. De ce fait, nous allons voir comment l'imagination croise toute la pensée, inspirée par l'émerveillement que la matière suscite pour Bachelard. Matière inspirée par un sujet qui a différentes quêtes, tout en gardant le cosmos comme centre d'intérêt. La matière du cosmos est source de discours divergents, grâce à l'imaginaire inspirateur et créateur d'un savoir et de rêveries toujours nouveaux.

IMAGINATION ET SUJET

L'apport de Bachelard à la recherche philosophique du réel et du vrai est la place qu'il donne à l'imagination dans l'épistémologie et dans l'esthétique. Dans ces deux domaines de la pensée le sujet assigne à l'imaginaire des tâches tout à fait différentes.

L'imagination comme faculté s'ouvre à la matérialité de l'univers en créant chez l'homme de l'esprit. Dans la matérialité du cosmos, grâce à l'imagination, tantôt la science, tantôt la poésie deviennent esprit. Cette remarque est de l'ordre de la méthode avec laquelle le sujet produit et construit la science. Loin de comprendre la pensée de Bachelard divisée par *cette faculté majeure de la conscience humaine*, l'imagination est une faculté structurelle du sujet.

Pour le scientifique, l'imagination originelle est le point de départ à partir duquel l'intuition se révèle. Mais, il se méfiera d'elle quand elle crée des images de la matière dans la poétique de la rêverie. Donc, l'imaginaire utilisé par la science ne fixe pas le sujet dans l'objectivité matérielle, mais dans la construction de l'objet de la nature qui devient esprit.

Pour parvenir à la connaissance scientifique, le sujet bachelardien étend sa rigueur à un mouvement de découverte propre d'un sujet qui n'est pas étranger à l'expressivité de la nature. L'esprit de la science ne crée pas des images, mais crée et libère la connaissance d'une conception où elle serait bornée par une méthode fixe dans laquelle l'imagination n'aurait aucune place, car elle est variable et foisonnante.

L'invention scientifique est le résultat de l'enchaînement de concepts et d'une construction démonstrative. Mais c'est par l'imaginaire, en tant que puissance composant notre âme, que les sciences peuvent progresser.

Pour la production de la science et de la poétique, la réflexion philosophique bachelardienne propose des méthodes différentes. Cette philosophie a comme noyau, dans le savoir, l'homme du progrès, et dans la poétique, l'homme de la rêverie. Elle est une pensée qui accueille la matière par un sujet qui respecte et valorise la Nature.

L'imagination se met en action quand les images s'associent et changent pour se diversifier. *L'action imaginante* est mouvement,

« explosion d'images », création de toutes sortes de nuances, de changements de forme comme de contenu. « Le vocable fondamental qui correspond à l'imagination, ce n'est pas *image*, c'est *imaginaire*. La valeur d'une image se mesure à l'étendue de son auréole *imaginaire* »¹.

Dans l'esthétique, cette conception de l'imaginaire est alors la source de la dynamique permettant à l'imagination de s'ouvrir à de nouvelles conquêtes, à des aventures où l'image des mots a le mouvement d'un lyrisme enrichissant. La dynamique de *l'action imaginante* est la voix du langage et l'écoute de sa musique. L'imagination permet au sujet de découvrir et d'inventer des rêveries langagières pour recomposer de nouvelles images. C'est par la sensation que le sujet connaît les mots par lesquels les images voyagent dans des mondes lointains où nous créons à nouveau des réalités inépuisables.

Dans le domaine scientifique, le sujet dynamise la connaissance en renouvelant ses recherches parce qu'il ajoute à l'objet une nouvelle création. Bien que l'imagination soit l'unité fondamentale de l'âme, elle n'agit pas, en tant qu'elle appartient au sensible, de la même manière dans le domaine esthétique et dans le domaine scientifique. L'imagination, fondement du réel, considérée comme valeur spirituelle chez l'homme, permet de comprendre la pensée de Bachelard sous ses deux axes. L'imagination est faculté constituante du sujet, qui recrée la science et ajoute de nouvelles images à la poésie.

Chez Bachelard, la science ne se résume pas au résultat d'un savoir objectif, mais s'incorpore à l'esprit même de l'homme. Car le sujet se révèle dans l'objet pour intégrer et élargir la connaissance du réel en lui ajoutant toujours de la valeur créatrice.

Ainsi, la séparation du sujet et de l'objet n'aboutit pas à une pensée scientifique, mais à la pensée scientifique. Celle-ci préserve le primat d'un sujet qui reconnaît dans l'objet le produit direct d'une création ou d'une invention qui n'est cependant pas soumise à la prééminence du sujet sur l'objet. C'est-à-dire que cette créativité est respectueuse de l'objet. La science n'est pas le produit de la séparation du sujet et de l'objet qui aboutit à la connaissance. Elle

1. G. BACHELARD, *L'air et les songes*, Livre de poche/Biblio essais (José Corti, 1943), p. 5.

est la profonde expérience de ce qui devient esprit quand l'homme maîtrise la nature par la découverte de l'outil de la science. De ce fait, c'est par l'imagination comme moyen et capacité d'accès aux découvertes scientifiques que l'homme laisse grandir sa *spiritualité* tout en découvrant la matière des éléments. Matière qui devient poésie et musique dans les variations du langage, quand l'imagination crée de nouvelles images littéraires.

Néanmoins, le rôle de l'imagination dans le domaine scientifique reste toujours dans le domaine du sensible. Dans la démarche scientifique, le sensible est pris au niveau *des sensibiles communs* – espace et temps – où les forces motrices ont leurs représentations *mathématisables*, constitutives de l'objet débouchant sur *la science et la technique*. Les sensibiles communs ne tiennent pas compte du sensible qui procède des sens, car la méthode scientifique ne permet pas que « l'auréole de l'imaginaire poétique » perturbe sa tâche rigoureuse. Le scientifique doit toujours se garder des divagations poétiques provenant des éléments de la nature ; le dynamisme de son esprit découle de l'imagination, constitutive de « la force même de la production psychique ».

C'est ainsi que l'imagination, nouvelle composante du réel, permet la construction *spirituelle* de l'homme en renouvelant sa sensibilité et son affectivité par la rencontre avec la matière de la nature. Le sujet de la pensée esthétique et de la science se sert de l'imagination pour construire le réel car elle est porteuse de nouvelles formes de sensibilité et de connaissance.

L'imagination relie l'esprit à la nature et, de ce fait, crée un réel qui enveloppe le monde de l'imaginaire, une réalité qui s'élève jusqu'au mythe. A partir d'un imaginaire qui projette et identifie des références multiples, la réalité se crée et s'exprime dans des récits qui esthétisent le monde. Dans le récit, l'homme s'offre à la nature et l'intègre à son existence comme sacrée.

La science est le produit d'une recherche qui fait appel à l'imagination, mais aussi d'une logique basée sur des présupposés qui aboutissent ensuite à des démonstrations. Ce qui relie l'esprit de l'homme à la nature est justement l'imaginaire, qui libère l'affectivité des enjeux de la compréhension car elle n'est pas démontrable.

Chez Bachelard la séparation entre épistémologie et poétique se conçoit non pas par l'imagination mais par la méthode avec laquelle elle est utilisée. L'unité de sa pensée se trouve justement

dans sa façon de concevoir *l'imagination*, *l'intuition* et la connaissance elle-même. En science, pour connaître l'objet, il construit ; en poésie, il imagine les éléments pour les transformer par la métaphore.

La création se révèle donc sur ces deux axes de la pensée bachelardienne. C'est-à-dire que, dans la science comme dans la poétique, l'imagination, en une quête créatrice, cherche dans la matière à se révéler par l'esprit. A cet égard, en parlant de « La science, esthétique de l'intelligence », André Parinaud affirme : « Bachelard souligne que "c'est du côté *esthétique* que nous trouverons des valeurs synthétiques aux symboles mathématiques. En se souvenant de ces beaux symboles mathématiques où s'allient le possible et le réel, ne peut-on évoquer les images mallarméennes?" »² Et Parinaud conclut son raisonnement de la façon suivante : « Seule l'intelligence bachelardienne de la double culture – mathématique et poésie – pouvait fonder le rôle esthétique de l'esprit »³. Entre science et poétique existe donc un lien où l'imagination est toujours présente. Bachelard nous apprend à imaginer dans la matière par l'esprit.

Ainsi, Bachelard exprime dans la connaissance scientifique et dans la phénoménologie de l'imagination une haute synthèse de ce qu'il valorise chez l'homme : la capacité de connaître en tant que sujet qui respecte la nature et la capacité à créer du poétique pour esthétiser la vie. Dans les deux cas, l'imagination instruit la matière en permettant le déploiement de l'esprit.

Sa phénoménologie de l'imagination stimule et invite à une nouvelle compréhension de l'esthétisation de la morale. L'homme s'élève grâce à la beauté qui renvoie aux valeurs internes du monde. Celles-ci nous appartiennent lorsque la beauté naît du langage de la méditation de l'être poétique. Dans *l'Air et les songes*, l'imaginaire du mouvement aérien renvoie à un mouvement spirituel où « ... de toutes les métaphores, les métaphores de la hauteur, de l'élévation, de la profondeur, de l'abaissement, de la chute sont par excellence des métaphores axiomatiques »⁴.

2. A. PARINAUD, *Gaston Bachelard. Grandes bibliographies*, Mesnil-sur-l'Estrée, Flammarion, 1996, p. 149.

3. *Ibid.*, p. 149. C'est nous qui soulignons.

4. G. BACHELARD, *L'air et les songes*, *op. cit.*, p. 17.

Par l'imagination, notre psychisme valorise alors la verticale de notre réalité intime. Malgré l'angoisse de la chute, l'élan du mouvement spirituel des images nous élève dans une verticalité enthousiaste. Ce mouvement de l'imagination aérienne vit dans nos forces morales afin de soutenir notre intimité, chaque fois que la hauteur nous rappelle la nécessité de surmonter l'angoisse de la chute. C'est un mouvement qui s'ouvre à tout ce qui nous renouvelle, comme une brise qui passe, imperceptible, légère.

Sans la légèreté de cet élan, de ce mouvement *spirituel*, notre imaginaire ne pourrait s'ouvrir à la joie d'exister pour tout ce qui nous rend plus libre dans l'élévation qu'il provoque. Surmonter l'angoisse de la chute, quel moyen pour libérer notre destinée, qu'un imaginaire ascendant qui inverse le vertige de la chute ! À propos de cette dialectique du mouvement aérien, Bachelard appelle à une rencontre intime avec les valeurs de l'affectivité pour nous remplir de courage, chaque fois que la grâce se révèle par des valeurs de l'existence qui esthétisent la morale. C'est ainsi que les images de la hauteur exercent en nous une transformation vers les valeurs ascensionnelles : « Quel que soit le choix du lecteur, il lui faudra reconnaître que *l'esthétisation de la morale* n'est pas un aspect superficiel ; ce n'est pas une métaphore qu'on peut retrancher sans risque. Une thèse comme la nôtre fait de cette esthétisation une nécessité profonde, une nécessité immédiate. C'est l'imagination qui, ici, donne une promotion à l'être. L'imagination la plus efficiente : *l'imagination morale*, ne se sépare pas de la novation des images fondamentales »⁵.

Les images poétiques élèvent notre imaginaire vers une esthétisation de la morale, car l'être poétique ressent la matière par la grâce de son imaginaire qui le conduit à reconnaître en elle une *spiritualité* qui s'écoule hors d'elle-même, sans lui être étrangère. Esthétiser la morale permet de vivre dans la vie courante les images, les figures et les réflexions qui harmonisent notre esprit.

Pour libérer un sens plus humain, il faut recomposer la volonté qui s'affirme dans la joie de l'art et les images issues d'une volonté d'esthétisation. Les forces et valeurs morales se trouvent dans la volonté de l'élan vital de l'onirisme aérien. C'est par la volonté que l'homme s'affirme et se révèle contre le nihilisme. Ce

5. *Ibid.*, p. 185 et 186.

n'est pas facile quand la culture nous a soumis à la répétition des craintes, des angoisses en assujettissant les peuples à l'avarice de l'ignorance, en les rendant misérables. Ce n'est pas par un manque dans les conditions matérielles, mais par un manque de nourriture vitale de l'esprit que l'homme perd sa capacité d'action. Quand les peuples sont prisonniers de l'ignorance, la haine et le ressentiment génèrent la violence, puissant instrument d'abrutissement, en leur procurant les passions de la colère et de la rancœur.

L'imagination matérielle et l'imagination dynamique déployées dans la poésie veulent agir dans « l'imagination morale », car ressentir le monde permet de l'imaginer, pour le construire ou le détruire. C'est par l'imagination que l'homme met en place des critères de valeurs. Chez Bachelard, l'imagination est la faculté majeure car elle est créatrice des valeurs. L'imagination est pour le sujet matière et dynamisme pour transformer et créer des valeurs. « L'imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle ; elle invente de l'esprit nouveau ; elle ouvre des yeux qui ont des types nouveaux de vision »⁶.

Le sujet construit l'objet par l'imagination. Ce sujet ne garde de l'objet que ses traits des valorisations rationnelles mais aussi poétiques, car la vie de l'objet remplit la vie de l'âme. L'homme ajoute de l'esprit au comportement rationnel quand l'objectivité est un produit de l'âme. C'est ainsi que l'imagination est une faculté de surhumanité, dans la mesure où elle s'intègre à l'objet : l'âme. De ce fait, la pensée de Bachelard intègre l'imagination du sujet à l'âme dans l'objet, imagination qui, se rendant présente à lui par la médiation d'une tâche sensible, produit une science qui n'abolit pas l'objet. Le sujet découvre le monde dans un miroir où l'homme peut ajouter par l'imagination de nouvelles valeurs par les créations de la science et de l'image poétique.

6. G. BACHELARD, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Livre de poche / Biblio essais (José Corti, 1942), p. 25.

L'IMAGE DANS LA MATÉRIALITÉ DU COSMOS

L'image de la métaphore remplit la subjectivité. La matérialité imaginaire de la poésie permet de créer un monde individuel où l'imagination interpelle notre psychologie et nos sentiments, par les images.

La peinture, la gravure et la sculpture gardent les traits métaphoriques de l'image poétique. Les rêveries de l'image des arts visuels contiennent de la poésie dans sa force créatrice. Mais la différence entre l'image plastique et l'image littéraire métaphorique est que la première se situe dans le même univers de représentation, tandis que la seconde offre au sujet de construire ses propres rêves dans l'expérience poétique.

L'image visuelle est aussi représentation subjective, mais il est évident qu'elle ne change pas, même si elle est interprétée de façon différente par celui qui la regarde. Elle garde sa référence d'être « image en soi » et rien d'autre. Pour Bachelard « [...] le mouvement livré par la vue n'est pas *dynamisé*. Le mobilisme visuel reste purement cinématique. La vue suit trop gratuitement le mouvement pour nous apprendre à le vivre intégralement, intérieurement »⁷. Ainsi, ce qui est particulier pour l'image de la métaphore poétique, c'est qu'elle se révèle dans chaque subjectivité en bouleversant le monde intérieur de celui qui la rêve. Chaque homme verra le langage écrit de la métaphore dans la représentation de l'image par son imagination avec des traces conscientes et inconscientes. On peut dire qu'à chaque fois qu'une métaphore vive est posée se manifeste une origine, une naissance.

En multipliant le rêve de l'imagination métaphorique, l'homme construit aussi son identité, par sa propre parole qui le relie à ses souvenirs, à sa culture et à sa vie toute entière. Or, la matérialité imaginaire et dynamique transforme l'image en matière nouvelle, quand les éléments de la nature changent les rêves. Ainsi la nuit est personnifiée en « déesse du Voile », quand elle cache, derrière sa nouvelle allure un paysage d'une ancienne matière déjà rêvée. Et la matière dont elle est faite maintenant

7. G. BACHELARD, *L'air et les songes*, op. cit., p. 15.

devient mystère de cette nouvelle séduction exercée par l'image dynamique et ses compositions.

La métaphore est pour celui qui la ressent, pour celui qui se nourrit d'elle, source d'un nouveau monde et d'un nouveau rêve. Dans le cas de la pensée nietzschéenne, chez qui « le poète explique en partie le penseur » par le dynamisme de l'imaginaire, de l'élévation morale, et par l'engagement d'un mouvement, l'image et la pulsion révèlent la transmutation des valeurs. L'image, qui se révèle dans l'art et dans l'impression subjective de l'imaginaire de chaque pensée, est matière en mouvement, source de renouvellement de la matière des rêves dans la diversité du cosmos.

L'image des arts visuels, bien fixe et objectivée, tout au moins dans son matériel technique qui permet de la réaliser, est néanmoins subjective. La métaphore est une musique du langage, et chaque subjectivité la crée librement. L'image visuelle de la peinture ou de la sculpture se cache à l'intérieur du temps. Une image nous fait changer d'époque et peut nous la faire évoquer de façon instantanée. L'image, comme représentation première nous renvoie toujours à l'émotion et au sentiment. Chez Bachelard, l'image garde, dans la symbolique du langage qui lui est propre, l'intentionnalité d'élever la condition humaine, car la beauté est la matière des rêveries multiples.

L'image artistique du tableau se révèle par la création du langage de l'artiste. Il mêle le sens symbolique et ajoute à la réalité un instant saisi par la couleur dans la création d'un langage tout à fait nouveau. La technique de l'image de la photographie et de la cinématique saisit la réalité mais suppose aussi une certaine créativité artistique dans sa composition. En tout cas, on ne peut pas les comparer parce que, dans la cinématique, il y a le son. La vidéo et le cinéma contiennent l'argument de copier la diversité « du monde réel » tel qu'il est par la technique de l'enregistrement des images. Quelles différences et combien de différences pour l'homme du xx^e siècle par rapport à toute l'histoire de l'humanité! Avec la cinématique, l'homme construit aussi maintenant sa subjectivité dans et par les images.

L'image – métaphorique ou visuelle – est l'impact de la représentation première, c'est pour cela qu'elle donne un sens à l'affectivité. Notre inconscient garde les images de nos rêves sous forme de l'*anima*. La psychologie de l'image poétique est faite

des rêveries d'un inconscient qui s'éveille à la nature et porte de la matière dans l'être. L'image libère alors les moyens permettant de se livrer de nouveaux mondes. L'inconscient est une forme archétypale qui recompose le monde par la création.

La métaphysique de l'imagination bachelardienne crée dans le langage du poème l'instant où l'image recompose et mobilise l'âme et l'être dans le temps de la vie. La poésie est la composition des images de l'existence en parlant de l'âme, de l'univers et de sa matière, de l'esprit avec ses rêveries. Elle vit dans l'instant : « Si elle suit simplement le temps de la vie, elle est moins que la vie ; elle ne peut être plus que la vie qu'en immobilisant la vie, qu'en vivant sur place la dialectique des joies et des peines »⁸.

L'imaginaire ne se révèle pas par une structure conceptuelle, dont les termes pourraient être compris, puisqu'il n'établit pas des contenus de l'artistique ou du beau. En créant de nouvelles images, le langage devient l'origine de nouvelles possibilités pour l'imaginaire. Il trouve son origine justement dans la richesse artistique d'un imaginaire qui s'exprime à travers les images littéraires sans explication conceptuelle. L'imagination et l'image créent des sentiers qui s'ouvrent à des chemins inattendus où la matière puise ses formes : parler de l'imaginaire, c'est manifester à travers la métaphore le pouvoir de la parole comme source de création. Elle construit la matière nouvelle où l'esprit s'étend au-dehors de lui même, jusqu'au domaine le plus matériel du cosmos. N'importe quelle image littéraire est unique, et c'est pour cela qu'elle aboutit à l'origine même du langage. Mais l'imagination comme faculté et force construit la matière nouvelle où l'esprit s'étend au dehors de lui jusqu'au domaines matériels du cosmos. C'est ici où l'imagination ajoute de la matérialité au cosmos en la découvrant par la science.

La phénoménologie de l'imagination n'a pas d'explication conceptuelle : tout métalangage qui pourrait l'expliquer serait insuffisant. La poétique est la création originale du langage comme la première et l'unique source d'accès à l'imagination. Bachelard a conçu la création d'une métaphysique de l'imagination d'après les quatre principes matériels de la

8. G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant. Instant poétique et instant métaphysique*, Stock, 1992, p. 103.

nature, qui ont appartenu à l'alchimie et après à la science. Cette production psychique se trouve dans la science comme dans la phénoménologie de l'imaginaire. Bachelard le soutient dans ses causeries de l'année 1954 : « On pourrait croire que les progrès de la pensée, que les progrès de l'expérience scientifique ont rejeté au rang de simples illusions ou naïves métaphores, toute l'imagerie des quatre éléments : Il n'en n'est rien ! Le feu, l'eau, la terre et l'air commandent des images dominantes, des images qui restent à la source de l'activité qui imagine le monde »⁹.

Le destin de l'être méditant est aussi dans la poétique des images de la peinture, de la gravure, de la sculpture, afin d'approfondir la faculté qui sert à re-créeer les images : l'imagination.

L'image créée tend à la représentation de la beauté, dans la rêverie, car c'est par la volonté de l'être méditant que la genèse spirituelle de la matière est conçue par l'imagination. Mais au-delà du philosophe obstiné à saisir les images littéraires à l'intérieur d'une poétique-analyse appuyée sur la matérialité d'un des quatre éléments qu'une nouvelle image lui révèle, il y a aussi le penseur de l'art. La trace de la jouissance esthétique qui saisit notre attention franchit le langage pour donner lieu à l'image littéraire, l'emmenant vers de nouveaux horizons poétiques. Est-ce que l'esprit poétique des images de la matière contient les rêves dans la philosophie de l'imaginaire où la matière du cosmos prend son essor ?

Pour entrer dans les images littéraires, il faut les regarder en détail. Un philosophe qui parvient à construire sa pensée, qui a comme origine le langage, par le biais de l'image littéraire et de l'analyse du psychisme de l'intimité, est capable d'observer les nuances de l'existence humaine. L'esprit puise dans l'image littéraire la matière même de ses singularités.

L'image littéraire a le pouvoir d'appartenir à chaque sujet, c'est pour cela qu'on parle de l'intimité. Elle appartient à l'imagination de chaque sujet. Personne ne verra de la même façon « une lumière ténue dansant entre le feuillage ». Comment rêver d'une lumière ténue sans l'obscurité profonde d'un feuillage dense estompant les contours des branches aux frondaisons saisies par la lumière ?

9. G. BACHELARD, *Causerie. La poétique et les éléments*, Dormeurs éveillés, INA/Radio France, 1954.

On pense trop souvent que l'imagination projette des contenus spontanés sur la réalité, alors que sa poésie en acte exige une délicate élaboration d'images. Et c'est ainsi que le lecteur est entraîné à la jouissance de l'écoute de la musique du langage. Les rigidités de la réalité sont surmontées grâce aux moments où la métaphore nous procure de la joie... Derrière le voile occulte du mystère de la parole, il y a la recomposition d'une nouvelle dynamique qui prend en compte l'unicité de chaque instant à travers la multiplicité d'images de la matière.

L'esprit échange, déforme et dynamise les images. Le langage renouvelle la genèse de la matière où s'exerce l'action imaginative. Il s'agit de connaître l'imagination en imaginant, en visitant les territoires où la parole se place comme vigie d'un propos philosophique, comme seule capable de créer de nouvelles idées par la littérature, la poétique et l'art. L'imagination crée alors la matière où les images débordent son contenu. Et c'est par la volonté que l'imagination se dynamise et rêve. Créer la matière ! La tâche de l'imaginaire ajoute de l'esprit à la nature, car elle est l'écoute des nouvelles rencontres des rythmes et des figures des mots.

Dès *La psychanalyse du feu*, l'esprit poétique crée les métaphores par l'imagination. Toutes les images scintillent pour que la sensation soit faite langage. De l'esprit poétique, Bachelard dit : « Il devrait montrer que les métaphores ne sont pas de simples idéalizations qui partent, comme des fusées, pour éclater au ciel en étalant leur insignifiance, mais qu'au contraire les métaphores s'appellent et se coordonnent plus que les sensations, au point qu'un esprit poétique est purement et simplement une syntaxe des métaphores »¹⁰.

Il faut partir de la substantialité de la parole. La métaphysique de l'imagination aérienne a pour genèse l'être méditant qui place l'imagination avant la représentation du monde. L'être méditant naît des conditions fondamentales de la rêverie qui permet de dévoiler l'irréel de la rêverie poétique du réel, l'imaginaire de la vision, le spectral de l'inconnu... La rêverie découle de l'admiration. C'est une certitude instantanée qui se met vis-à-vis de l'être méditant.

10. G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Idées/Gallimard, 1949, p. 185.

La deuxième filiation est la contemplation évocatrice des songes et des rêveries, comme pouvoir de l'âme humaine, capable de reconstruire la vie malgré la réalité du sensible.

Finalement, la représentation se trouve comme un lien entre la rêverie et la contemplation, et nous attache en définitive au monde des formes. Et c'est par la représentation que le poète exprime la vie de la rêverie où la matière du cosmos reflète les images créées par l'esprit.

L'image et la métaphore sont du royaume du langage, c'est-à-dire de la poésie. L'imagination littéraire échappe à la perception visuelle. Nous ne pouvons voir les êtres-là dont l'existence habite la rêverie de l'intimité. On imagine une curieuse atmosphère dans l'intensité de la « Magicienne de l'Atlas qui compose un être complexe « avec du feu, de la neige et de l'amour liquide »¹¹. Celle-ci a les substances que seul le littéraire possède ; dans son univers, il n'existe que le mystère de l'esprit qui crée de la matière pour le langage de l'image écrite.

L'imagination travaille avec les images qui, autant que les idées, appartiennent à la théorie de la connaissance. « Bref, on n'imagine pas les idées. Bien plus, quand on travaille dans un champ d'idées, il faut chasser les images »¹². La science se renouvelle à partir de nouvelles constructions. Toute épistémologie est bâtie d'après une science qui se produit dans le temps présent, où la pensée crée le phénomène par la matière. La dialectique bachelardienne rectifie les concepts existants par le processus historique inachevé de la connaissance scientifique. M. Canguilhem conclut ainsi sur la fonction de sa dialectique : « Philosophie de la connaissance rectifiée, philosophie du fondement par récurrence, la dialectique selon G. Bachelard désigne comme un fait de culture le vecteur de l'approximation scientifique dont elle renforce le sens en le proposant comme règle : en toutes circonstances, l'immédiat doit céder le pas au construit »¹³.

Mais n'oublions pas qu'images et idées appartiennent à l'esprit créateur comme puissance spirituelle. C'est lorsque la matière s'ouvre à l'esprit, et ne vaut que pour le créer. Cependant, la matérialité de la nature est ancrée dans le beau, où la valeur

11. G. BACHELARD, *L'air et les songes*, *op. cit.*, p. 64.

12. G. BACHELARD, *Fragments d'une poétique du Feu*, PUF, 1988, p. 32.

13. In J. C. MARGOLIN, *Bachelard, Écrivain de toujours* /Seuil, p. 80.

n'est pas objective. Le beau est valeur et puissance spirituelle. L'homme n'est plus séparé de la matière : il est la matière même de *l'uni-vers* qu'il crée. Alors, la nature et la matière exigent de nous la beauté.

La phénoménologie de l'imagination réfléchit à l'art et comprend ainsi que le poétique donne à l'esprit la dimension d'une quête constante, dans laquelle sens et raison forment un univers de la joie de permettant d'exprimer des images. Les images vivent en créant le langage. Le poétique, comme universalisation du beau, aide l'imagination à développer de nouvelles propositions. Ainsi, la parole peut se reprendre pleinement, à partir d'éléments où la matière devient l'imagination des couleurs et de l'espace, où le temps est fait de l'élan rythmé du sentiment. Le poème dévoile les plis de la matière du cosmos. Dans l'esthétique bachelardienne, la rêverie est un surcroît, pour la matière du cosmos. Les images de rêverie forment alors des domaines de nouvelles résonances entre le son des mots et la réalité imaginée. La vie poétique est le produit d'un cœur et d'une âme sensible qui reconstruit la réalité saisie par la volonté d'arriver à ce nouvel univers réalisé par l'imagination. Créatrice de la matière, par le rêve ou par sa construction, l'imagination est la réalisatrice de l'esprit humain.

Les images des rêveries de la matière cosmique élèvent notre esprit, car c'est par la sublimation – comprise comme idéal et non comme négation du désir – que l'homme imagine la matière et compose sans cesse les images.

MATIÈRE ET ESPRIT

Grâce à cette volonté de créer de nouveaux songes, offerts à un pouvoir illimité d'augmenter ou de changer le réel, à la vie de l'expression humaine présente dans l'art, la matière ne se limite pas au domaine de la science. Les divers types de matières sont les puissances qui deviennent en nous de l'énergie pour transformer les résistances matérielles par l'imagination et la volonté : « Imagination et volonté sont deux aspects d'une même force profonde. Sait vouloir, celui qui sait imaginer. A l'imagination qui éclaire le vouloir s'unit une volonté d'imaginer, de vivre ce

qu'on imagine »¹⁴. Pour que la volonté s'affirme comme pouvoir d'élever la dimension humaine, il faut reprendre les images de la poétique dans la peinture, dans la sculpture, dans la gravure et dans la poésie, mais sans oublier comment la musique crée, en transformant le réel, la nature qu'elle imite. La volonté d'imaginer la matière d'un rêve substantiel écarte la forme caressée des surfaces pour aller à la particularité de la rêverie matérielle qui métamorphose notre esprit dans la joie d'imaginer.

L'esthétique bachelardienne ne prétend pas créer une connaissance sur le beau, elle déploie le beau dans l'imagination de la matière. Ainsi, l'esprit crée des métaphores en vue de son esthétisation. Un esprit esthétisé réalise la beauté comme « valeur psychique ». « Une thèse de l'imagination comme valeur psychique fondamentale comme est la nôtre pose ce problème en sens inverse: elle se demande comment des images d'élévation préparent la dynamique d'une vie morale »¹⁵. L'imagination a alors une quête esthétisante dans la nature des éléments, qui se montre dans les créations artistiques. La beauté de la matière dans l'art renvoie à la Nature éveillée aux nouvelles voix de l'expression. Les éléments de la nature se métamorphosent, en restituant l'origine des formes aux images jaillissantes de la poésie.

L'art nous ramène à l'Univers infini qui nous appelle à le suivre. Prête à toute séduction, la joie de l'imagination est dans les matières qui fleurissent et qui chantent la danse infinie de ses éléments. L'imagination à son tour crée la matière pour que de nouvelles images de la poésie ou de la peinture conçoivent un langage singulier et nouveau.

Éprouver l'intensité et la force d'une couleur revient pour le peintre à chercher l'équilibre entre les éléments de la matière et la lumière. Bachelard sait comment nommer ce qu'il voit en peinture quand il s'émerveille des images, en projetant les métaphores et en montrant à nouveau les nuances du langage qu'elles créent. « Un jaune de Van Gogh est un or alchimique, un or butiné sur mille fleurs, élaboré comme un miel solaire. Ce n'est jamais simplement l'or du blé, de la flamme, ou de la chaise de paille: c'est un or à jamais individualisé par les interminables songes

14. G. BACHELARD, *L'air et les songes*, op. cit., p. 144.

15. *Ibid.*, p. 38.

du génie »¹⁶. Quand le peintre crée la couleur désirée, il change les représentations des éléments pour une volonté qui engage les propos de la matière qu'il compose. La couleur crée la lumière, dessine les formes, et vivifie les objets. « Le peintre, en effet, vit de trop près la révélation du monde par la lumière pour ne pas participer de tout son être à la naissance sans cesse renouvelée d'un univers. Aucun art n'est plus directement créateur, que la peinture »¹⁷.

La poétique des écrivains se trouve préservée et révélée dans l'esthétique, car il n'y a pas de rigidité dans leur langage. Dans le « comment dit-on » se trouve la vraie richesse de l'esthétique. Tout ce qui est pensé ou qui est dit porte l'émotion du bien dit. Il s'agit donc d'embellir le langage, dans la tâche difficile de saisir les images de la poésie. « La poético-analyse devra donc être un approfondissement tout intime de la joie d'imaginer »¹⁸.

Il n'y a pas une analyse objective du poétique. Bachelard produit une philosophie pour l'esthétique, en partant du poétique même comme la volonté artistique qui ne cherche pas à être observée ni exprimée par le concept.

Bachelard poétise les images de la gravure, de la peinture, de la sculpture, en observant à travers la parole la diversité d'allures parmi les formes, les techniques, les nuances et les volumes. Et pour cela, il sait que l'image créée par le graveur se trouve dans la force avec laquelle il imprime à la matière du mouvement. « En perdant la couleur – la plus grande des séductions sensibles – le graveur garde une chance: il peut trouver, il doit trouver *le mouvement* »¹⁹. Ainsi comme le peintre vivifie les formes et dessine des proportions à la vibration des couleurs, il faut savoir que le graveur, lui, imprime à la matière une force particulière grâce au burin nécessaire pour la création d'une réalité en mouvement, qui, n'ayant pas de couleur, pourrait séparer les espaces et ses contenus.

Le graveur cherche à dessiner le mouvement et il invente les formes avec l'intention de les séparer pour que, sans la couleur, la matière reprenne sa vitalité à la richesse de l'expressivité avec

16. G. BACHELARD, *Le droit de rêver*. PUF, 1978, p. 39.

17. *Ibid.*, p. 38.

18. G. BACHELARD, *Fragments d'une poétique du feu*, op. cit., p. 54.

19. G. BACHELARD, *Le droit de rêver*, op. cit., p. 70.

laquelle se délimitent les espaces. Or, le sculpteur met en dimension la matière en la transformant de ses mains pour sentir que la création de ses doigts dessine les volumes. « N'est-ce pas en effet le besoin d'aller au cœur des choses, le désir de fendre la grenade au milieu pour y voir naître ce qui empourpre les fruits de la terre, bref, n'est-ce pas le démon de la matière qui sollicite le peintre qui devient modeleur et sculpteur ? »²⁰

Voilà que la matière conçue par l'imagination, dans de multiples domaines, nous rend l'art. Et l'imagination est dans la matière pour créer l'émotion et le sentiment. En science, les conquêtes scientifiques sont aussi de l'ordre de l'imagination, car l'esprit se manifeste dans le monde objectif pour ajouter de nouvelles constructions scientifiques. Par l'ancienne connaissance scientifique dépassée, l'esprit rajoute à la matière des nouvelles connaissances objectives. Il la fait varier en élargissant notre savoir et nos aperçus sur elle. L'imagination porte en soi la Volonté dans l'énergie pour que l'esprit se rende compte de la diversité et de la multiplicité des choses, comme de leur existence séparée. Bachelard rend de l'esprit à la matière et de la matière à l'esprit, tout en nous montrant que l'imagination est présente dans l'unicité de ce que le Créateur esthétise par la poésie et les pensées scientifiques.

Cette matérialité de l'imaginaire se développe donc dans une pensée hétérogène. En effet, par l'imagination, la connaissance scientifique progresse par une méthode différente de celle utilisée pour la création des images.

Malgré cette hétérogénéité, sa pensée s'unifie par une ouverture au monde intérieur et extérieur, c'est-à-dire par une mystique qui permet de creuser la matière et l'âme du monde. Dans la pensée bachelardienne, la matière comporte en effet une part de visible et d'invisible. Ce double aspect de la matière permet de concevoir l'imagination comme la faculté majeure pour parvenir à une unité de sa pensée qui répond à la fois aux deux voies : celle du parcours historique de la connaissance scientifique du rationalisme matérialiste, et celle de la poétique par les rêveries de la matière.

20. *Ibid.*, p. 47.

Cette originalité de l'approche philosophique de Bachelard projette une conception du sujet et de la matière où l'intégration de la rationalité et de la poétique expriment une recherche philosophique permettant de critiquer la raison instrumentale et ses formalisations subjectives.

JEAN-RODRIGUE-ELISÉE EYENE MBA IRMA
JULIENNE ANGUE MEDOUX

*De la « rupture radicale » comme fil conducteur
de la culture postmoderne*

Rorty, Nietzsche et Heidegger¹

HEIDEGGER ET DERRIDA partagent la tendance à considérer le langage comme quelque chose de plus qu'un ensemble d'outils. Le second Heidegger, de façon persistante, et Derrida, de façon plus occasionnelle, traitent le langage comme s'il s'agissait d'un quasi-agent, d'une sombre présence, d'une chose qui domine les êtres humains et s'oppose à eux (RORTY²).

L'une des thèses fortes de Rorty est que le concept de postmodernité tel qu'il est employé par une tradition de philosophes partant de Heidegger jusqu'à Derrida en passant par Lyotard et Foucault, ne rend pas véritablement effectif la rupture avec la métaphysique. Pour se distancier systématiquement de l'école de

1. Liste des abréviations :

R. RORTY, *L'espoir : L'espoir au lieu du savoir* ; *Sur Heidegger : Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. J. P. Cometti ; ORV : *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J. P. Cometti ; CP : *Conséquences du pragmatisme*, trad. J. P. Cometti ; CIS : *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P. E. Dauzat ; LHS : *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse ; SS : *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, trad. J. P. Cometti. Lire Rorty : *le pragmatisme et ses conséquences*, J. P. COMETTI (dir.).

2. *Sur Heidegger*, p. 5-6.

la postmodernité cristallisée autour de Heidegger et de Derrida, encore fortement empreinte du représentationnalisme et de l'essentialisme de la métaphysique classique (I), le philosophe américain entreprend de reproblématiser la thématique de la « rupture radicale » en situant Nietzsche comme point pivot de la culture postmétaphysique, et donc du néopragmatisme (II).

I. POSTMODERNISME ET RÉSURRECTION DE LA MÉTAPHYSIQUE

Les historiens et commentateurs de la philosophie occidentale présentent souvent Heidegger et Derrida comme des philosophes de la démarcation. Tout d'abord, parce qu'ils essaient de déconstruire la métaphysique traditionnelle et moderne. Ces deux penseurs ont en effet la particularité d'instituer une manière inédite d'aborder les problèmes philosophiques, appuyée sur le recours à l'histoire, au temps, au langage et à l'éthique de la conversation. Philosophes essentiellement postmodernes, ils postuleraient que la philosophie doit cesser d'être des *méta* ou logo-théories si elle veut être utile à la cité.

Mais, si les praticiens de la philosophie et de la culture en général ont pris l'habitude de référer le postmodernisme à la « fin de la métaphysique » que Parménide, Platon, Aristote, Descartes, Kant, Husserl et d'autres ont voulu enraciner dans les fondements solides et certains, selon Rorty ce concept tant suremployé a perdu la force conceptuelle qu'il avait à l'époque de Nietzsche. Après analyse minutieuse de l'histoire de la philosophie, Rorty pense que le concept de postmodernité sonne théoriquement comme un aveu d'impuissance, un échec devant la métaphysique, dont il ne parviendrait pas véritablement à s'affranchir. Autrement dit, comme l'écrit Louis Dupré, selon Rorty, « la continuité entre philosophie moderne et classique est plus profonde que leur discontinuité »³. Nous nous arrêterons exclusivement, par commodité, sur le fond de l'heideggerisme pour interroger cet échec heuristique.

3. L. DUPRÉ, « Postmodernité ou modernité tardive », in G. HOTTOIS et M. WEYEMBERGH (dir.), *Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Vrin, 1994, p. 39-40.

Ce n'est pas le premier Heidegger que Richard Rorty remet en cause : celui qui cherche à comprendre le mode d'être de l'être de l'homme et des structures existentielles qui le caractérisent entre tous les étants, et qui attaque de ce fait le réalisme métaphysique et l'idéalisme objectiviste des Anciens et des Modernes ; mais plutôt le second Heidegger.

En principe, lorsque Rorty applique d'abord le concept de postmodernité à ses propres positions philosophiques, c'est parce qu'il croit que si Emmanuel Kant, en cherchant à savoir comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles, a été l'un des premiers philosophes à avoir eu le courage et le mérite de faire passer la métaphysique traditionnelle au crible de ses prétentions objectives, néanmoins c'est véritablement à partir de Friedrich Nietzsche et de Martin Heidegger que la thématique de la raison et de la métaphysique aura un nouveau statut cognitif productif. Par rapport à leurs prédécesseurs, ces deux philosophes sont en effet atypiques, habités par l'ambition et le besoin de s'écarter de la problématique traditionnelle de l'être. Ils veulent surmonter, dépasser la métaphysique. Et quand bien même Heidegger reproche à Nietzsche d'avoir vu la philosophie traditionnelle exclusivement sous l'angle de la décadence⁴, toutefois il s'accorde avec lui pour dire que l'ontologie classique est empreinte d'un discours misérable, erronée, qui cherche à fixer la réalité dans des catégories rigides de la pensée qui n'expriment pas la signification des choses. L'erreur de la philosophie traditionnelle et moderne a été d'avoir voulu *ipso facto* définir l'être. C'est pourquoi elle considère qu'entre être et temps, vérité et histoire, il y a hiatus ou contradiction. Or il n'est de vérité que temporelle, tant cette vérité ne se donne ni ne se laisse découvrir dans l'adéquation de la pensée et des faits, mais plutôt dans la signification que recouvrent les choses. D'après Heidegger, la vocation de la pensée n'est pas de définir la vérité au moyen d'une ontologie catégorielle (qui postule que l'être est qualité, quantité, mesure...), mais plutôt d'en saisir le sens, la signification à partir de l'analytique existentielle. La thématique

4. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Gallimard, 1992, p. 47-51.

de l'herméneutique occupe de ce point de vue une place centrale dans l'interrogation heideggérienne.

Se référant à Heidegger, Rorty voit dans le concept de post-modernité une approche pragmatique de la philosophie, une invitation à se débarrasser de la métaphysique occidentale, à laisser de côté ses suppositions fallacieuses, le fondationnalisme, l'essentialisme et le représentationnalisme. La philosophie traditionnelle pense en effet la connaissance comme « une collection de représentations adéquates ». Elle conçoit que le philosophe appartient à cette classe spécifique des gens à qui revient le privilège de rechercher des représentations privilégiées, celles qui « ont cette propriété d'entraîner de manière si irrésistible l'assentiment que douter de leur adéquation est impossible⁵ ». Or l'originalité de *Sein und Zeit* est qu'il nous permet d'évacuer cette vision cartésienne et kantienne qui conduit à la certitude que la théorie de la connaissance est le socle de toute la culture, parce qu'elle fournirait les bases privilégiées, les fondements solides de la connaissance. Cette interprétation que Rorty donne de la philosophie de Heidegger se trouve dans *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Dans *L'Homme spéculaire*, Rorty situe sa pensée dans le sillage de Heidegger, à l'égard duquel il reste très admiratif. Ce qu'il affectionne chez l'auteur de *Sein und Zeit* est que, contrairement à ses devanciers, Heidegger a tenté de chercher « une nouvelle façon de formuler un contexte décisif pour la pensée⁶ ». De même que le génie de Dewey est d'avoir essayé de construire une version non hégélienne de la conception hégélienne de l'histoire, la grandeur de Heidegger est qu'il a voulu « construire un nouvel ensemble de catégories philosophiques, qui ne devraient rien à la science, à la théorie de la connaissance, ou à la quête cartésienne de la certitude⁷ ». Ce qu'il y aurait de charitable dans la pensée du premier Heidegger est qu'elle déploie un genre philosophique nouveau visant à soustraire la pensée conceptuelle de la vision cartésienne et kantienne de la philosophie comme discipline fondatrice. Rorty voit chez le philosophe allemand une révolution anticartésienne et antikantienne qui nous invite à

5. R. RORTY, *LHS.*, p. 187.

6. *Ibid.*, p. 15.

7. *Ibid.*, p. 15.

prendre congé de la théorie de la connaissance de la philosophie traditionnelle⁸.

Il comprend bien que les pans les plus respectueux du heideggérisme sont ceux où Heidegger s'ingénie à instituer que « les projets visant à “fonder” la culture – que ce soit sur des besoins humains concrets ou sur une subjectivité transcendante – n'étaient qu'une expression dérivée de préjugés demandant à être dépassés »⁹. Il affectionne l'interprétation heideggérienne qui souligne à juste titre que « la tradition philosophique est une longue série de tentatives destinées à faire de l'histoire intellectuelle la révélation d'une “rationalité cachée”, en vue d'aboutir à une *List der Vernunft* » où le terme « *Vernunft* » « désigne une chose qui n'a jamais cessé d'être là, et non le simple résultat de métaphores récemment rendues à une signification littérale »¹⁰. Ainsi, Heidegger parviendrait à infirmer « le thème d'une recherche anhistorique, que nous appelions “raison humaine”, “structure de la rationalité”, ou “nature du langage”, qui fit l'objet de la recherche philosophique au cours des âges »¹¹.

Faisant écho à la proposition de l'*Introduction à la métaphysique* selon laquelle la philosophie doit être « inactuelle » au sens où ses propositions ne doivent pas se réduire à la mise en service de la métaphysique, Rorty pense qu'un tel projet sonne comme une sorte de « réponse poétique » (ou métaphorique), un « appel de l'Être », une interpellation à la mise hors circuit de la phénoménologie husserlienne, du positivisme carnapien et de la toute tradition objectiviste occidentale. Il donne raison à Heidegger pour avoir saisi que « la fin de la pensée philosophique est de nous affranchir du langage que nous utilisons au présent en nous remémorant que ce langage n'est pas celui de la “raison humaine”, mais la création des penseurs de notre histoire passée »¹². Bref, Rorty perçoit d'abord dans le postmodernisme une philosophie de la rupture qui perçoit bien que « notre temps ne pouvait espérer tirer aucun profit d'une redistribution des valeurs de vérité aux énoncés qui font actuellement

8. R. RORTY, *LHS.*, p. 186.

9. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 16.

10. *Ibid.*, p. 23.

11. *Ibid.*, p. 23.

12. *Ibid.*, p. 25.

partie de notre répertoire »¹³, une pensée où les distinctions entre connaissance analytique et connaissance synthétique, contenu théorique et contenu factuel sont remplacées par un flux de relations dialectiques.

Mais, cette lecture que le philosophe américain fait de Heidegger n'est que provisoire.

Dans *Essais sur Heidegger*, Rorty semble en effet se rendre compte que les interprétations antérieures qu'il a données de Heidegger et du postmodernisme sont partielles. Il croit finalement que si la postmodernité a souvent été associée à Heidegger pour désigner le mouvement de pensée au sein duquel les spéculations ontologiques traditionnelles et modernes seraient appelées à disparaître, alors elle n'a pas atteint son objectif primordial. C'est donc à mauvais escient que les philosophes contemporains auraient employé le terme post-modernité. Car en identifiant le postmodernisme à la critique radicale du rationalisme moderne, édifié sur les dualismes, ils ne se sont pas aperçus que cette philosophie ne parvient pas concrètement à soustraire la culture contemporaine à la conception de la connaissance, de la vérité ou de l'esprit comme miroir d'une réalité située hors expérience sociale. Ainsi, à propos de Heidegger, Rorty constate que la philosophie de celui-là a fait rejaillir dans la pensée postmoderne les écueils conceptuels et les implications ontologiques qu'elle avait pourtant l'intention de balayer.

Dans un sens, Heidegger avait raison de situer la philosophie sur le champ topologique de l'être et du temps et de soutenir ainsi que la pensée ne commencera à penser que lorsqu'elle aura mis phénoménologiquement en évidence les structures de l'horizon existentiel, temporel (et sémantique) dans lequel et à partir duquel l'être-là vient à être compris et interprété, le « *Dasein* ». Toutefois, selon Rorty, Heidegger aurait fait un faux pas. Il aurait cru que l'histoire de la philosophie étant jalonnée par un profond oubli, l'oubli de la question du *Dasein*, par conséquent l'impératif philosophique des temps postmodernes consiste à situer la vérité de l'être sur le terrain linguistique. Il s'en est suivi une conception du langage en tant que maison de l'être, ou instance

13. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 26.

mystérieuse à partir de laquelle l'être vient à être révélé, décrit ou représenté. Soyons plus exacts.

L'échec de la rupture avec les Anciens et les Modernes

Dans *Essais sur Heidegger et autres écrits*, Rorty s'emploie à comparer l'œuvre du jeune Heidegger à celle du vieux Wittgenstein pour indiquer la régression conceptuelle du philosophe allemand. Là où le *Tractatus* invite la philosophie à fonctionner selon le mode de certitude des sciences formelles (logique et mathématique), *Sein und Zeit* en verrait selon lui une idée rétrograde relevant du projet platonicien d'une discipline de base, originaire, isolée du temps, de la contingence. Tout d'abord, parce que le jeune Heidegger, l'auteur de *Sein und Zeit*, serait un philosophe affranchi par rapport à la problématique traditionnelle de l'être. Aux yeux de Rorty, *Sein und Zeit* est orienté contre la définition de la philosophie comme méta-théorie. Le grand génie de Heidegger résiderait selon lui dans sa lecture pragmatiste de la philosophie, sa rude entreprise d'établir que la philosophie ne saurait se déployer indépendamment de l'existence sociale mondaine et historique du *Dasein*, qu'elle ne saurait être spectatrice du temps et de l'éternité. Les aspects les plus charitables de la philosophie de Heidegger seraient ainsi « ceux qui contribuent à nous montrer comment les choses apparaissent à la lumière de descriptions non représentationnalistes et non logocentristes »¹⁴.

En effet, *Sein und Zeit* se présente comme un appel à la rupture, un appel à dégager la philosophie d'un système causal préétabli, ou représentation du monde. Cette approche de la philosophie comme expression linguistique qu'aucune doctrine claire et distincte des choses, que les mots ne peuvent énoncer, coïnciderait avec le repositionnement philosophique de Wittgenstein dans *Recherches philosophiques*.

Le jeune Heidegger voyait aussi clairement que le second Wittgenstein que l'être-à-portée-de-la-main n'était donné que dans le contexte de relations préexistantes avec l'être-sous-la-main, et que la pratique sociale était présupposée par la demande d'une exactitude et de réponses pouvant être données une fois

14. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 8.

pour toutes. Tous deux voyaient bien que la seule manière pour l'être-à-portée-de-la-main, d'expliquer l'être-sous-la-main était celle qu'utilisaient la biologie évolutionniste, la sociologie et l'histoire, par des voies non philosophiques familières, en fournissant une explication causale de la réalité d'une pratique sociale particulière plutôt qu'une autre. Le jeune Heidegger et le second Wittgenstein prirent congé de la supposition (commune à leurs prédécesseurs respectifs, Husserl et Frege) qui admet que la pratique sociale – et en particulier l'usage du langage – peut recevoir une explication philosophique spécifique, non causale, en termes de condition de possibilité¹⁵.

Dès lors, la parenté conceptuelle entre *Sein und Zeit* et *Recherches philosophiques* se situerait au niveau du langage. Pour le jeune Heidegger comme pour le second Wittgenstein, une recherche axée sur les fondements du savoir serait en soi le symbole d'un « rationalisme mal compris »¹⁶, qui considère que le langage est une institution mystérieuse pouvant approcher l'essence des choses. Tous deux penseraient qu'on ne saurait transcender le langage au bénéfice d'une fonction métaphysique sans tomber immédiatement « dans l'aveuglement et l'inauthenticité ». Ainsi, le pragmatisme de ces deux grandes figures philosophiques consisterait dans leur effort de mise en échec de la tradition logocentriste et onto-théologique, la croyance que seul un système de concepts formel et abstrait « nous permet de surveiller le monde de la pratique quotidienne et de le voir comme Dieu le voit, comme un tout limité »¹⁷. En d'autres termes, ce qui apparente le premier Heidegger et le second Wittgenstein au pragmatisme résiderait entre autres dans le désarroi et l'entière suspicion que leur inspirent les logo-théories qui relient Husserl à Platon et Descartes. A la lumière de leurs positions, les philosophes qui, à l'instar de Husserl et Carnap, ont cru que la fin de la philosophie consiste en l'élaboration d'un schème formel à l'intérieur duquel chaque secteur de la culture pourrait prendre place, n'appartiendraient qu'à la catégorie des penseurs au sujet desquels Putnam a réussi à établir qu'ils voulaient avoir du monde « le point de vue de Dieu ». Il y a plus.

15. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 97-98.

16. *Ibid.*, p. 16.

17. *Ibid.*, p. 96.

D'autre part, Rorty constate une régression philosophique dans le questionnement de Heidegger. En effet, celui-ci conçoit le langage philosophique comme un miroir qui permettrait de connaître l'essence cachée des choses. Ce qui est détestable dans la pensée de Heidegger est qu'il a tardivement opéré un retour au réalisme métaphysique qu'il s'est pourtant proposé de dépasser dans *Sein und Zeit*. À l'opposé du second Wittgenstein qui, désavouant explicitement la thèse principale du *Tractatus* (selon laquelle la science a ou doit avoir un langage idéal), s'est dirigé vers le pragmatisme, le second Heidegger a pris congé du pragmatisme et s'est efforcé « de conquérir sa place dans l'histoire de l'Être comme premier penseur post-métaphysique » en poursuivant « sa propre quête de l'authenticité »¹⁸ développée dans les dernières parties de *Sein und Zeit*. Il importe de se remémorer entièrement ce passage pour comprendre en quoi le clivage entre les deux philosophes est extrême sur la représentation du langage comme objet doué d'essence.

Le *Tractatus* nous dit d'abord que si les problèmes philosophiques se posent, c'est « parce que nous nous méprenons sur la logique de notre langage », mais lorsqu'on passe aux *Recherches philosophiques*, Wittgenstein ridiculise l'idée même qui nous conduirait à croire qu'une telle logique doit être étudiée. Il se tourne lui-même en ridicule, pour avoir initialement cru que la logique est « l'incomparable essence du langage », quelque chose qui en serait le « pur cristal », et qui, profondément caché, ne pourrait être saisi qu'après une lutte philosophique acharnée. La philosophie, dans les *Recherches*, ne se donne pas pour objet ce que nous appelons « le langage » ; elle n'offre pas davantage une théorie permettant d'établir comment la signification est possible : elle se contente d'offrir ce que Wittgenstein appelle des « aide-mémoire à usages particuliers ».

À l'opposé, le terme « langage » (*Sprache*) ne joue qu'un rôle mineur dans *Être et temps*, et lorsqu'il apparaît, à la section 34, il est subordonné à la « parole » (*Rede*), et par conséquent au *Dasein*. Mais lorsqu'on passe à la *Lettre sur l'humanisme*, on constate que Heidegger écrit : « Quand la vérité de l'Être se rappelant à la pensée est devenue pour elle digne d'être pensée, il faut aussi que

18. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 98.

la réflexion sur l'essence du langage conquière un autre rang. » La valeur du langage se révèle à la hausse lorsque celle du *Dasein* se révèle à la baisse, à partir du moment où Heidegger se demande de plus en plus dans quelle mesure son premier livre n'avait pas été empoisonné par l'*humanisme* propre à l'époque des visions du monde, au moment où il s'inquiète à l'idée que Sartre pourrait ne pas l'avoir mal lu, et que Husserl ne s'était peut-être pas trompé en disant que *Être et temps* relevait simplement de l'anthropologie. De manière plus générale, lorsque Heidegger se détourne de la question initiale : « Quelle est l'origine de la problématique onto-théologique propre à la tradition ? », pour se tourner vers la question plus tardive : « Où nous situons-nous dans l'histoire de l'Être ? », son anxiété est propre au désespoir, car il se demande alors si ce qu'il propose représente beaucoup plus que, selon ses propres termes, « une simple histoire des modifications ayant affecté le mode de compréhension de soi (*Selbstauffassung*) des êtres humains ». Ainsi, au moment même où Wittgenstein était en train d'aboutir à une conception du "langage" – il se contentât d'y voir un échange de marques et de bruits entre les être humains, en fonction des fins particulières qu'ils poursuivent, n'ayant pas plus de rapport particulier à une essence réelle que le mot « jeu » –, Heidegger tente désespérément de penser les différentes demeures de l'être dans lesquelles les hommes ont établi leur logis comme des « dons de l'Être », et non pas comme des « compréhensions humaines de soi »¹⁹.

Dans sa traversée, Heidegger se serait donc montré « de plus en plus tourmenté à l'idée de ne pas être suffisamment *primordial* »²⁰ – entendons par là métaphysicien. Il se serait détourné de sa préoccupation principale en prétendant « avoir enfin compris ce qu'est le langage », sa « représentation exacte tel qu'il est réellement »²¹ (platonisme). Après s'être opposé à la critique husserlienne de l'historicisme, il se serait lui-même tourné en ridicule en pensant que « l'insuffisance de son historicisme ne lui avait pas encore permis d'accomplir cette destruction »²². De même, après avoir compris que le platonisme devrait être abandonné

19. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 101-102.

20. *Ibid.*, p. 100.

21. *Ibid.*, p. 8.

22. *Ibid.*, p. 24.

parce qu'il « attribue à la recherche le but d'entrer en rapport avec quelque chose comme l'Être, le Bien, la Vrai ou la Réalité »²³, il aurait mis en péril le programme relatif à la « fin de la métaphysique » en instituant subrepticement que « toute la métaphysique... parle le langage de Platon »²⁴. Il s'ensuit que le même Heidegger qui, dans *Sein und Zeit*, nous convie à prendre congé du représentationnalisme et de l'essentialisme, adhère tardivement à l'aventure de la métaphysique du représentationnalisme et de l'essentialisme.

Représentation du monde (*Weltbild*), compris essentiellement, ne désigne pas une représentation du monde, le monde saisi comme représentation (*Bild*). L'étant en totalité est dès lors compris de telle façon qu'il n'est d'abord et seulement étant que dans la mesure où il est posé par l'homme dans la représentation et la production²⁵.

Du coup, Heidegger réévalue l'idéalisme objectif ; il analyse Platon comme le philosophe exemplaire qui a voulu nous sortir du scepticisme épistémologique en indiquant l'exactitude susceptible de le surmonter : « notre propre représentation du monde (commune ou individuelle) ». En fin de compte, s'il se demande volontiers « Qu'est-ce que l'Être ? », « ce n'est pas parce qu'il souhaite orienter notre attention vers quelque objet de recherche malencontreusement négligé, mais parce qu'il souhaite soumettre à notre attention ce qui distingue la recherche et la poésie, la lutte pour le pouvoir et l'acceptation de la contingence »²⁶. Rorty poursuit de façon ironique :

Mais l'usage heideggérien du mot « Être » ne nous plonge-t-il pas dans la tradition dont il entend nous délivrer : la tradition onto-théologique, l'histoire de la métaphysique ? Certainement, mais c'est en prêtant attention à cette tradition, et en la redécrivant, qu'il entend nous en libérer, et non en lui tournant le dos. Si je me fie à ma lecture, la démarche cruciale qui permet à Heidegger d'opérer cette redescription est celle qui nous invite à voir dans la

23. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 43.

24. M. HEIDEGGER, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Question IV*, p. 130.

25. M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, p. 81.

26. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 58.

volonté de vérité du métaphysicien une forme inavouée du désir poétique. Il veut que nous considérions la métaphysique comme une forme inauthentique de poésie, une poésie qui se considère elle-même comme anti-poésie, une suite de métaphores considérées par ses auteurs comme autant de façons de se soustraire à la métaphoricité. Il attend de nous que nous ressaisissions toute la force des mots les plus élémentaires de l'Être²⁷.

En conséquence, ce qu'il y a de défaillant chez Heidegger, ce n'est pas qu'il voit dans la métaphore poétique le lieu de croissance du langage, mais plutôt qu'il ne considère pas le poème de l'Être comme un outil, sous prétexte qu'il est impossible de spécifier à quelle fin répond ce poème²⁸. Et après avoir dit que « l'oubli de l'Être » serait consécutif à la mécompréhension par les penseurs métaphysiques du mode d'être de l'être, Heidegger avoue s'être trompé et veut sauver la métaphysique du naufrage dans lequel il l'a plongée auparavant. Pour lui, l'histoire de la métaphysique des Présocratiques jusqu'à Husserl ne saurait être réduite à une seule figure de l'être, à un vocabulaire unique, parce que tout système, toute doctrine, tout courant philosophique est la conséquence d'un déploiement historial et pluriel du poème de l'Être. Autrement dit, toutes les philosophies sont autant de compréhensions de l'Être qu'il est impossible de les détacher de leur temps, ou de les comparer avec quelque chose de suprême.

Chaque époque de la philosophie possède sa nécessité propre. Il nous suffit de reconnaître que la philosophie est ce qu'elle est. Il ne nous appartient pas de préférer l'une à l'autre, comme cela est le cas pour les diverses *Weltanschauungen*²⁹.

Heidegger en vient alors à considérer que de même que Parménide était la figure vivante de ce que l'Être était à son époque, « Descartes et Nietzsche étaient des expressions aussi adéquates de ce que l'Être était à leur temps »³⁰.

Donc, selon Rorty, le heideggérisme se situerait dans la lignée de Platon.

27. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 58-59.

28. *Ibid.*, p. 60.

29. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, p. 62-63, cité par R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 62.

30. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 63.

Heidegger historicise la ligne de partage platonicienne en la faisant basculer sur le côté. L'Occident vu de l'au-delà de la métaphysique est la contrepartie heideggérienne du monde platonicien de l'apparence tel qu'il peut être vu du haut. Là où Platon regarde au-dessous de lui, Heidegger regarde derrière lui. Mais l'espoir qui les anime consiste, pour chacun d'eux, à s'éloigner, à se purifier, de ce qu'ils contempnent ainsi.

Cet espoir les conduit tous deux à penser qu'il doit y avoir une ascèse purificatrice susceptible de les rendre aptes à un commerce avec quelque chose de *Totalement Autre*, une imprégnation par l'Idée du Bien, par exemple, ou une Ouverture à l'Être³¹.

Rorty se révolte contre Heidegger pour avoir rejoint le camp des philosophes platoniciens obsédés par le désir de « faire du "Langage" l'ultime substitut de "Dieu" ou de l'"Esprit", une chose entourée de mystère, impossible à décrire au moyen des termes qui nous permettent de parler de tables, des arbres et des atomes »³². Il reproche à Heidegger d'avoir succombé à la vieille tentation philosophique de considérer le langage comme un miroir permettant de voir l'essence. D'après lui, de même que Platon, Aristote et Descartes ont conçu le discours comme un moyen de représentation, Heidegger aurait « cédé au désir de faire du langage une quasi-divinité »³³. De ce point de vue, le concept de postmodernité, lu à travers le prisme de Heidegger, ne sonne pas pragmatiquement avec la disparition totale de la métaphysique, à sa fin. Bien au contraire : il apparaît plutôt comme une tentative réussie pour réactiver l'essentialisme, le fondationnalisme, le représentationnalisme, en un mot, la métaphysique dont Nietzsche proclamait déjà la fin. Bref, pour Rorty, si le postmodernisme doit rimer avec l'ère de la culture post-métaphysique, ce n'est donc pas Heidegger (ni Derrida, ou Lyotard, etc.), mais plutôt Nietzsche qui doit être nommé comme l'étalon, le pionnier, la pierre angulaire de cette philosophie qui entend consommer la « mort de Dieu » et la fin de la métaphysique.

31. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 115.

32. *Ibid.*, p. 6.

33. *Ibid.*, p. 6.

II. NIETZSCHÉISME ET NÉOPRAGMATIQUE : PHILOSOPHIES DE LA RUPTURE

Sauver Nietzsche contre la culture métaphysique et métaphysicienne

L'interprétation que donne Rorty de Nietzsche est contraire à la lecture heideggerienne. Dans son exégèse, Heidegger présente Nietzsche comme le dernier des métaphysiciens, alors que Rorty nous le fait connaître comme l'un des premiers penseurs antimétaphysiciens³⁴ de l'histoire de la philosophie occidentale. Au-delà d'un certain parti pris, la thèse de Rorty paraît digne d'intérêt parce qu'elle s'appuie sur un examen intrinsèque des idées de Nietzsche.

Si Rorty défend Nietzsche contre la culture métaphysique et métaphysicienne telle qu'elle se développe dans la philosophie occidentale de Parménide à Heidegger, c'est parce qu'il constate que le réquisitoire de celui-là contre les principes fondateurs de la métaphysique n'est pas idéaliste mais pragmatiste. La critique nietzschéenne n'a pas en effet pour objet la réactivation de la métaphysique, mais sa mise à mort définitive.

Nietzsche s'attaque d'abord à la philosophie classique et moderne sous le registre de l'interprétation causale en critiquant fermement le système de causalité des penseurs métaphysiques. Il critique la propension des philosophes rationalistes à expliquer tous les événements culturels et tout l'ordre naturel par « une fausse causalité », la raison, la volonté, le moi, la conscience.

L'homme a projeté hors de lui-même les trois « données internes », ce à quoi il croyait le plus fermement, la volonté, l'esprit, le moi. Il a d'abord extrait la notion d'Être de la notion du Moi, il a posé les « choses » comme douées d'Être, à son image, d'après son idée du moi considéré comme cause. Faut-il s'étonner

34. La lecture rortyenne du nietzschéisme que nous examinons dans cette section paraît adéquate à la manière dont Nietzsche lui-même se positionnait dans l'histoire de la philosophie. A l'inverse de ses devanciers, Nietzsche se dit en effet appartenir à une nouvelle génération de philosophes « dangereux », coupés de la « croyance métaphysique », « antimétaphysiciens » (cf. *Le Gai Savoir*, V, § 344, p. 240).

qu'il n'ait ensuite jamais retrouvé dans les choses que ce qu'il y avait mis ?³⁵

Le principe de causalité thématé depuis Parménide et Platon découle d'une « perversion de la raison »³⁶. Il est le résidu d'une pensée du désespoir qui cherche des causes imaginaires pour expliquer ce qui échappe à l'esprit, et tient pour rationnel et vrai que « ce qui est ne devient pas ; ce qui devient n'est pas³⁷ ». Le niétzschéisme est avant une pensée *méfianté* et *ironique*³⁸ qui prend pour cible l'idéalisme objectif qui fonde la vérité et la connaissance rationnelle sur un système de principes et de catégories qui nient les sens, l'instinct, l'expérience, le mouvement, l'histoire :

« Il faut qu'il y ait une apparence trompeuse, une supercherie, pour que nous ne percevions pas l'Être ? Où est donc ce qui nous trompe ? » [...] « Nous le tenons, s'écrient-ils, ravis, ce sont les sens ! [...] Ces sens qui, par ailleurs, sont si immoraux, ils nous trompent sur le monde vrai. Moralité : il faut se libérer de l'illusion des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge ! L'histoire n'est que la foi accordée au mensonge... »³⁹

Ainsi, la notion de causalité de la philosophie traditionnelle découlerait des élucubrations qui consistent à hiérarchiser les termes et les valeurs en prétendant que « toutes les valeurs supérieures sont de premier ordre, toutes les notions les plus élevées, l'Être, l'Absolu, le Bien, le Vrai, la Perfection, rien de cela n'a pu être « en devenir », et en conséquence, cela doit être *causa sui* »⁴⁰. Il y a là un « préjugé rationaliste » qui recourt « à l'unité, à l'identité, à la durée, à la substance, à la causalité, à l'objectivité, à l'Être »⁴¹. Conséquence directe de la « mentalité grossièrement fétichiste », cette vue inhérente à la « métaphysique du langage, ou plus clairement, de la *raison* »⁴² représente « le monde comme un monde causal, comme un monde de volonté, comme un

35. F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, VI, § 3, p. 41.

36. *Ibid.*, VI, § 1, p. 38.

37. *Ibid.*, III, § 1, p. 25.

38. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, I, § 5, p. 24.

39. F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, III, § 1, p. 25.

40. *Ibid.*, III, § 4, p. 27.

41. *Ibid.*, III, § 5, p. 27-28.

42. *Ibid.*, III, § 5, p. 28.

monde d'esprits »⁴³. Une telle métaphysique des idoles considère la volonté et la certitude subjective (le moi) comme le moteur excellent de la pensée et fonde la connaissance rationnelle sur la distinction du réel et de l'apparent, sans s'apercevoir que « les raisons sur lesquelles on se fonde pour qualifier d'apparence « ce » monde-ci établissent au contraire sa réalité », car, d'après Nietzsche, « il est absolument impossible de prouver aucune autre sorte de réalité »⁴⁴.

Mais Nietzsche introduit à la manière de Hegel une variable analytique dialectique dans son exégèse de la pensée théorétique : les catégories de la raison, édifiées sur le principe que quelque chose est identique avec soi, ne sont ni fausses ni vraies, mais plutôt des fictions, des abstractions indispensables à la vie et à l'activité intellectuelle : de même la condition que l'être est identique à soi « est nécessaire pour pouvoir penser et conclure »⁴⁵, de même la non-vérité est un conditionné qui conditionne la vie :

Nous sommes enclins à poser en principe que les jugements les plus faux (et parmi eux les jugements synthétiques a priori) sont les plus indispensables à notre espèce, que l'homme ne pourrait pas vivre sans se rallier aux fictions de la logique, sans rapporter la réalité au monde purement imaginaire de l'absolu et de l'identique, sans fausser continuellement le monde en y introduisant le nombre. Car renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie même, équivaldrait à nier la vie⁴⁶.

Vu sous cet angle, le néopragmatisme partage avec le nietzschéisme l'idée selon laquelle les catégories de la raison se trouvent au service de la vie, de l'expérience subjective, des désirs humains. Rorty pense comme Nietzsche : notre raison, empreinte de l'ignorance et de la faiblesse constitutives de l'espèce humaine, n'est pas fait pour connaître le monde tel qu'il est. Il y a là une philosophie qui invite à se méfier de l'idée de connaissance objective, de l'esprit objectif, de l'homme objectif en tant que *miroir*, sujet pensant habitué non seulement « à se soumettre à tout ce qui veut être connu, sans autre plaisir que celui de connaître, de « refléter », mais aussi à attendre que

43. F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, V, § 3, p. 41.

44. *Ibid.*, III, § 6, p. 29.

45. F. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, III, livre 4, p. 30.

46. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, I, § 4, p. 24.

« quelque chose se présente, et s'applique alors à ne rien laisser perdre sur sa surface, sur son épiderme », au point que « ce qui subsiste en lui de « personnel » lui paraît fortuit, souvent arbitraire »⁴⁷. Il s'ensuit que si l'esprit ne peut être le miroir, si le monde renvoie à un flux de relations dont le mouvement héraclitéen⁴⁸ est la suprême expression, le devenir du monde vivant ne peut et ne saurait être formulé par et dans un métalangage, une théorie de la vérité qui, au fond, n'est que l'emblème d'une pensée *agonique*.

Réduire la philosophie à la « théorie de la connaissance » en faire littéralement une timide doctrine du doute et de l'abstention, une philosophie qui ne franchit même pas le seuil de son domaine et se *refuse* misérablement d'y pénétrer, ce n'est rien d'autre qu'une philosophie *in extremis*, à l'article de la mort, à l'agonie, un objet pitoyable. Comment une pareille philosophie pourrait-elle régner !⁴⁹

Par conséquent, le réalisme métaphysique, le logicisme et l'idéalisme linguistique s'écroulent.

Aux yeux de Rorty, Nietzsche est philosophiquement parlant un antimétaphysicien perspicace qui dissout dans l'océan de l'existence humaine et de la pratique sociale la raison des métaphysiciens. D'après lui, l'originalité de Nietzsche est d'avoir compris que, telle qu'elle se trouve définie dans la tradition philo-

47. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, VI, § 207, p. 123.

48. Selon Nietzsche, Héraclite a une grande part de mérite et d'honneur dans l'histoire de la philosophie : « Je mets à part, avec tout le respect qui lui est dû, le nom d'*Héraclite*. Tandis que le reste de la gent philosophique rejetait le témoignage des sens parce que ceux-ci montraient la diversité et le changement, lui rejetait également leur témoignage, mais parce qu'ils montraient les objets comme s'ils étaient doués d'unité et de durée. Héraclite aussi a été injuste pour les sens. Ceux-ci ne mentent ni de la manière que les Eléates imaginaient, ni comme lui-même le croyait... – ils ne mentent pas du tout. C'est ce que nous *faisons* de leur témoignage qui y introduit le mensonge, le mensonge de l'unité, le mensonge de l'objectivité, de la substance, de la durée... C'est la « raison » qui est cause de ce que nous falsifions le témoignage des sens. Tant que les sens montrent le devenir, l'impermanence, le changement, ils ne mentent pas... Mais Héraclite gardera éternellement raison en affirmant que l'Être est une fiction vide de sens. Le monde « apparent » est le seul. Le monde « vrai » n'est qu'un *mensonge* qu'on y rajoute... » (Cf. *Crépuscule des idoles*, III, § 2, p. 26).

49. *Ibid.*, VI, § 205, p. 120.

sophique, la raison est trompeuse : « La raison dans le langage : oh, quelle horrible vieille trompeuse ! Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire »⁵⁰. Ce qu'il apprécie chez Nietzsche c'est qu'à l'opposé de ses devanciers qui croient aux possibilités d'une culture transcendantaliste, celui-là affirme que la vie n'est pas déterminée par ces « jugements superficiels » qui postulent que « l'apparence vaut moins que la *vérité* »⁵¹, et oublie que « le monde n'est pas le substratum d'une raison éternelle »⁵². À l'intérieur du nietzschéisme se déploient ainsi des idées anti-réalistes ayant pour cible la philosophie de la permanence, de l'éternité immobile, des essences⁵³.

L'erreur des métaphysiciens de tout temps fut de reposer le « savoir » et la « vérité » sur l'idée de « fondement *propre* » que Nietzsche considère comme un *rêve insensé*, une *genèse impossible*⁵⁴. Ainsi, Nietzsche précède Rorty dans la critique du fondationnalisme. Il est l'un des premiers philosophes de l'Occident à remettre en cause le préjugé typique qui caractérise la philosophie de Parménide à Kant en passant par Platon, Aristote et Descartes, préjugé selon lequel « les choses de plus haute valeur [...] ne sauraient dériver de ce monde éphémère, trompeur, illusoire et vil, de ce tourbillon de vanités et d'appétits », autrement dit : « C'est bien plutôt au sein de l'être, dans l'impérissable, dans le secret de Dieu, dans la "chose en soi" que doit résider leur fondement, et nulle part ailleurs »⁵⁵.

Si Nietzsche gagne l'estime de Rorty c'est parce qu'il lit entre les lignes des philosophes et épie tous leurs tours et détours conceptuels. Sa grandeur est d'avoir réussi à formuler des propositions pertinentes à l'encontre des réalistes qui édifient leur théorie sur le dualisme, « *la croyance aux oppositions des valeurs* ». En effet, Nietzsche émet un doute nécessaire sur des choses

50. F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, III, § 5, p. 28.

51. *Ibid.*, III, § 3, p. 23.

52. F. NIETZSCHE, *Humain trop humain*, p. 190

53. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 4 : « Nietzsche fut, autant que Dewey, un anti-cartésien, un anti-représentationnaliste et un anti-essentialiste parfaitement authentique ».

54. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, I, § 2, p. 22.

55. *Ibidem*.

que même les philosophes les plus prudents et les plus avisés, comme Descartes et Kant, érigent en dogme. Il inaugure l'ère de la culture du soupçon, « la venue d'une nouvelle race de philosophes » qui interrogent les suppositions fallacieuses des doctrines traditionnelles, en laissant entendre par exemple que « ces oppositions de valeurs sur lesquelles les métaphysiciens ont imprimé leur sceau, ne sont peut-être [que] de simples jugements superficiels, des perspectives provisoires »⁵⁶.

Ainsi, le génie de Nietzsche est qu'il nous aurait permis de comprendre que « la métaphysique est le lieu historial dans lequel [...] le monde suprasensible, les Idées, Dieu, l'impératif Moral, l'autorité de la raison, le progrès, le bonheur pour tous, la culture et la civilisation perdent successivement leur pouvoir constructif pour tomber finalement dans la nihilité »⁵⁷. Tant il importe de comprendre que le nietzschéisme en soi et pour soi doit être dissocié de ce qui se développe comme une gangrène et qui tend à se généraliser comme ultime expression de la civilisation occidentale, le nihilisme, avec ce qui, d'après Nietzsche, est le socle de cette expression : la métaphysique et ses présupposés théorétiques, l'essentialisme, le fondationnalisme et le représentationnalisme. Strictement parlant, la philosophie de Nietzsche n'est que la conséquence directe du nihilisme. En effet, c'est parce que la culture occidentale est concrètement essentialiste, fondationnaliste et représentationnaliste, c'est parce qu'elle est substantiellement nihiliste que Nietzsche en vient à la proclamation de la destruction de la Raison, de la mort de Dieu et de la fin de la Métaphysique.

Selon Rorty, Nietzsche est par excellence le penseur exemplaire qui – ayant compris que l'idéalisme contemplatif, basé sur la croyance que le monde est l'empire de la raison, s'associe à la croyance au monde suprasensible, à la véracité divine, à l'image d'un Dieu garant de la science et de la vérité⁵⁸ – nous convie à « tuer » la métaphysique. Sa démarche est à suivre en cela qu'il constate que la quête de l'Être prend appui sur « la croyance que

56. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, I, § 2, p. 22.

57. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 31.

58. Nietzsche critique effectivement « l'erreur de l'esprit considéré comme cause confondue avec la réalité ! Et établie comme critère de la réalité ! Et nommée Dieu » (Cf. *Crépuscule des idoles*, VI, § 3, p. 41).

Dieu est la vérité » et que « toute la vérité est divine ». Ensuite, il soumet cette vérité prétendument divine à l'épreuve d'un doute chaotique : « Mais que dire, si cela même se discrédite de plus en plus, si tout cesse de se révéler divin, sinon l'erreur, l'aveuglement, le mensonge – et si Dieu même se révélait comme notre plus durable mensonge ? »⁵⁹. Ainsi, l'idéalisme objectif s'effrite. Ravalée à un tissu de mensonge, la métaphysique est condamnée à la destruction. Mais, faut-il réduire le concept nietzschéen de la destruction de la tradition métaphysique au leitmotiv heideggérien et derridien de la déconstruction ?

Un propos de Santiago Zabala Dans *L'avenir de la religion*, répond à cette question : « Le mot *déconstruction* donne la mesure de toute la stratification de notre tradition métaphysique. Cette déconstruction, opérée principalement par Nietzsche, Heidegger et Derrida, a surtout consisté à reparcourir de façon destructive l'histoire de l'ontologie traditionnelle, c'est-à-dire l'histoire de cette conception, commune dans la métaphysique occidentale, de Parménide à Nietzsche, qui identifie l'être avec les étants... [La] déconstruction de la vérité comme évidence intuitive représente surtout la fin du logocentrisme, c'est-à-dire la fin du privilège accordé par la pensée métaphysique à la présence et à la voix comme incarnations du *logos* capables de rendre l'être disponible pour un sujet fini »⁶⁰.

Cette présentation du problème semble noyer la problématique nietzschéenne de la destruction dans la terminologie heideggérienne et derridienne. Tout se passe comme si Nietzsche, Heidegger et Derrida avaient une approche commune de la destruction de la tradition métaphysique. Zabala omet de souligner qu'il y a une différence de degré chez ces philosophes en ce qui concerne la thématique de la destruction. Il omet d'établir que selon Rorty la différence entre la philosophie traditionnelle et la philosophie de Heidegger est davantage une différence linguistique qu'une position de rupture : l'idéal logocentriste qui a régulé la métaphysique traditionnelle continue d'opérer dans la philosophie heideggérienne. En effet, chez Heidegger la destruction n'est pas extrême, systématique, précisément parce

59. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, V, § 344, p. 240.

60. Trad. C. Walter, Editions Bayard, 2006, p. 11-12.

que l'auteur de *l'Introduction à la métaphysique* comprend que la déconstruction est dépassement, repositionnement philosophique de l'ontologie ou du poème de l'Être dans un vocabulaire neuf. L'interprétation heideggérienne de l'histoire de la philosophie est à la fois différente de celle de Nietzsche et de Dewey.

« Dewey pensait que la philosophie était une discipline obsolète parce que la métaphysique, ayant épuisé ses possibilités, nous place devant une conscience vide de nos problèmes concrets. Il voyait dans la fin de la métaphysique la fin de la philosophie, l'effacement systématique de notre attitude contemplative à l'égard du monde au bénéfice d'une attitude pratique et technique pour laquelle le langage est un instrument de transformation de la nature. Nous sommes donc là devant une conception pragmatiste suivant laquelle la philosophie devrait fonctionner selon la technique propre à l'ingénieur au sens où les philosophes sont tenus de considérer leurs diverses représentations du monde comme des fins servant à..., autrement dit « un objet à exploiter plutôt qu'un objet possible de révélation [...] traiter les philosophies comme un ensemble de moyens destinés à rehausser la vie humaine »⁶¹.

Pour Heidegger, cette vue de la philosophie est inopérante. En effet, quand bien même la métaphysique aurait épuisé ses ressources, il est impossible d'en déduire une pensée négative, dont la prétention serait d'éliminer de fond en comble la philosophie ou l'ontologie, car précisément « la voix négative vers l'être, à travers la destruction de l'ontologie, nous met en présence de l'étant-sans-Être »⁶², la clairière de l'Être. A la lecture de Heidegger, Dewey n'aurait pas pris en compte le sens que recouvre dans l'interprétation de l'histoire de la philosophie la différence ontologique. Il n'aurait pas compris qu'« en cessant de penser ce que pensèrent Platon et Kant, on s'expose au déclin, on perd prise sur ce qu'il y a de plus important et l'on sombre dans les ténèbres »⁶³. Donc, plus qu'un artisan de la destruction de la métaphysique, Heidegger en est davantage son réactivateur exemplaire, puisque « la vision qui est la sienne exige qu'il se situe lui-même au sein d'un parcours qui commence avec les

61. R. RORTY, *CP.*, p. 140.

62. *Ibid.*, p. 138.

63. *Ibid.*, p. 144.

Grecs », au point que, pour lui, « il est nécessaire de faire appel à la tradition pour identifier ce qui n'a pas été correctement abordé, ou s'est voilé soi-même »⁶⁴. Ainsi, la faiblesse de Heidegger serait « de nous avoir engagés à rester sous le charme de Platon, en imaginant avec lui qu'il existe une discipline spécifique, la « philosophie », qu'il nous appartient de prendre en charge »⁶⁵.

Cette attitude de Heidegger à l'égard de la métaphysique traditionnelle contraste avec celle de Nietzsche, dont le dépassement de la philosophie réaliste ne se réduit pas à une simple « revisitation du passé métaphysique » comme le sous-entend Santiago Zabala⁶⁶. En effet, chez Nietzsche, la destruction de la métaphysique ne sonne pas comme un appel à la réorientation de son objet et de son discours, comme c'est le cas chez Heidegger, qui pense que détruire, déconstruire la métaphysique veut dire la surmonter, la dépasser, et donc la construire sur fond de dialogue avec le passé :

La construction, en philosophie, est nécessairement destruction, c'est-à-dire déconstruction (*Abbau*), accomplie à travers un retour historique, de ce qui est transmis. [...] Parce que la destruction appartient à la construction, la connaissance philosophique est du même coup, de par son essence, connaissance historique⁶⁷.

En vérité, Heidegger fait un travail de défragmentation conceptuelle. Il opère à la manière d'un technicien informatique qui regroupe en des segments compacts et homogènes des informations fragmentées, dispersées à travers divers compartiments d'un disque dur, afin d'accroître et maintenir les performances théorétiques de la métaphysique. La technique heideggérienne consiste à réorganiser les concepts caractéristiques de la métaphysique afin qu'elle apparaisse davantage comme une discipline de base. Cette besogne se réalise en acte par le biais du langage comme condition qui conditionne la défragmentation théorique du discours philosophique. En effet ce qui rend effectif la déconstruction de la métaphysique comme constitution de son

64. R. RORTY, *CP.*, p. 145.

65. *Ibid.*, p. 147.

66. *L'avenir de la religion*, p. 18.

67. M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, p. 41

statut de discipline fondatrice chez Heidegger, c'est le langage comme poème de l'Être. Or tout autre est le schéma de Nietzsche dont la position à l'égard de la métaphysique est moins une position de dépassement que de rupture radicale. Chez lui, la destruction est abolition systématique de la métaphysique, sa disparition, sa mort effective. La lecture nietzschéenne de l'ontologie traditionnelle ne permet pas de recentrer la métaphysique autour des fondements neufs.

A la lecture de Rorty, Heidegger est « un exemple supplémentaire de ce que Nietzsche a appelé "le prêtre ascétique" »⁶⁸, le penseur métaphysique qui « aspire à une position qui lui permette de se situer au-dessus, au-delà ou en dehors de ce qui peut se dire dans le langage », et dont le but poursuivi en permanence est l'ineffable⁶⁹. En revanche, dans la mesure où Nietzsche pense le langage comme quelque chose renvoyant à un ensemble d'outils, bien plus qu'à un système de représentations, on peut penser que l'interprétation qu'il donnait de la vérité favorise une rupture extrême avec la culture logocentriste.

La contribution de Nietzsche comme celle James fut de ne pas prétendre découvrir des vocabulaires qui permettraient aux philosophes de mettre en lumière « des secrets cachés ». Au contraire, il pensa « qu'en adoptant de nouvelles manières de parler nous pourrions parvenir à obtenir ce que nous souhaitons »⁷⁰. Nietzsche n'aurait pas succombé à la tentation de faire du langage un objet entouré de mystère, il n'aurait pas investi le langage du pouvoir magique de « découvrir la réalité ultime »⁷¹. Car il élabore un genre littéraire philosophique orienté contre « l'idée de vérité comme correspondance à la réalité »⁷².

Ainsi, la particularité de Nietzsche est d'avoir compris que « l'idéalisme métaphysique, et plus généralement la propension métaphysique à se prononcer sur "la nature dernière de la réalité", devraient être interprétés en termes psychologiques »⁷³. En effet, Nietzsche propose une philosophie qui vide l'idéalisme

68. R. RORTY, *Sur Heidegger*, p. 111.

69. *Ibid.*, p. 117.

70. R. RORTY, *CP.*, chap. 8, § 150, p. 283.

71. *Ibid.*, p. 283.

72. *Ibid.*, p. 283.

73. *Ibid.*, p. 284.

de ses prétentions ontologiques et réalistes⁷⁴. Il refuse de définir la philosophie comme une discipline de base, « une superscience »⁷⁵.

Donc, à la différence de Heidegger, Rorty présente Nietzsche comme un penseur qui fait partie de « la première génération qui ne vécut pas dans la conviction de posséder la vérité »⁷⁶. Nietzsche, comme penseur anti-représentationnaliste⁷⁷, se serait contenté de « dire adieu à des mots comme “vérité” et “science”, “connaissance” et “réalité”, au lieu de proposer une conception sur la nature de ce que ces mots désignent »⁷⁸. La grande recommandation de Nietzsche aurait été que la vie humaine soit dépouillée de tout « espoir de “confort métaphysique” »⁷⁹. Cette interprétation situe Nietzsche dans la tradition du textualisme fort, radical ou pragmatiste, considérée comme « une tentative destinée à penser l'abandon radical de *la découverte de la vérité* »⁸⁰. En revanche, elle situe Heidegger et Derrida dans la tradition du « textualisme faible » constitutive d'un « pragmatisme hésitant »⁸¹ et victime du réalisme et de la « métaphysique de la présence ».

Aux yeux de Rorty, la philosophie de Nietzsche serait basée, au même titre que le néopragmatisme, sur la négation de la vérité comme correspondance avec la réalité. Parce qu'elle soutiendrait qu'il n'y a pas un *métavocabulaire* au moyen duquel il est possible de décrire les choses auxquelles se réfèreraient les divers corpus littéraires et philosophiques. Pour le nietzschéisme comme pour le néopragmatisme l'affaire de la philosophie ou de la critique philosophique et littéraire n'est pas un problème de définition d'une méthode spéciale qui nous permettrait de nous situer à l'intérieur des limites d'un texte, de montrer comment il fonctionne, de nous soustraire à la « souveraineté du signifiant », et par là même de fracturer son code.

74. R. RORTY, *ORV*, p. 52.

75. R. RORTY, *CP.*, chap. 8, § 150, p. 284.

76. *Ibidem*.

77. R. RORTY, *ORV*, introduction, p. 29.

78. R. RORTY, *CP.*, chap. 8, § 150, p. 284.

79. *Ibidem*.

80. *Ibid.*, chap. 8, § 151, p. 285.

81. *Ibid.*, p. 286.

Les assauts de Rorty contre la philosophie théorétique, son plaidoyer en faveur de la fin du réalisme et de l'idéalisme linguistique ne sont alors que des tentatives d'appropriation et de revivification du réquisitoire de Nietzsche contre la métaphysique et l'idée de vocabulaire technique. Rorty hérite de Nietzsche (mais aussi de James) l'interprétation selon laquelle « l'idée de *méthode* présuppose celle d'un vocabulaire privilégié qui mène à l'essence de l'objet et qui exprime les propriétés qu'il possède en lui-même, par opposition à celles que nous rejetons en lui »⁸².

La force de Nietzsche est qu'il nous a permis de voir que la fin de la métaphysique rimant avec la mort de Dieu et la destruction de la raison, la philosophie n'a plus de fondement suprême. Rorty pense comme Nietzsche : l'ère de la rupture avec le réalisme métaphysique ou l'idéalisme linguistique consonne avec la fin du fondationnalisme et l'avènement d'un sujet dont l'ultime horizon existentiel n'est pas la quête d'une morale ascétique, ruineuse, mais plutôt la volonté et le courage d'assumer sa contingence, ses faiblesses. Sur ce point, l'on peut considérer que cette analyse de Zabala correspond davantage à la pensée de Nietzsche⁸³ :

L'homme postmoderne, qui a vécu la fin des grandes synthèses unificatrices produites par la pensée métaphysique traditionnelle, parvient à vivre sans névrose dans un monde où Dieu n'est plus, donc dans un monde où il n'y a plus de structures fixes et garanties, capables de fournir une fondation unique, ultime, normative, pour notre conscience et notre éthique. En d'autres termes, l'homme postmoderne est celui qui, n'ayant plus besoin de l'assurance extrême, magique, qui était fournie par l'idée de Dieu, accepte la probabilité que l'histoire ne soit pas du tout de son côté, et qu'il n'y ait aucune force susceptible de lui garantir le bonheur qu'il attend. L'idéal d'une certitude absolue, d'un savoir totalement fondé et d'un monde organisé rationnellement n'est pour lui qu'un mythe rassurant, propre à une humanité encore primitive⁸⁴.

Il s'ensuit que le postmodernisme véritable se rattacherait à la pensée nietzschéenne relayée par le néopragmatisme. Il se

82. R. RORTY, *CP.*, chap. 8, § 152, p. 287.

83. Cf. par ex. *La volonté de puissance*, II, livre 3, §§ 482 et 483, p. 181.

84. *L'avenir de la religion*, p. 31-32.

présente comme une philosophie de la rupture extrême qui interprète la vie et l'existence humaine vécue dans l'ici-bas sensible. Il relativise la force des structures et superstructures objectives, mettant ainsi les individus devant leur humanité, leur historicité. Il définit également la science comme un ensemble de croyances fondées sur nos sens en tant qu'instrument d'observation du monde, du mouvement, de la contingence. En conséquence, la métaphysique serait, au même titre que la théologie, une discipline « pré-scientifique »⁸⁵ au sein de laquelle « la réalité n'est jamais présente, pas même en tant que problème »⁸⁶.

85. F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, III, § 2, p. 26.

86. *Ibid.*, p. 27.

Lectures

NIELLE PUIG-VERGÈS

*Une approche épistémologique
de la notion de Conscience¹*

COMMENT, en ce début de XXI^e siècle, s'exprimer sur la Conscience en optant pour des références et un champ d'analyse inusités, puisqu'ils intègrent l'apport des philosophies continentales, les théories physiques et les analyses du fonctionnement psychique ? En effet, depuis une vingtaine d'années, les tenants nord-américains de la philosophie de l'esprit semblaient s'être appropriés – même pour le public continental – l'ensemble des recherches menées sur l'esprit auquel ils ont substitué progressivement le mot conscience.

Se dégager d'un secteur infiltré par les idéologies du siècle dernier et par celles qui s'amorcent, tout en ne les ignorant pas, est la gageure à laquelle répond Pierre Marchais dans son dernier ouvrage.

I

Rappeler qui est Pierre Marchais peut être utile dans une revue de philosophie. Pour ses confrères, P. Marchais est d'abord l'un des médecins neuropsychiatres qui a contribué à la fondation d'institutions psychiatriques nouvelles en hôpital général et en

1. P. MARCHAIS, *La conscience humaine, Des flux énergétiques réflexifs, interactifs et transcendants*, L'Harmattan, 2007.

milieu pénitentiaire. Son insertion pratique parmi les acteurs du service public a suivi les étapes d'un mouvement aujourd'hui mis en péril par le retour de craintes ou de discriminations ancestrales. Président et secrétaire général de la Société Médico-Psychologique (créée en 1852), il est aussi celui grâce à qui les *Annales Médico-Psychologiques*, revue créée en 1843 par Baillarger, ont survécu aux aléas du temps ; Pierre Marchais a ouvert la revue à l'interdisciplinarité, en particulier à l'*Epistémologie* et à une reconnaissance internationale.

Pour ses lecteurs, souvent des épistémologues des sciences, des logiciens et des spécialistes intéressés par le fonctionnement psychique, il représente l'un des rares qui ait inscrit le discours psychiatrique dans la réflexion épistémologique ; son approche des possibilités de *modélisation de l'activité psychique* s'est faite en se maintenant à l'écart des idéologies et des courants qui se sont succédé au gré des vagues médiatiques et des bouleversements scientifiques.

Pour ceux qui découvriront son dernier ouvrage ou ses textes antérieurs, P. Marchais apparaîtra surtout comme celui qui poursuit une réflexion personnelle en interaction directe avec les scientifiques et logiciens de son temps, mais aussi avec quelques philosophes moins attendus dans ce contexte, comme en témoignent des exergues et références désignant entre autres Bachelard, Bergson, Badiou, Wittgenstein, Peirce, Quine ou Searle.

Lorsque nous suivons la succession de ses écrits, trois périodes se dégagent. La première est consacrée aux **études psychopathologiques** et aux interrogations méthodologiques (*Psychiatrie et Méthodologie*, 1970) ou théoriques (*Métapsychiatrie*, 1974). L'accent est mis, dans un second temps, sur les **aspects dynamiques et interdisciplinaires** avec la participation du biochimiste danois Axel Randrup ou encore du logicien suisse Jean Blaise Grize. Une troisième période s'amorce – selon mon analyse – depuis 1996 ; elle est focalisée sur l'articulation entre les aspects méthodologiques et théoriques permettant **l'approche du fonctionnement psychique et l'accès à la connaissance**. Ceci est particulièrement net dans ses trois derniers ouvrages qui traitent du *Processus de connaissance* (Frison-Roche, 2000), de *L'activité psychique* (l'Harmattan, 2003), celui qui nous occupe portant sur *la Conscience humaine*.

II

L'évolution qui se dégage de son œuvre montre donc le glissement de préoccupations directement liées à la pratique psychiatrique et aux débats sur les évolutions nosographiques (partagés par les psychiatres à toutes les époques, en raison de l'incidence sur les traitements) vers une *conception plus large du fonctionnement psychique où s'intègrent les apports scientifiques les plus récents*.

L'ouvrage consacré à la conscience est structuré selon deux parties ou plutôt deux mouvements adoptant chacun le rythme ternaire qui restitue un autre aspect des intérêts du musicien qu'est Pierre Marchais. Les différents chapitres font l'objet d'un résumé, concis et fort abstrait, placé avant le texte explicatif ; ces résumés risquent d'induire un certain désarroi chez le néophyte et, afin de ne pas s'engager dans de faux débats, leur lecture devrait plutôt s'effectuer dans un second temps. La bibliographie, comme l'index et le glossaire permettent des recherches ciblées, fort utiles sur des questions aussi complexes.

Dès l'**Avant propos**, la question épistémologique essentielle (à mon sens), pour ceux qui visent à une explicitation ou à une application des évolutions scientifiques dans les secteurs psychiatriques ou dans ceux des sciences humaines, est posée : *la possibilité ou l'impossibilité de proposer un modèle ou une vision unitaire du phénomène étudié, ici la conscience humaine*.

Le principe d'analyse utilisé par l'auteur se base sur l'affirmation qu'au-delà des apparences révélées par l'observation se cachent des « propriétés invariantes et leur combinaison dynamiques », option partagée avec A. Randrup, la conscience se situant à l'interface des mondes biologiques et socioculturels. Ceci permet à P. Marchais de poser les interrogations qui traversent le champ des sciences anciennes ou émergentes, sans omettre la dimension du vécu attaché à toute conscience et de rejeter une position actuellement dominante : la réduction de la conscience à l'étude des « liens déterministes entre le cerveau et le mental ».

Ses options l'amènent à promouvoir une méthodologie adaptée, « la traduction de la réalité se faisant inévitablement par le jeu réciproque entre les éléments d'une dualité active composée de phénomènes réels observés et virtuels conçus par l'observateur » (p. 9). Bien que P. Marchais utilise « la dénomination

unitaire adoptée par tous les auteurs », les caractéristiques énoncées à diverses étapes de cet ouvrage montrent que l'infraconscient et l'inconscient sont intégrés à ses analyses ; ceci l'amène à affirmer que la conscience renvoie à « un large spectre de notions diverses concernant différents niveaux d'organisation psychique et des relations avec le milieu socioculturel » (p. 27).

La première partie est consacrée aux **Moyens d'études**. Elle expose une *stratégie générale* (chap. I) qui présente un *cadre conceptuel* dont les références sont énoncées comme concernant la clinique psychiatrique ; cela me semble aller bien au-delà, l'ensemble des sciences humaines et des neurosciences qui s'intéressent à la conscience pouvant trouver un support à la réflexion dans ce qui est exposé. Des *principes* guident cette orientation méthodologique, ils sont détaillés (harmonicité, symétrie, intégration), les secteurs dans lesquels ils se sont montrés opérants étant indiqués. P. Marchais fait reposer sa « refonte méthodologique » sur ce qu'il dénomme *l'approche unitaire ensembliste* ; celle-ci ouvre la *méthode systématique*, qui « consiste à considérer le psychisme comme système fonctionnel en relation avec le milieu et à l'organiser selon des niveaux communiquant entre eux avec les divers composants du milieu et selon leurs intégrations » (p. 69). Décrite et utilisée par P. Marchais dès 1977, cette méthode lui a permis de reformuler la question des phénomènes de conscience normale et pathologique et de s'ouvrir à l'interdisciplinarité.

L'analyse des outils (chap. II) que génère la conscience met l'accent sur la réflexivité psychique et concerne tant l'observé que l'observateur. Quatre groupes d'outils sont analysés. Le module systémique d'*observation* repose sur une *échelle matricielle d'observation* en accord avec la théorie de Herder-Haeckel et un référentiel spatio-temporel évolutif. La mobilisation émotivo-affective s'exprime aussi dans le transfert et l'empathie alors que les démarches intellectuelles s'organisent autour de l'appareil logico-analogique, avec le fléchage systémique et la modélisation d'un raisonnement progressif. *L'outil de représentation* privilégié est le *graphe*, qui est à la fois représentation, abstraction et structure fonctionnelle ; son utilisation topologique, déjà valorisée par Pierre Janet, peut aboutir à des graphes d'une complexité extrême en raison du nombre de réalités perçues et conçues. *L'outil conceptuel d'intégration* valorisé par P. Marchais est le principe du tiers

inclus (apparu en 1951 avec Lupasco). *L'outil d'exécution* est le processus de décision.

La **délimitation des sites de conscience** (chap. III) se fait en recourant à la logique des formes et des contenus. Il s'ensuit une cartographie d'ensemble des sites qui permet une analyse structurale et une stratégie d'action ; elles peuvent rendre compte d'autres phénomènes – comme je l'ai déjà dit – que ceux qui relèvent de l'expérience psychiatrique à laquelle se réfère Pierre Marchais.

La deuxième partie traite des **Phénomènes de conscience**. Apparemment conçue comme la forme de pensée la plus accessible, la **conscience réflexive** (chap. I) est décrite par P. Marchais selon trois registres. La *perspective descriptive* correspond à une **représentation de départ**, détaille les vécus apparents dans un espace virtuel, les divers types de conscience (individuelle, collective, etc.) étant analysés selon une architectonique générale. Il dégage ainsi des ordres et des niveaux de connaissance distincts des plans et des niveaux de conscience, inscrits dans une spatio-temporalité. La *perspective dynamique* valorise le rôle de la mémoire dans la construction dynamique d'ensemble, mais aussi l'impact de l'attention et des repères constitués, en évoquant les travaux de Freud, de H. Ey et ceux des neuroscientifiques. Relevons la place accordée à la notion d'énergie, énergie première, mais aussi énergie environnante « par une suite d'antéroactions et de rétroactions mêlées en un réseau propre à chaque individu » (p. 215). La *perspective structurale* concerne l'ensemble des facteurs constituant cette conscience.

La **conscience transcendée** (chap. II) pose un ensemble d'interrogations sur lesquelles des logiciens et mathématiciens n'ont pas hésité à se pencher. L'analyse du concept de transcendance entraîne une série d'observations sur les sources, les structurations, les rapports au symbolique et aux croyances. Les différences conceptuelles existant entre les notions de conscience naturelle transcendée et celle de spiritualité sont explicitées par l'auteur qui indique nettement ses options.

La **synthèse** (chap. III) souligne l'affirmation de la possibilité d'étudier la conscience à la fois « sur un mode réflexif logique et de manière intuitive et métaphorique ». L'existence d'un *noyau fonctionnel central* fait que la conscience apparaît en conclusion comme « une forme matricielle athématique d'ordre énergétique

en rapport avec le milieu, à laquelle s'appliquent les propres dynamiques de chaque être, en fonction d'habitudes socioculturelles, de choix personnels, et dont émergent les connaissances ainsi que les notions de valeur ».

III

Quelles réflexions suggère un tel ouvrage ? Quelles réserves ou critiques ? Quelles ouvertures ? L'essentiel d'un texte a toujours été me semble-t-il de donner à penser. Le fait que l'on soit ou non en accord avec l'auteur, que les options référentielles diffèrent, passe alors au second plan. Ce qui importe, c'est que le texte stimule nos propres interrogations et options. Elles sont nombreuses, je me contenterai d'en esquisser quelques-unes.

Le lecteur ne devrait en aucun cas se laisser rebuter par le fait que Pierre Marchais énonce à plusieurs reprises que la voie d'accès utilisée renvoie au champ psychiatrique. En fait il ne s'agit pas de recueils cliniques ou de vignettes cliniques ; le champ couvert va bien au-delà des ouvrages théoriques présentés habituellement par des psychiatres, des psychologues ou des psychanalystes. Les préoccupations de l'auteur diffèrent par rapport aux ouvrages spécialisés sur le psychisme, car il s'agit d'une méthodologie et d'une théorisation axées sur ce que je dénommerai les *opérations de l'esprit* (au sens de Locke ou de Martial Guérault) ; ces opérations sont celles du clinicien ou du théoricien qui s'interroge sur l'accès à la connaissance dans le domaine du psychisme, elles sont transposables à d'autres secteurs du savoir.

L'intérêt de l'approche de Pierre Marchais est, entre autres, d'affirmer le parallélisme de la conscience de l'observé par rapport à celle de l'observateur, et d'intégrer leur environnement. Les nombreux graphes utilisés pour l'explicitier peuvent laisser perplexes tous ceux qui sont peu habitués aux modèles des physiciens et mathématiciens. Il est probable qu'ils seraient plus accessibles s'ils étaient simplifiés, décomposés et mis en forme comme dans un diaporama, ce que n'autorisent plus les coûts éditoriaux. Quoi qu'il en soit les stratégies et méthodes proposées pourraient être transposées aux sciences sociales et aux biotechnologies *en reformulant les interrogations épistémologiques*

dont la pertinence dépend du champ épistémologique dans lequel elles se déploient.

Le texte est suffisamment riche par les questions qu'il soulève et suffisamment complexe pour admettre l'absence d'argumentation autour des rapports, analogies, différences entre conscience et esprit et le peu d'élucidation de l'action, toute l'argumentation se concentrant autour de l'énergie. Depuis les années 1950, en réaction à l'engouement pour le connexionnisme et les cognitivismes, un mouvement avait été impulsé par Gilbert Ryle (*La notion d'esprit*, Oxford, 1949) ; il avait su détourner ou resituer les questions touchant au fonctionnement psychique avec les notions d'esprit, d'événements mentaux, en les interrogeant dans leur rapport au langage, même si le sens de son projet a souvent été sous-estimé ou confondu avec les paradoxes de Wittgenstein, puis les assertions d'Austin. Après avoir fortement préoccupé la philosophie nord-américaine, la conception de l'esprit s'est appauvrie d'abord dans la théorie de l'identité de l'esprit (le cerveau comme équivalent de l'esprit) propulsée par les neurosciences, puis devant la multiplicité des théories émergentes et contradictoires cette conception a pris la voie de l'analyse de la conscience, qui jusque-là n'était considérée que comme une « qualité » de l'esprit.

Il s'ensuit une multiplication de dénominations (réductionnisme, fonctionnalisme, éliminativisme...) auxquelles certains veulent attacher leur nom ; sous le nom d'une théorie associée à un nouveau qualificatif, le découpage méthodologique d'un champ d'action ou de réflexion aboutit à des reformulations imprécises ou stéréotypées dont la technicité repousse les interrogations fondamentales. Or, nous avons connu cette multiplication de qualificatifs dans le champ de la psychiatrie, comme de la psychanalyse et de la psychologie – Pierre Marchais en a d'ailleurs donné une liste non exhaustive – et cela n'avait guère fait que favoriser des controverses stériles.

L'ouvrage de P. Marchais montre que l'on peut se tenir à l'écart de ce type de controverse comme du débat sur les autres esprits et les autres mondes, débat auquel ont participé avec des positions antinomiques ou ambiguës aussi bien Davidson ou Dennett que Churchland ou Searle. Mais pourra-t-on, pour autant, continuer à se passer de situer la conscience par rapport à l'esprit et se priver de l'approche lexicale dans les évolutions

des positions méthodologiques ou théoriques induites par les nouveautés technologiques ?

Tout auteur a le droit de privilégier les jeux de regards là où d'autres perçoivent des jeux de langage, le mérite de Pierre Marchais reste d'avoir décrit un processus d'analyse et de mise en forme des données rationnelles ou irrationnelles dont nous disposons sur la conscience en s'écartant des polémiques stériles et en privilégiant la curiosité et l'ouverture d'esprit vis-à-vis d'approches venues d'autres champs du savoir.

LOUIS UCCIANI

Directives pour le temps présent

L'INTÉRÊT PREMIER, et ce n'est pas la moindre de ses qualités, du livre de Jean-Michel Le Lannou, *La Puissance sans fin*¹, est de nous ramener à la philosophie et de ramener au philosophique. C'est comme si l'on redécouvrait soudain que la philosophie et sa langue pouvaient dire le monde. Etrange actualité en effet quand semblait établi qu'il ne pouvait y avoir philosophie qu'à la condition que la philosophie perde d'elle-même sa propre langue et se déterritorialise. Il s'agit ici d'une reterritorialisation philosophique où le monde retrouve la langue qui l'a si longtemps énoncé. Nous sommes emportés loin des mirages de la scientificité et des emprunts qui semblaient obligés aux codes de l'information et des sciences humaines. Mais si l'on peut se réjouir du retour de la philosophie à la philosophie, les énoncés de cette reprise de langue pourraient bien susciter épouvante, tant nous voyons se dérouler l'inéluctable destin qui entraîne le monde vers sa dissolution. Certes il n'y aurait pas à trembler et finalement bien des traditions portent ce troublant message. Mais ici, peut-être de ce que le constat retrouve ce qui s'énonce de façon assez catastrophique dans la représentation commune, il est élevé un niveau de compréhension. Le monde court à sa perte. Cette thèse est énoncée sur le mode ontologique et découle de la définition qui ouvre le texte : l'être est identifié à son affirmation. La proposition est immédiatement précisée et pose le

1. Hermann, 2005.

vocabulaire dans lequel l'ouvrage se développe: « L'être jouit de soi dans sa pleine actualité. » On comprendra ici que chaque moment d'être est une rencontre de l'être avec lui-même, qui se trouve alors à lui-même. Dans cette actualité, nous comprendrons un moment d'un processus qui conduit l'être à devenir ce qu'il est. Dans les termes de l'auteur, l'actualité n'est pas un fait, mais « l'idéal de la perfection. » Le processus est dit de réalisation et désigne le destin de l'être: « L'achèvement en lequel l'être s'égalera à lui-même n'advient en effet qu'au terme d'un processus de réalisation. » Nous serions donc face à un perpétuel différentiel où l'être visant à s'égaliser à lui-même serait en perpétuelle recherche de lui-même, son actualité n'étant alors qu'un moment d'approche dans ce processus: « L'être véritable exige le devenir qui le conduira à lui-même. » Une finalité s'entr'aperçoit dont les moments d'actualité seraient des indices. Le jeu de la vie est alors de noter l'écart entre ce qui est à réaliser et ce qui est réalisé: (« L'acte effectif n'est pas d'abord présent, sa coïncidence manque. ») Si le mouvement est lancé par « l'appel à sa réalisation », il est néanmoins caractérisé par une logique du manque ou de la séparation: « L'être se découvre à distance de lui-même, "séparé" de son effectivité. Il lui faut, telle est l'injonction pragmatique, conformer son existence à son essence pour se rendre adéquat à soi. »

Cette logique qui définit ce qui serait la marche de l'être vers lui-même, à la recherche de lui-même, pose la question de la subjectivité, ou du moins, celle du spectateur de cette quête. Définissant un état de réalité (« écart entre l'effectivité et (la) donation concrète »), qui serait celui qui nous est donné, la question se pose de la place et du statut de ce « nous » que nous sommes: « Si de droit, la réalité s'identifie à la présence en acte, de fait il y a l'absence, et l'être n'est pas d'abord pour nous réalisé selon sa vérité. » Evidemment l'interrogation surgit de ce nous: « La question devient par qui et pour qui, y a-t-il un tel manque? » Si le réel se juge lui-même dans et par le manque (« Qui juge le réel? Rien d'autre que ce qu'il doit être. De lui-même, il réfère cette absence à sa normativité interne, elle seule l'apprécie. ») n'en subsiste pas moins la question de ce sujet, de ce que nous sommes dans ce processus d'égalisation: « La question pour chaque homme, est bien pragmatique: que lui faut-il faire pour

correspondre au mouvement réel qui porte et anime son existence (5)? Par quels actes opérera-t-il sa propre conformation au processus destinal? » (6).

Le problème semble se poser comme s'il y avait deux moments, celui de la contemporanéité et celui qui le précède. Tout se passe comme si l'inéluctable venir à soi de l'être avait changé d'intensité. Comme si ce qui aujourd'hui se donne comme puissance débridée, avait auparavant été tenu: « La puissance ne connaît plus de limite, elle s'est entièrement libérée de tout ce qui la retenait. La dire telle, la suppose cependant antérieurement contenue. Si elle l'était, pourquoi ne l'est-elle pas demeurée? Si elle l'était comment a-t-elle échappé à ce qui la limitait et entravait? Devons-nous comprendre le contemporain comme le déchaînement de la puissance? Nous nous découvririons ainsi emportés par ce que l'on ne sait ni ne peut plus contenir. » (29). Nous faut-il voir dans l'individu, celui qui n'a pas su maintenir la puissance, le débordé de la puissance? En tout cas emportée dans l'excès la puissance nous déborde de toute part: « Nous vivons dorénavant dans l'horizon de la puissance, enveloppés, précédés et excédés par elle. » (*Ibid.*). Ce débord généralisé de l'individu se décrit philosophiquement dans les quatre moments-formes que sont l'argent et la technique, d'un côté, la volonté et le désir de l'autre. Et cette description ne peut que nous conduire au constat d'un achèvement de la possibilité d'action et donc à une perte de maîtrise absolue. Jean-Michel Le Lannou montre comment la perte de maîtrise passe par « l'infinisisation » de la puissance. L'ouvrage en ce sens pourrait être lu comme une version métaphysique, mais aussi expérimentale ou phénoménologique, de la révolution pensée et décrite, en son temps, par Koyré. Du monde clos à l'univers infini, devient ici, de la puissance circonscrite à la puissance infinie et incontrôlable. Mais ainsi qualifiée la puissance devient thanatocratique, ou du moins destructrice: « L'infinisisation de la puissance se révèle destructrice. Non seulement elle entrave la réalisation de l'être, mais plus gravement encore, elle conduit toute réalité à sa dissolution. » (103). Le détruit? Sans doute nous, mais par le biais de ce qui nous portait et de ce qu'était notre monde clos, à savoir la nature. Celle-ci recomposée dans et par l'histoire annonce à la fois sa fin et son dépassement: « L'Histoire continue la Nature, et la relaie dans la même tentative d'assignation du processus à l'acte. » (116) Là où la nature « ne

parvenait plus à contenir la modalité proprement moderne de la potentialisation, c'est-à-dire l'indifférence affectant le devenir. L'Histoire répond à la nécessité de limiter cette nouvelle forme d'emportement. La Nature devenue impuissante, il faut l'Histoire » (117).

Saisi dans ces flux que sont argent, technique, volonté et désir, structurés en nature ou en histoire, que peut l'individu ? On peut lui adjoindre une certaine activité qui le met en phase avec ces mouvements du monde et de lui-même. On peut même noter que s'il a une évidente capacité à se faire déborder ses trouvailles qui l'emportent dans la dissolution du monde, sont de lui. En quoi fondateur ou créateur de l'argent et de la technique, analyseur de ce qui le porte de désir ou de volonté, et en dernier ressort instaurateur de ses références que sont la nature ou l'histoire, l'homme participe de ce qu'il advient de lui et du monde qui le porte. On pourrait interroger l'auteur sur cette part de responsabilité. Sans doute pourrait-elle être déduite de là où se pense la limite. Jean-Michel Le Lannou pose ce problème à partir de Lucrèce et y voit quelque chose de l'ordre d'une « croyance réelle » : « Il doit y avoir un pouvoir limité [une] borne profonde et stable », dit Lucrèce. Le Lannou prolonge : « Il faut ainsi, pour s'assurer de la stabilité désirée, lier la puissance et lui opposer des "barrières infranchissables" » (177). On trouvera ici notre inquiétude dont par exemple la pensée de type écologique serait un prototype. On y retrouvera de même et dans le prolongement, les investigations actuelles sur, par exemple le *Principe responsabilité* de Jonas, ou sur les développements tant théoriques que pratiques ou encore législatif sur le « développement durable »². Mais ce détour qui tente une responsabilisation de l'homme et qui peut être vu comme une « limitation de la puissance », n'engage pas, pour Le Lannou, une refondation. Il faudra voir en ces tentatives ce qui, depuis Lucrèce, exprime une inquiétude, sans doute fondée, mais, à coup sûr sans remède : « Qu'exprime cette inquiétude ? La crainte de ce qui effondrerait la stabilité du monde. Qu'est la limite ? La représentation nécessaire pour exclure la puissance. Elle s'avère cependant introuvable dans

2. H. JONAS, *Le principe Responsabilité*, trad. J. Greisch ; et D. BOURG, *Le développement durable*, Gallimard, 2006.

l'expérience: aucun de ceux qui l'invoquent n'ayant jamais pu la désigner précisément » (177).

Nous pouvons à partir de cela envisager l'emballlement contemporain de la puissance comme un mouvement désormais incontrôlable et voir dans toute tentative de limitation une action paradoxale qui accélère ce qu'elle voudrait, ou dit vouloir, entraver. Nous serions pris au piège et sans doute l'homme n'en saura pas échapper. Ce constat de la fin en mouvement qui en toute lucidité trace le parcours de l'achèvement, nous laisse-t-il une option de salut? Faut-il envisager que la mort de l'homme est aussi celle du monde? Ou que la mort du monde emporté dans les délires de la puissance ne peut qu'amener celle de l'homme? Ce qu'on pourrait poser comme une réhabilitation, à savoir le pouvoir de la limite est-il absolument un non-sens tant théorique que pratique? On pourrait en effet penser une nouvelle subjectivité (à comprendre comme moment de réappropriation de l'action par et dans la connaissance), dans ce que Le Lannou évacue, mais qu'on pourrait, contre lui, tenter d'imposer, à savoir le jeu sur la représentation que serait la limite. Certes la réponse serait alors de type schopenhauérien et elle nous verserait vers une sorte de bouddhisme à élaborer et à construire. On l'a compris, rien de tout cela chez Jean-Michel Le Lannou, mais néanmoins quelque chose. Si le constat de l'inéluctabilité est effectivement posé, l'individu n'en ressurgit pas moins: « Tel est le paradoxe contemporain: nous aspirons à participer du processus infinisant et libérateur de la potentialisation, et nous demeurons contradictoirement celui qui, dans son « identification », sa manière d'agir et de penser, la nie. Cette infidélité, maintenant explicitement sue absurde, *doit* être abolie. Comment mettre fin à cette contradiction? » (179).

Là où la perspective de type schopenhauérien voudrait un travail sur soi conduisant au détachement d'avec le monde, entraînant une non-participation à la logique de la puissance, la solution proposée sera, à l'opposé, celle d'une participation. Faut-il voir ici une attitude proche de celle des gnostiques, où l'individu s'engouffrerait dans la logique dissolutoire? En tout cas, il y a comme une proximité d'attitude: « Pour accueillir la puissance, une mutation existentielle s'impose. De quoi faut-il se défaire pour devenir un « être » sans limite, cessant d'en entraver le déploiement? Quel soi l'accueillera le plus adéquatement

possible? Celui qui se délivrera de tout ce qui l'arrête et l'exclut. Nous lui correspondrons en nous débarrassant de l'illusion de l'individualité [...] Cet arrachement seul, sans vouer ni à l'angoisse, ni à la mort, possibilise réellement. Par lui, chacun deviendra celui qui, positivement, *veut* la puissance et structure son existence selon elle » (179).

C'est ici que réside, pour qui s'intéresse à la question de l'individu, le cœur du problème. Quand psychologues, sociologues et acteurs sociaux divers soulignent précisément la question des limites et pensent, à l'inverse que le salut, pour l'individu, passe par un jeu sur les limites. Là où ils reconnaissent une accélération de la puissance et notent les dégâts chez l'individu, le maître-mot devient Limite. Ils remobilisent alors toutes les logiques limitatrices issues de l'éducation et de la culture. Ici, une toute autre perspective se dessine. Elle a l'avantage de partir d'un double constat, celui du déploiement de la puissance et celui de l'échec des logiques limitatrices. Elle pose, en outre le problème dans un cadre philosophique qui évacue les factualités propres aux sciences humaines. Subsiste que la position mérite évidemment qu'on s'y arrête.

Il s'agirait donc pour l'individu d'abandonner la logique de fiction du monde qui le portait pour entrer dans une logique de vérité: en somme vivre dans le monde tel qu'il est et non tel qu'on le voudrait. Accepter accélération et dissolution et non mener le vain combat de la digue. En me permettant un retour sur un de mes travaux antérieurs, je retrouve ici une question abordée par saint Augustin³). Confronté à la logique dissolutoire c'est par une construction du moi comme limite à la dissolution qu'Augustin résout le problème. On peut même considérer qu'il construit ainsi la matrice propre à recevoir les deux autres moments de la construction de l'individu occidental que sont le sujet et le citoyen. Sur cette trame éminemment limitatrice, se construit l'occidentalité, mais cette construction, fiction réalisée, s'effondre dans la mise en évidence de sa fictivité. La mort du moi (Nietzsche), du sujet (Freud) et du citoyen (Marx) laisse l'occident (devenu l'humanité) en vide d'individualité. La thèse de Jean-Michel Le Lannou se situe ici, dans le moment de la faillite

3. L. UCCIANI, *Saint Augustin ou le livre du moi*, Kimé, 1998.

de la limite et de la reconnaissance de la fictivité: « Comment parviendrons-nous à reconnaître que ce par quoi chacun se tient pour identité et stabilité assurées, ce qui lui semble « propre », se réduit à l'effet social d'une négation de la puissance » (179). Certes poursuit-il, « savoir l'identité comme fiction ne suffit pas pour la faire abandonner. Il faut en outre concrètement accepter que l'on n'a pas, c'est-à-dire que l'on n'a dorénavant plus besoin d'être un moi pour exister » (180). C'est chez Deleuze qu'on peut trouver un modèle applicable aux flux et donc à ce qui se rapprocherait le plus de la puissance en mouvement: « dissoudre le moi » pour « qu'il y ait seulement des flux » (180). L'enjeu est de se construire en dehors de toute fixité: « C'est la fixité qu'il faut prioritairement abolir, puisque c'est elle qui fait notre limitation à un être excluant le divers et les passages. Il faut commencer par fluidifier l'individualité pour qu'elle accueille en elle la plus intense multiplicité possible, et ce sans pour autant éclater » (180). Ce nouvel individu confronté aux flux et saisi lui-même dans une certaine fluidité deviendrait le seul possible: « Il s'agit donc de *l'ouvrir aux événements*, les seuls réels, ceux du désir et de la consommation » (*ibid.*). Faut-il voir ici, dans une perspective deleuzienne, l'individu sorti du moi, du sujet et du citoyen, engagé dans un état autre qui serait donc celui du désir et de la consommation? Aurions-nous ici la dénomination finale? L'argumentation déployée par Le Lannou, montre bien comment le Capital déconstruit l'être sujet pour le renvoyer au consommateur, « être [qui] expérimente sa liberté dans la multiplicité indéterminée des consommations » (183) et comment « Consommer c'est [...] jouir d'exister sans identité fixe » (*ibid.*). Mais est-ce tout? En fait d'être détaché de toute fixité devrait permettre les métamorphoses à venir, y verrions-nous avec le consommateur un état transitoire? L'être de la puissance, nous dit Jean-Michel Le Lannou, « est celui qui, produit par elle, saura faire en soi et de soi une expérimentation » (187). C'est ici que les thèses semblent alors pouvoir s'inverser et dégager une dimension d'agir. Même si la dimension esthétique n'est qu'allusive dans ce texte, nous ne pouvons faire l'impasse sur l'essai consacré par le même auteur à Soulages, et du moins questionner sur cette dimension expérimentale de l'être de la puissance et de son rapport à ce qu'on peut nommer l'être artiste? En même temps c'est peut-être, dans la prise en compte de la nouvelle réalité hors fixité,

les directives si traditionnellement philosophiques qui réapparaissent. Dans l'introduction à *la Puissance sans fin*, Jean-Michel Le Lannou énonce une série de questions que l'on peut lire en autant de directives pour l'homme et pour le philosophe. De celles-ci répétons une succession : « De quoi faut-il exposer la fausseté ? », « Que faire pour naturaliser ce qui semblait initialement une irréductible altérité ? », « De quoi précisément faut-il se défaire ? », « Comment délivrer [les facultés] de cette puissance déréalisante ? », « Qui se délivre de l'absence, et atteint la plénitude de son affirmation ? » Apparaît en réponse à cette dernière question-directive le nom du Sage. De celui-ci : « Deux possibilités pour le décrire. Soit il s'agit d'un autre être que l'homme : le sur-homme, ou celui qui dépasse la déficience de l'humanité. Soit il s'agit, dans le monde, de l'homme délivré d'une négativité simplement initiale et factuelle » (9). Ce sage pour un monde à venir portera-t-il le vêtement du philosophe ? La question se pose tant ce livre si évidemment philosophique, si imprégné d'elle, entraîne néanmoins un questionnement sur elle. La philosophie s'est-elle trompée de s'illusionner sur la maîtrise ? Quant à la pensée qui devra mouvoir l'être de l'expérimentation ne sombrera-t-elle pas dans une nouvelle illusion de la fixité qui serait précisément l'être de la philosophie ? La puissance sans fin nous entraîne vers une nouvelle individualité, ouvrira-t-elle à une nouvelle pensée ?

Avec le soutien du



Cahiers critiques de philosophie

N° 5, hiver 2007

ESSAIS

GENEVIÈVE CLANCY
Esthétique de la violence IV
La dépliure des vives-voix

TRADUCTION

ANDREA BELLANTONE
Hegel en France : De Cousin à Hyppolite

L'EUROPE EN QUESTION

JENS BADURA
L'Europe comme aporie

JACQUES POULAIN
L'identité culturelle européenne et son ancrage
universitaire dans le monde contemporain

RADA IVEKOVIC
Une Europe des mondes multiples

SAINT-DENIS À VINCENNES

PHILIPPE SOULEZ
Les mathématiques et le statut scientifique
de la philosophie pour Bergson

PHILIPPE SOULEZ
De l'intégrité

ÉTUDES & DISCUSSIONS

CLAUDIA BARRERA
La matérialité de l'imaginaire chez Gaston
Bachelard

JEAN-RODRIGUE-ELISÉE EYENE MBA ET
IRMA JULIENNE ANGUE MÉDOUX
De la rupture radicale comme fil conducteur de
la culture postmoderne : Rorty, Nietzsche et
Heidegger

LECTURES

NIELLE PUIG-VERGÈS
Une approche épistémologique de la notion de
conscience

LOUIS UCCIANI
Directives pour le temps présent

www.editions-hermann.fr

Hermann  Éditeurs

Depuis 1876

978 2 7056 6705 4



9 782705 667054

17 €