

UNIVERSITE DU QUEBEC

Mémoire

présenté à

l'Université du Québec à Trois-Rivières

comme exigence partielle

De la Maîtrise ès Arts (Philosophie)

par

SERGE CANTIN

DE L'ILLUSION EN PHILOSOPHIE.

ELEMENTS POUR UNE HERMENEUTIQUE DE LA CULTURE

Février 1983

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

A Marc,
à sa fidélité

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

Emmanuel Kant

"Moi!moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre! Paysan!"

Arthur Rimbaud

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
<hr/>		
PREMIERE PARTIE. LA PENSEE GRECQUE.		
<hr/>		
CHAPITRE PREMIER: LE PHILOSOPHE ET LA CITE	13
CHAPITRE II: LA CRISE DU LOGOS	19
CHAPITRE III: SOCRATE	30
<hr/>		
DEUXIEME PARTIE. L'ILLUSION PHILOSOPHIQUE.		
<hr/>		
CHAPITRE PREMIER: LA DUPLICITE DU PROBLEME PHILOSOPHIQUE	47
CHAPITRE II: ILLUSION ET SYMBOLE	56
CHAPITRE III: L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE COMME DESTRUCTION PROGRESSIVE DE SA PROPRE ILLUSION	79
1. L'illusion dans la philosophie grecque	...	80
2. L'illusion dans la philosophie médiévale	.	84
3. Descartes: la forme la plus achevée de l'illusion	94
4. Kant ou la clarté destructrice de l'illusion	111

TROISIEME PARTIE. L'HERMENEUTIQUE REDUCTRICE.

A. <u>LA CRITIQUE MARXISTE DE L'ILLUSION IDEOLOGIQUE</u>	164
CHAPITRE PREMIER: "L'IDEOLOGIE ALLEMANDE": UN TEXTE METAPHORIQUE.	168
1. La métaphore de la camera obscura	170
2. La métaphore du reflet sublimé	176
CHAPITRE II: L'INEVITABLE "CONTRAINTE" METAPHORIQUE	188
1. L'amphibologie marxienne: la thèse d'un "langage de la vie réelle"	188
2. L'arrière-fond philosophique du marxisme ou un certain type de valorisation des images.	200
CHAPITRE III: LE RATIONALISME POSITIVISTE DE MARX	216
B. <u>LA CRITIQUE FREUDIENNE DE L'ILLUSION</u>	
CHAPITRE PREMIER: POSITION DU PROBLEME	251
CHAPITRE II: UNE CONCEPTION DITE "SCIENTIFIQUE" DE L'UNIVERS	262
CHAPITRE III: LE THEME DE L'ILLUSION	269
1. La fonction économique de l'illusion	269
2. Illusion et réalité	276
CHAPITRE IV: LE RATIONALISME POSITIVISTE DE FREUD	282

<u>CONCLUSION</u>	302
<u>NOTES ET REFERENCES</u>	307
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	348

INTRODUCTION

"La route critique est la seule
qui soit encore ouverte".
Kant

On s'étonnera sans doute qu'au lieu de présenter, comme il est d'usage dans le cadre d'un mémoire de maîtrise en philosophie, une recherche portant soit sur un auteur en particulier (ou du moins sur un aspect de sa doctrine), soit sur un problème de méthode bien déterminé, nous ayons pris le risque de nous attaquer à un sujet aussi complexe et, surtout peut-être, aussi polémique que celui du sens et de l'enjeu de la philosophie dans le contexte de la culture occidentale. Car, outre que l'on peut douter de l'aptitude d'un étudiant de second cycle à ne serait-ce que poser correctement ce problème, il n'est pas certain que le lecteur soit prêt à reconnaître la pertinence de ce qui, après vingt-cinq siècles de malentendus et de désaccords quant à l'objet et à la méthode de la philosophie, a toute l'apparence d'un faux problème. Aussi, nous apparaît-il nécessaire au seuil de ce mémoire, d'essayer d'en justifier l'intention et d'en préciser les limites.

Le fil conducteur de notre recherche, le motif qui en accompagne chacune des étapes et donne sens et unité à une démarche dont le caractère diffus risque peut-être, parfois, de dérouter le lecteur, sont virtuellement contenus dans L'Illusion philosophique, un court essai paru en 1936 sous la plume de

Jeanne Hersch. Pour parler comme Gilles Lane dans son plus récent ouvrage, A quoi bon la philosophie?, nous dirons que la lecture de Hersch fut pour nous un "événement personnellement frappant" (1), vécu comme la réponse à une attente ou encore comme la confirmation d'une intuition que, jusque-là, nous n'arrivions pas à éclairer d'une manière rationnellement satisfaisante et qui, pour cela même, nous tourmentait. Un passage de L'illusion philosophique nous frappa tout particulièrement et nous servit en quelque sorte d'impulsion à penser. Il s'énonce sous la forme d'une question que Hersch adresse aux philosophes de notre temps:

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

Nous aurons, tout au long de notre recherche, à rendre explicites le sens et la portée de cette question, notamment en ce qui concerne ses implications sur la crise que traverse la philosophie contemporaine. Cette explication se déroulera en trois étapes correspondant aux trois parties du mémoire.

La première partie est consacrée à une réflexion sur la pensée grecque qui pose le problème du philosophe dans la Cité. Notre attention se porte spécialement sur la distance problématique que, à l'aube de la civilisation occidentale, la raison grecque instaure par rapport à la croyance et au mythe, soit

pour les comprendre, soit, au contraire, pour les expliquer et les réduire. Nous nous attachons à montrer que ce dilemme est au cœur de la lutte que Socrate mène contre la Sophistique, dont l'enjeu est la transcendance du logos impliquée dans le non-savoir radical que postule la méthode socratique. En plus de constituer l'aveu ironique et paradoxal de l'illusion qui fonde nécessairement la recherche libre et authentique de la vérité philosophique, nous nous demanderons, à titre d'hypothèse, si l'ignorance socratique ne doit pas être comprise comme l'effort pour éclairer la possibilité d'une médiation entre la parole commune et le logos; possibilité qui, dès le platonisme, se trouve voilée par la présomption théorique des systèmes philosophiques.

La seconde partie de la recherche se veut un exposé critique de la thèse de Hersch selon laquelle l'histoire de la philosophie occidentale, depuis les Grecs jusqu'à l'époque moderne, est l'histoire de la destruction progressive et nécessaire de l'illusion qui la fonde. Après avoir retracé les principales étapes de cette destruction, et montré qu'elle est consubstantielle et coextensive au procès de démythisation de la culture occidentale, nous nous appliquons à dire en quoi la critique kantienne, tout en accomplissant l'ultime étape de cette destruction (par la critique de l'illusion transcendantale qui démontre l'impossibilité de la métaphysique théorique), parvient pourtant à arracher la raison à la tentation sceptique et nihiliste et à poser les conditions pour l'avènement d'une seconde naïveté philosophique. Nous faisons porter le poids de notre interpréta-

tion sur la continuité latente (non thématisée par Kant) existant entre d'une part la problématique de l'illusion transcendantale en tant que "structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné" (Ricoeur), et d'autre part la théorie du schématisme où Kant cherche à penser la possibilité de la connaissance ontologique. Peu à peu il ressort de cette enquête que le vide de la liberté tend à coïncider avec le sens ontologique positif de l'illusion, une fois que celle-ci, ayant subi l'épreuve décisive de la critique du pouvoir et des limites de la raison pure, autrement dit purifiée de son savoir apparent, revient à soi comme un penser prêt à se réinvestir, sous la forme téléologique de l'espérance, dans un projet (pouvant revêtir les formes les plus diverses) garanti par la certitude pratique que procure à l'individu la découverte que c'est à lui, et à lui seul, qu'incombe la tâche de décider de l'usage de sa raison et de donner un sens à son existence.

Prenant appui sur cette démonstration de la valeur positive de l'illusion, nous procérons, dans la troisième et dernière partie du mémoire, à une critique de l'herméneutique réductrice à l'oeuvre dans les théories marxienne et freudienne de la culture. Il s'agira alors de montrer comment ces deux maîtres modernes du "soupçon", pour avoir ignoré la critique kantienne de l'illusion transcendantale, ont opéré sur des formes dérivées et secondes de l'illusion, où celle-ci se trouve réduite en totalité à sa dimension ontique, à savoir à un système de représentations déformées et trompeuses d'un réel scientifiquement connaissable. Nous tenterons de dégager l'horizon sous lequel

s'effectue cette réduction positiviste de l'illusion, c'est-à-dire ce qui, au-delà et sans préjudice de la valeur heuristique des doctrines de Marx et de Freud, préside à la constitution de leurs domaines d'objectivité respectifs, à travers le choix de certains aspects identifiés comme réels et de la forclusion de d'autres aspects jugés non pertinents ou encore illusoires. On verra que la délimitation de l'objet scientifique, qui sert de justification à la dévaluation ontologique de l'illusion et de l'imagination symbolique, s'accomplit en fait en fonction de critères subjectifs, qui témoignent aussi bien d'une certaine attitude imaginative propre aux sujets Marx et Freud, que de la présence, au centre de l'épistémologie marxienne et freudienne, de certains postulats ou présupposés idéologiques propres à la culture moderne..

Répétons, pour éviter tout malentendu, que notre interprétation critique du marxisme et du freudisme ne se veut nullement un rejet formel du statut scientifique de ces doctrines; bien au contraire, elle correspond à l'effort pour tenter de répondre au défi que celles-ci lancent à la philosophie actuelle. Selon nous, la critique marxienne et freudienne de la philosophie est assez sérieuse et profonde pour que celui qui prétend faire aujourd'hui métier de philosophe ne puisse éviter de s'y mesurer. Car, pas plus que quiconque veut aujourd'hui penser sa condition d'existant, le philosophe ne peut échapper au soupçon que la conscience moderne fait peser sur elle-même, sur sa valeur de vérité et sur sa finalité, ni, par conséquent, se dérober à cette "épreuve de la séparation", à laquelle Marx et Freud,

indépendamment de tout ce qui les oppose, prétendent offrir une explication globale et exhaustive, et, du moins en ce qui concerne le premier, une solution radicale et universellement applicable. Comme le déclare Paul Ricoeur:

"Tout retour en deçà de 'l'épreuve de la séparation', est interdit (...) les philosophes de la déconstruction ne sont pas des adversaires du dehors à combattre, mais déterminent l'espace de jeu de la méditation, ou plutôt l'étroitesse du défilé par quoi toute restauration du pouvoir-être créateur doit passer. Il faut donc attendre de la réflexion tout autre chose que la restitution d'une immédiateté perdue, mais une restauration qui incorpore la distance et la déchirure." (3)

Le tout est de savoir si la philosophie, partie prenante à cette scission et à cette déchirure de la conscience qui constituent le drame de la culture actuelle, complice de cette "épreuve de la séparation" et de cette perte de la communication origininaire avec l'être de l'étant, si la philosophie, donc, peut nous être encore utile dans ce travail de restauration. Nous n'aurions jamais entrepris la rédaction de ce mémoire si nous n'y avions cru, si nous n'avions pas été convaincu que la philosophie recèle en son creux un potentiel critique capable de lui faire surmonter la crise qu'elle a elle-même engendrée de par son propre développement, et d'éclairer ainsi le sens de cette distance et de cette absence qui habitent douloureusement l'homme contemporain.

Selon nous, un tel travail d'éclaircissement, du moins en ce qui concerne le rôle spécifique qu'est appelée à y remplir la philosophie, reste indissociable d'une enquête sur le sort réservé à l'imagination, cette "folle du logis", dans la littérature

philosophique et anthropologique. Car, comme on le verra tout au long de cette recherche, c'est bien contre l'Imaginaire, contre ce pouvoir humain (à la fois immanent à l'existence et indéterminable) de relation à la transcendance par la médiation du symbole, que le Savoir moderne s'est construit en cherchant à affranchir la commune raison de toute pensée indirecte, de toute communication avec l'Etre fondée sur la faculté symbolique.

L'enjeu de cette enquête concerne l'avenir même de cette interrogation sur l'être de l'homme, qu'a inaugurée, il y a vingt-cinq siècles, la pensée grecque, et dont nos modernes sciences empiriques de l'homme prophétisent la fin prochaine. Comment la philosophie peut-elle résister à la critique de l'illusion et de l'image dont elle fut elle-même l'instigatrice, et qui, paradoxalement, s'est retournée contre elle-même au fur et à mesure que les sciences de l'homme instruisaient, au nom de la Raison, le procès de la philosophie et de la culture? Est-il encore possible, une fois qu'on a perdu la naïveté, d'opposer le "connaiss-toi toi-même" socratique, cette référence primordiale et symbolique à une dimension de transcendance qui donne une signification à la vérité, à ce savoir positif de l'homme qui en démentit scientifiquement et méthodiquement le mystère? Quelle peut être la riposte philosophique à ce que Dumont appelle ironiquement "l'anthropologie en l'absence de l'homme"? L'Homme n'est-il qu'un mot, qu'un flatus vocis, que le reflet écumeux du Désir, du Langage ou de la Structure?

Il y a deux siècles, Emmanuel Kant assignait comme tâche à la philosophie trois questions à partir de la finitude: "Que

puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?"; questions qu'il ramenait finalement à une seule: "Qu'est-ce que l'homme?"

Quoique Kant, par son insistance à établir la limite du savoir et le primat du pratique chez l'être raisonnable, nous ait légué l'exigence d'une anthropologie philosophique, force est d'admettre que "les éléments d'une anthropologie qu'il nous a laissés ne sont pas proprement philosophiques: observations diverses sur le rêve, la maladie mentale, l'imagination, etc., qui pourraient être versées au dossier des 'sciences empiriques de l'homme'" (4). Or, aujourd'hui que celles-ci ont répondu pour l'essentiel aux espoirs que nous avions mis en elles, c'est de la réflexion même sur leurs fondements, et par la voix de l'un des plus éminents spécialistes des sciences de l'homme, que resurgit, angoissante, la question philosophique du sens de l'anthropologie moderne: "Qu'est-il possible à l'homme de faire du savoir de l'homme?" (5) Question qui ouvre également à une compréhension de soi de la philosophie, à une réappropriation du sens de son projet original; mais à une réappropriation qui passe nécessairement par une désappropriation, par une critique des illusions du sujet, dont Marx et Freud (auxquels il faudrait bien sûr ajouter le nom de Nietzsche; mais nous y reviendrons plus loin) représentent les étapes décisives.

C'est donc à une nouvelle critique de la raison qu'est appelé le philosophe de ce temps, plus radicale encore, peut-être, que celle de Kant, puisqu'elle vise non pas tant à assurer

le progrès de la raison par la détermination de son pouvoir et de sa limite, qu'à en restaurer la signification après deux siècles de progrès des sciences d'entendement qui ont eu pour résultat d'ébranler la raison dans sa confiance d'avoir une finalité propre au-delà du savoir positif. En ne percevant plus son fondement dans "le sens de la vie", observait naguère Husserl, ce que la raison a perdu c'est le sens même de ce qu'elle fait; et cette perte retentit sur la philosophie, lui imposant une tâche inédite.

"Le scepticisme par rapport à la possibilité de la métaphysique, la ruine de la foi en une Philosophie universelle conductrice de l'homme nouveau, signifie précisément la ruine de la foi en la Raison, comprise dans le sens de l'Epistémè opposée à la Doxa des anciens. C'est elle qui en dernière analyse donne leur sens à tout ce qu'on suppose être, à tous les objets, valeurs et fins, c'est-à-dire qu'elle assure leur relation normative avec ce que désigne dès les débuts de la philosophie le mot 'vérité', vérité en soi, et corrélativement le mot Etre. C'est aussi la ruine de la foi en une raison absolue, dont le monde tire son sens, la foi en un sens de l'histoire, en un sens de l'humanité, en sa liberté comme pouvoir possible de l'homme de donner à son existence humaine individuelle et générale un sens raisonnable." (6)

Bien entendu, il est toujours loisible au philosophe d'aujourd'hui de fuir l'inconfort de la situation décrite par Husserl soit en trouvant refuge dans le dogmatisme, soit en affichant ce "prétendu indifférentisme" dont parle Kant dans la préface à la 1ère édition de la Critique de la Raison pure. Cependant, si le dogmatisme et le scepticisme pouvaient être encore, à la fin du XVIII^e siècle, des manières authentiques de philosopher, ils ne sont plus, en cette fin du XX^e siècle, que le symptôme d'un mal destructeur qui affecte la raison et menace

jusqu'à l'existence même de l'homme. La critique kantienne, on le sait, devait combattre sur deux fronts: celui du dogmatisme et celui du scepticisme. Or, ce qu'il est convenu d'appeler l'accélération de l'histoire a, depuis lors, entraîné la jonction des deux fronts, de sorte que la Critique ne se retrouve plus maintenant que devant un seul ennemi, passé maître dans l'art du camouflage: le nihilisme. Ennemi d'autant plus difficile à combattre qu'il n'est autre que l'esprit lui-même en sa puissance autodestructrice. Aussi, la conséquence la plus grave du nihilisme de ce temps réside-t-elle dans son redoutable pouvoir de déréalisation de la pensée, ou, ce qui revient finalement au même, dans son étonnante capacité à rendre toutes les idées, valeurs, fins, égales entre elles, pareillement recevables, et, en définitive, aussi vaines les unes que les autres, sans prise directe sur l'événement. Si bien que celui qui croit encore en la nécessité d'établir un ordre des raisons et de poursuivre inlassablement la recherche de la vérité, fait de plus en plus figure de Don Quichotte des temps modernes ferraillant contre de dérisoires moulins à vent.

Croire, avons-nous dit, car nous demeurons persuadé qu'il n'y a pas de philosophie sans foi; non pas une foi religieuse positive, mais celle, la plus formelle qui soit, par laquelle un sujet décide de remplir le vide de sa liberté en agissant dans le monde. Or, il est à se demander si une telle décision, une telle action libre, un tel don, sont encore possibles sans une sorte de naïveté ou sans ce que Nietzsche appelait "l'illusion foncière", qui reste peut-être la condition de toute œu-

vre créatrice, de toute existence véritablement humaine, le sol nourricier de la liberté. Ce qui expliquerait pourquoi, à une époque où le cancer du nihilisme ne cesse de gagner du terrain sur la simple volonté d'exister, il est devenu si difficile, en même temps que si urgent de philosopher.

PREMIERE PARTIE
LA PENSEE GRECQUE

PREMIERE PARTIE

LA PENSEE GRECQUE

"Quand Socrate nous définit comme enfants trouvés, il nous définit comme extérieurs à des moeurs qui nous seraient naturelles, familières et indiscutables. D'autre part, cette forme même d'être extérieurs à des moeurs indiscutables, cette forme de discussion des moeurs est la moralité, le moral de l'Occident."

André Glucksmann

CHAPITRE PREMIER: LE PHILOSOPHE ET LA CITE

La philosophie occidentale a suivi un développement parallèle à l'histoire de la culture dont elle est aussi bien l'expression et l'instrument que l'instance critique. De façon on ne peut plus schématique, ce développement peut se caractériser comme le mouvement par lequel l'esprit humain affirme progressivement, au fil des siècles, son autonomie et sa puissance intrinsèque par rapport à la transcendance divine ou mythique.

En effet, depuis les Grecs, et au fur et à mesure de ses progrès entérinés par une emprise toujours accrue sur le monde de l'objet, la Raison occidentale apparaît comme un discours sur le peu de réalité de ce qui n'est pas elle ou de ce qu'elle ne

peut appréhender au moyen de ses catégories et concepts.

"Depuis vingt-cinq siècles, écrit Cornelius Castoriadis, la pensée gréco-occidentale se constitue, s'élabore, s'amplifie et s'affine sur cette thèse: être, c'est être quelque chose de déterminé (einai ti), dire, c'est dire quelque chose de déterminé (ti legein); et, bien entendu, dire vrai c'est déterminer le dire et ce qu'on dit par les déterminations de l'être ou bien déterminer l'être par les déterminations du dire, et finalement constater que les unes et les autres sont le même. Cette évolution, portée par les exigences d'une dimension du dire et équivalant à la domination ou à l'autonomisation de cette dimension, n'a été ni accidentelle ni inéluctable; elle a été l'institution par l'Occident de la pensée comme Raison". (1)

Nous verrons plus loin dans cette recherche comment la propagation culturelle, intellectuelle, sociale, psychologique de ce que Castoriadis appelle la "logique identitaire-ensembliste" (2) en Occident, a eu pour corrélat l'occultation de l'imaginaire social et la dépréciation du symbolisme. Il s'agira alors de se demander, avec Gilbert Durand notamment, si ce que les philosophes de l'histoire du XIXe siècle avaient assimilé à un progrès de la conscience, n'était pas au fond les "étapes de l'obnubilation et surtout de l'aliénation de l'esprit (...), une extinction progressive du pouvoir humain de relation à la transcendance, du pouvoir de médiation naturelle du symbole" (3).

Mais avant de s'engager dans cette discussion, il convient de s'assurer que l'on a bien saisi les données principales du problème. Pour ce faire, une question orientera notre démarche. Elle consistera à chercher à établir dans quelle mesure et dans quel sens on peut dire que la dénégation du mythe, qui

est constitutive du savoir moderne, est déjà impliquée, dès le départ, dans les prémisses de la pensée grecque; dans quelle mesure et dans quel sens la mise à distance critique de ce qui unit en transcendant les hommes: le muthos, est la condition nécessaire à l'avènement du logos, a servi en quelque sorte de manoeuvre indispensable à son déploiement.

Précisons tout de suite que notre interprétation s'écartera sciemment de tout hégélianisme. En effet, le scandale qu'est pour l'esprit la conscience de sa propre dualité, reçoit, dans le système hégélien, une solution purement rationaliste: la distance aliénante, la conscience malheureuse "divisée en deux à l'intérieur d'elle-même", n'est jamais, chez Hegel, qu'une étape nécessaire vers l'avènement de l'Esprit absolu. Aussi bien, l'eschatologie hégélienne de la fin de l'histoire dans l'histoire, où l'Esprit parvient, par une ultime Aufhebung, à se réconcilier avec lui-même pour mettre fin à l'aliénation de la conscience, disqualifie-t-elle d'avance, par le prétendu savoir qu'elle accrédite, tout effort d'interprétation.

Or, non seulement la réconciliation de la raison avec elle-même n'a pas eu lieu, mais jamais, peut-être, plus qu'aujourd'hui l'homme n'a-t-il éprouvé un tel sentiment d'angoisse et pour ainsi dire de non-transparence devant ses propres œuvres. Tel un apprenti sorcier, l'homme moderne a déclenché le processus de ce qu'il croyait être une transformation rationnelle du monde, et dont il semble avoir perdu totalement le contrôle, qui le déborde et le menace.

Devant ce qui nous apparaît de plus en plus comme l'échec de la rationalité occidentale, que devons-nous attendre de la philosophie, laquelle participe à cet échec? ... D'abord, croyons-nous, qu'elle procède au plus tôt à la récapitulation critique de ses propres présupposés et, notamment, de ceux qui fondent son interprétation de l'histoire. Déjà, un penseur comme Fernand Dumont a déblayé le terrain où devrait s'effectuer ce travail de mémoire et de restauration du sens, en montrant par exemple de quelle manière la notion de progrès culturel constitue la clé de voûte de la philosophie de l'histoire "qui inspire secrètement ou ouvertement nos théories, le destin plus concret de nos sociétés, l'avenir éventuel de la culture" (4).

D'autres voies que celles d'une phénoménologie de l'esprit à la Hegel ou de la production à la Marx, s'imposent au philosophe contemporain s'il veut saisir les enjeux véritables que détermine ce dédoublement spécifique de la conscience qui a permis à l'Occident de progresser, de se développer, en un mot de produire sa culture. Tâche d'autant plus urgente que ce dédoublement grâce auquel l'homme et la culture ont pu devenir objets aussi bien pour la science que pour la production, trahit une propension aiguë au divorce du langage d'avec la vie, le danger d'une rupture radicale entre la culture seconde et la culture première. Ce dont témoignent d'ailleurs à l'envi certains courants contemporains des sciences dites "humaines", où l'homme n'apparaît plus que comme le produit d'un déterminisme social, historique ou encore "structural", et où la question

du sens de la recherche est évacuée au profit de la mise au point d'une vérité positive aveugle à ses propres conditions d'émergence culturelles et indifférente à ses propres raisons d'existence.

Certes, ne faut-il pas attendre de la philosophie la réappropriation pleine du sens perdu, une sorte de retour à la naïveté. En plus d'être vaine, une telle attente serait absurde: car il n'y a de philosophie que par la distance et l'absence que la culture a creusées comme afin de s'interroger, indéfiniment, sur elle-même. Cependant, il importe que cette distance et cette absence subsistent en tant que problèmes philosophiques, autrement dit que le philosophe ne cesse d'y reconnaître la source de son angoisse et de son intérêt pour la connaissance. Voilà pourquoi le recours à Kant peut s'avérer selon nous si salutaire, lui qui place l'homme à la source de la philosophie comme le problème-limite qui s'offre à la raison, mais que celle-ci, parce qu'elle est ce problème, parce qu'elle est d'abord existence, ne peut solutionner, même si elle doit, paradoxalement, maintenir l'exigence d'une réponse ultime et définitive pour persévérer en son être.

En limitant le savoir pour faire place à la croyance, selon la célèbre formule mille fois citée (5), ou en rendant hommage à Rousseau comme à celui qui l'a "désabusé" de son mépris pour le peuple et lui appris à "honorier les hommes" (6), Kant n'a-t-il pas voulu attester, contre les outrances spéculatives du dogmatisme et les conclusions désenchantées du

scepticisme, l'enracinement existentiel de la raison et l'appartenance de la philosophie à la culture, avec les exigences que cela impose à la pensée: agir, croire, espérer? Par là même Kant renouait avec Socrate: face à la destruction concertée par Hume des trois grandes idées terminales de la métaphysique: le Moi, le Monde, Dieu, Kant a voulu sauver la raison de sa propre déperdition ontologique et morale; comme Socrate, jadis, avait défendu la transcendance du logos contre l'immanentisme et le cynisme des Sophistes.

Le cas de Socrate est exemplaire; c'est pourquoi nous nous y attarderons un peu longuement. La vie et la mort de Socrate dessinent un drame qui, pour l'essentiel, est encore celui de la culture actuelle. "Si nous cernons les impasses auxquelles il a conduit Socrate, nous éclairerons sans doute les nôtres", comme l'écrit Dumont dans Le lieu de l'homme. (7) Aussi tenterons-nous, dans les prochaines pages, de retracer brièvement la genèse de cette crise du logos dont l'épicentre fut Athènes. Notre dessein n'est pas tant de chercher une quelconque origine historique à nos problèmes, que de penser ceux-ci à la lumière d'un drame qui, tout en étant circonscrit dans le temps et dans l'espace, apparaît à la fois comme le microcosme et le paradigme de cette crise perpétuelle du langage que recèle la culture occidentale .

CHAPITRE II: LA CRISE DU LOGOS

Si l'on s'accorde en général pour dire que la pensée grecque est née du doute jeté sur la valeur d'une vérité fondée sur la tradition et l'opinion, il est en revanche plus difficile de faire l'unanimité sur la question de savoir à quel moment et dans quelles conditions particulières la spéculation grecque est devenue proprement philosophique.

La difficulté provient probablement de ce que la réponse à cette question dépend des présupposés philosophiques de celui qui la pose, autrement dit de la définition de la philosophie qui sous-tend implicitement l'enquête historique. On l'a dit et répété: il n'y a d'histoire de la philosophie que pour un philosophe ...

Rien d'étonnant alors, compte tenu de l'irréductible diversité des conceptions philosophiques, à ce qu'une recherche prenant pour objet les origines de la philosophie puisse donner lieu à des divergences aussi considérables que celle qui oppose, par exemple, Taylor à Dupréel à propos de l'existence historique du personnage de Socrate (8). Pour le premier, non seulement il ne fait aucun doute que Socrate ait existé mais l'exposition platonicienne du socratisme doit être tenue pour vérifique; selon Dupréel, au contraire, il n'y aurait pas eu, historiquement, de révolution socratique, le personnage de Socrate n'étant qu'une fiction littéraire due au génie de Platon,

et derrière laquelle ne se cacherait rien de plus qu'un Sophiste, tel qu'Aristophane en a tracé le portrait dans les Nuées.

Un tel désaccord entre historiens aussi avertis ne fait que témoigner, une fois de plus, de la subjectivité de tout discours historique, qui est, comme l'avoue l'historien Georges Duby, "le produit d'un rêve" (9). A la limite, on peut dire que ce n'est pas tellement le passé en tant que tel, le Socrate "tel qu'il fut", qui intéresse Taylor ou Dupréel, que le Socrate tel qu'il est, tel qu'il peut être ou non découvert en chacun de nous ... (10)

Mais il paraît évident, d'autre part, que la philosophie n'a pas surgi d'un seul coup et qu'elle est le fruit d'un développement socio-historique déterminé, celui de la Cité grecque. C'est là que se produit une mutation sans précédent dans l'histoire de l'humanité; pour la première fois, l'homme s'arrache à la fascination du cosmos, c'est-à-dire d'un ordre et d'un sens comme imposés de l'extérieur à sa conscience, pour adopter son propre point de vue, subjectif et critique, sur l'Etre, et juger celui-ci non plus par référence au mythe ou à un au-delà, mais selon le critère de sa raison immanente.

Dès lors, il ne paraît plus possible de comprendre ce qu'est et ce que veut la philosophie, sans s'arrêter aux conditions effectives dans lesquelles s'est développée la Cité, engagée dans le drame d'une Grèce qui, aux prises avec des conflits toujours plus nombreux et violents, cherche néanmoins

l'unité et la paix. "S'il y a, écrit Jean Brun, une tragédie de l'homme dans le monde, tragédie que plus d'un poète et plus d'un mythe nous racontent, il y a aussi une tragédie de l'homme dans la Cité, mais celle-ci n'est pas qu'un drame qui se vit, elle doit être aussi un drame qui se dénonce." (11)

Or, cette dénonciation en quoi consiste d'abord l'acte de philosopher se veut aussi, comme le souligne Châtelet, "la réponse à une situation historique intenable, celle où triomphent, dérisoirement et dans le désordre, l'ignorance, le mensonge, l'injustice, la violence". (12) Réponse que la Cité grecque des Ve et IVe siècles tente de formuler, par la voix de ses penseurs, pour résorber une crise qui menace ses institutions et préserver un équilibre social et politique difficilement acquis, cette forme de gouvernement intrinsèquement fragile qu'est la démocratie, où chacun a le droit de parole.

"Nous mesurons sans peine, écrit Fernand Dumont, l'extraordinaire portée sociologique et culturelle de la transition qui a conduit à la Cité où le pouvoir et les valeurs furent livrés aux débats publics. Les sages durent élaborer des règles subtiles d'équilibre social là où suffisaient auparavant l'autorité et les traditions. Le conflit de l'un et du multiple a d'abord été éprouvé dans la société avant d'être perçu dans la nature. En passant du rite à la discussion, la Parole perdit son caractère sacré. Elle entraîne les valeurs, les principes et les règles dans la rue. Elle n'acquit ce pouvoir si singulier que parce qu'elle devient le lieu de la désaliénation, l'expression de l'autonomie personnelle et son instauration dans la communauté par l'argumentation persuasive". (13)

Cette démythification, cette sécularisation de la Parole a pour première conséquence de rendre celle-ci arbitraire, relative. "Avec la Cité, note J.P. Vernant, l'ordre politique s'est détaché de l'organisation cosmique; il apparaît comme une institution humaine qui fait l'objet d'une recherche inquiète, d'une discussion passionnée. Dans ce débat, ajoute l'auteur, qui n'est pas seulement théorique mais où s'affronte la violence de groupes ennemis, la philosophie intervient ès qualités." (14)

Est-ce à dire que la philosophie serait originairement un acte politique? Sans doute. A la condition toutefois de prendre ce mot dans le sens qu'il revêtait pour les Grecs, c'est-à-dire comme l'effort pour ordonner la diversité des discours et des situations à un monde qui serait significatif pour tous les hommes. On est bien forcé alors de constater à quel point la philosophie, en s'engageant plus à fond dans le processus de dédoublement de la culture, en élargissant la distance par rapport au monde pour le rendre intelligible, s'est en même temps coupée de la vie commune, s'est en quelque sorte "privatisée", s'éloignant par le fait même de l'enseignement socratique. Rien de plus étranger, en effet, au dialogue socratique, "expression essentielle de l'effort en commun pour dégager la vérité intérieure aux esprits" (15) - effort par lequel le philosophe se fait partie prenante au drame de la Cité -, que le discours théorique, rigide, normatif, voire totalitaire, dans lequel se sont enfermés les grands systèmes philosophiques modernes. A la fin de sa Lettre sur l'humanisme,

Heidegger écrit: "La pensée à venir ne sera plus philosophie (...), ne pourra pas non plus, comme Hegel le réclamait, abandonner le nom d' 'amour de la sagesse' et devenir sagesse sous la forme du savoir absolu. La pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple". (16)

Mais que faire en attendant que le langage redevienne le langage de l'Etre? Ce refus de la philosophie et de la culture comme conquête qu'affirme ici Heidegger, nous laisse-t-il d'autre recours que la nostalgie du mythe? Ou n'est-ce pas plutôt, comme le prétend Dumont, dans l'entre-deux, dans le Vide, que doit se maintenir la philosophie, puisque "par le regret de ce qui a été perdu, ce Vide n'est pas un néant. Il attire parce qu'il est une absence. L'Interrogation sait qu'elle peut être sauvée puisqu'elle va du Vide à l'absence et qu'elle se fait alors, au plus creux de son cheminement, mémoire". (17)

Or, cette Interrogation, qui est en son fond mémoire, anamnèse, n'est-elle pas l'enjeu même de ce débat sur l'essence du langage qui constitue la toile de fond des affrontements intellectuels dont la Cité athénienne sera le théâtre et qui culmineront dans la condamnation à mort de Socrate? Tâchons donc de préciser la nature de cet enjeu, tout en ne perdant pas de vue sa pertinence et sa portée quant aux incertitudes et aux angoisses de la pensée la plus actuelle.

A regarder de près l'histoire de la pensée grecque, on ne peut manquer d'y remarquer une rupture qui se situe vers la moitié du Vème siècle. Jusque-là, en effet, la réflexion sur la conduite humaine était l'apanage des poètes et des législateurs, la philosophie, ou ce qui en tenait lieu, se laissant tout entière absorber dans la recherche de la réalité profonde du monde sensible. La philosophie n'est alors, à dire vrai, qu'une physique, non pas certes au sens moderne, puisque l'enquête des pré-socratiques est axée sur la découverte d'un élément ou d'un principe premiers à l'origine de l'univers. (18) Mais cette recherche n'en demeure pas moins tournée vers l'extérieur, vers le cosmos; l'homme n'est pas encore devenu un problème pour lui-même; la philosophie, en tant qu'anthropologie, reste encore à inventer. Pour que la pensée pût s'évader de ce qui était devenu au Vème siècle une sorte de jeu stérile des constructions éclectiques autour des problèmes relatifs au devenir de l'univers, au mouvement et au changement, il fallut une révolution complète.

Dans son ouvrage devenu classique, La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Léon Robin attribue cette révolution à deux ensembles de facteurs: d'une part des facteurs socio-politiques, et d'autre part des facteurs intellectuels. Aux premiers correspondraient, selon l'auteur, "l'accentuation de la tendance démocratique de la constitution ... (et) la tactique des hommes d'Etat (pour) accroître sans cesse la souveraineté populaire." (19) Cette démocratisation

eut pour première conséquence de créer une profonde instabilité politique, laquelle, masquée un certain temps par l'autorité de Périclès, finit par éclater au grand jour à l'occasion de la guerre du Péloponnèse.

"A mesure que se relâche ainsi le lien collectif, souligne Robin, grandit l'essor de la personnalité individuelle, chacun veut sa propre liberté et y tend avec un appétit d'autant plus furieux qu'il sent l'Etat plus désemparé; il aspire à affranchir, par la possession du crédit politique et de la richesse, son pouvoir personnel de jouissance. A Athènes, et dans les cités qui ont subi son prestige, s'installe un individualisme tumultueux et féroce". (20)

Un autre facteur, plus étroitement lié au développement spécifique de la spéculation, contribua à l'avènement d'une réflexion proprement philosophique. Robin explique comment, grâce au progrès de la connaissance scientifique et technique, corrélatif de l'émancipation de l'individu, "l'intellectuel" grec en est arrivé peu à peu à des questions de méthode et de formes du savoir. "Dès que les compétences cessent d'être considérées comme des talents innés ou des traditions privilégiées, on réfléchit sur la technique de la technique, ce qui prépare à réfléchir sur la méthode même de la pensée et de la philosophie". (21) Une fois libéré de la tutelle de l'Etat et de la religion, l'esprit peut s'interroger sur son propre pouvoir et sur sa capacité de déterminer la conduite humaine; la recherche du bonheur individuel, la constitution de la Cité, l'essence du Bien ou du Beau, deviennent ainsi des objets offerts à la discussion.

Historiquement, les premiers à réfléchir sur la méthode de la pensée, à adopter une représentation formelle des choses, furent les Sophistes. Avec la Sophistique, on assiste à

"la floraison de la pensée critique et raisonneuse, qui soumet à l'examen l'opinion collective pour y substituer, soit des thèses individuelles et contingentes, soit une liaison de concepts qui prétend à la nécessité et à l'universalité. Ainsi, au lieu de la nature, l'homme devient de toute façon le centre de la spéculation. Sous divers aspects, un 'humanisme', au sens le plus large que ce terme puisse recevoir, succède au 'naturalisme' de la philosophie antérieure". (22)

Mais sur quel principe se fonde cet humanisme? "L'homme, déclare Protagoras, est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de leur nature; de celles qui ne sont pas et de l'explication de leur non-existence". (23) Voilà toute la "sagesse" des Sophistes résumée dans une maxime; il n'y a de vérité que relative à l'homme, c'est-à-dire à l'individu soumis au devenir, au changement, au mobilisme universel. En réduisant la pensée à la connaissance sensible, qui est essentiellement changeante, les Sophistes posent l'identité de l'être et du paraître, mesurent l'être à l'aune de la sensation individuelle, contingente et contradictoire.

Une telle perspective condamne d'avance, fatalement, toute recherche de la vérité; car dire qu'une impression est plus vraie qu'une autre n'a pas de sens: il n'y a de vrai que l'impression actuelle, ou encore: il y a autant de vérités qu'il y a d'individus et même de sensations particulières; autrement dit, plus de Vérité à la fois commune et transcendante

aux individus. De ce relativisme universel au nihilisme, il n'y a qu'un pas, que franchira Gorgias: "Rien n'existe, déclare ce dernier. Si quelque chose existe ce quelque chose est inconnaisable. Si on peut le connaître on ne peut communiquer son savoir à personne." En somme, il n'y a aucune réalité qui soit commune à tous les hommes et puisse servir de fondement et de justification à l'existence collective; il n'y a que des apparences changeantes et "tout individu doit apprendre l'art d'imposer aux autres les apparences qui lui sont utiles à un moment donné". (24) Ainsi, si la Sophistique marquait à ses débuts un indéniable progrès du point de vue intellectuel en permettant un libre exercice de la pensée, "elle en vient maintenant, comme le remarque Châtelet, à faire de l'utilité individuelle le critère de toute vérité, de toute valeur, et met en question la légitimité à laquelle prétend la collectivité."
(25)

C'est sur la base de cet utilitarisme, reposant lui-même sur un scepticisme radical confinant au solipsisme, que les Sophistes vont perfectionner un art de la parole, un formalisme verbal, qui deviendra rapidement une arme redoutable et de plus en plus recherchée par le citoyen désireux de se faire une place au soleil de la Cité. En échange d'une rétribution, ces maîtres de la rhétorique enseignent les rudiments d'une technique de la persuasion, d'une habileté verbale et logique grâce à laquelle, - dans "un pays où tout citoyen peut avoir une part dans l'administration ou la direction des affaires de la cité, et ne devra qu'à la parole la prépondérance de son

action personnelle" (26) -, la gloire et la richesse deviennent accessibles à quiconque possède un certain talent et consent aux efforts nécessaires.

Dès lors, la voie est ouverte à la violence, à l'injustice et à la démesure. Car si l'homme est la mesure de toutes choses, et si l'on entend par homme l'individu livré au joug anarchique de ses passions, autant dire qu'il n'y a plus du tout de mesure; là où règne l'arbitraire des désirs individuels, la justice finit par se confondre avec la loi du plus fort, le bien avec la puissance. "La marque du juste, affirme Calliclès, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise." "Je soutiens, moi, renchérit Thrasymaque, que la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort". (27)

Toutes ces formules, et d'autres encore, ne sont au fond que des corollaires de l'axiome de Protagoras.

"La formule de Protagoras, remarque à juste titre Jean Brun, nous place dans une situation voisine de celle où nous plongeait la formule de Nietzsche: 'Dieu est mort', mais alors que celle-ci pourrait servir, à la rigueur, de point de départ à une philosophie humaniste de la liberté affirmant que la Vérité est une norme humaine élaborée par les hommes et pour eux, celle-là nous prive de tout recours à une unité quelconque, puisque l'"homme" dont elle parle n'est pas l'Homme générique, mais l'homme en tant qu'individu. Si l'homme est la mesure de toutes choses les mots de Vérité, de Bien, de Justice, n'ont plus de sens, la condamnation de Socrate est possible, mais aussi avec elle l'existence de la Cité." (28)

En définitive, si la Sophistique fut à l'origine l'expression et l'instrument d'une libération de la parole,

accession au logos, elle est devenue peu à peu, comme en une sorte de "gauchissement ... concomitant du désordre qui s'introduit dans la démocratie athénienne" (29), cette justification de la violence dont la Grèce de la seconde moitié du Ve siècle offre le spectacle.

En privant le logos de sa relation à la transcendance, les Sophistes ont fait du langage, comme écrit Jean Brun, "l'art de justifier n'importe quoi, de soutenir n'importe quoi, de mélanger n'importe quelle idée à n'importe quelle autre, de faire des mots les serviteurs dociles de n'importe quel égoïsme". (30)

C'est dans ce contexte de désordre et de confusion des esprits qu'un singulier personnage du nom de Socrate fait son apparition sur l'agora d'Athènes.

CHAPITRE III: SOCRATE

En apparence la démarche socratique ne diffère point de celle des Sophistes mais semble répondre aux mêmes besoins intellectuels, satisfaire à cette passion nouvelle pour la parole qui s'est emparée du citoyen. Plus encore, la technique de Socrate, la forme que revêt son enseignement, sont si semblables à la rhétorique des Sophistes que non seulement Aristophane ne fait-il aucune différence entre les deux méthodes, mais que Platon lui-même n'a pas manqué d'en souligner la ressemblance extérieure et trompeuse. (31) En outre, la majorité du public nombreux qu'attire Socrate n'est-elle pas composée de ces mêmes jeunes hommes, ambitieux, clients habituels des Sophistes, qui admirent la manière subtile avec laquelle Socrate développe une idée, en expose les contradictions, détruit les certitudes apparentes, pour finalement conduire la discussion jusqu'aux impasses et aux paradoxes qui témoignent de la toute-puissance de la parole?

Pourtant une chose distingue Socrate des Sophistes: son démon, cette divinité problématique qui a fait couler beaucoup d'encre sans que l'on parvienne, et pour cause, à en déterminer la nature précise. Le démon est ce qui rattache Socrate au divin, il est cette voix intérieure qui, un peu à la manière de l'impératif catégorique de Kant, ne dit pas tellement ce qu'il faut faire ou ce qui est bien, qu'il ne met en garde contre ce que l'on se propose de faire, une sorte

de "signal divin", comme il est dit dans le Phèdre (242b). Comme une autre parole surgie du plus profond de l'âme de Socrate, le démon impose ses limites au langage ou plutôt rappelle à l'homme que le langage se rattache à une transcendance qui le dépasse et le fonde; il est l'expression pure, formelle, de la liberté et de la responsabilité que l'homme doit assumer dans et par son action.

Alors que les Sophistes professent un relativisme radical qui légitime le monde tel qu'il est, justifie sa violence et son injustice, consacre la victoire du plus fort et du plus habile, Socrate, lui, est à la recherche d'autre chose, d'une Vérité qu'aucun raisonnement ne peut atteindre, qu'aucun langage ne peut formuler, qu'aucun système ne peut fonder, car elle est ce qui, précisément, rend possible le logos. Alors que les Sophistes mettent le logos au service du corps et de ses besoins les plus élémentaires, les plus égoïstes, Socrate en fait un moyen de découvrir l'être au-delà des apparences trompeuses et des prestiges de la rhétorique dans lesquelles se complaisent les premiers. Pour prendre encore une fois les mots de Jean Brun, pour Socrate le logos est "comme l'amour, une sorte d'intermédiaire entre les hommes et les dieux chargés de transmettre aux uns ce qui vient des autres, il est à la fois riche et pauvre pris entre un ineffable où il meurt et un bavardage où il se dégrade" (32).

La conception socratique du logos opère un renversement radical de la dialectique telle que la concevaient les Sophistes.

Celle-ci n'est plus une fin en soi mais un moyen au service d'une fin morale; elle n'est plus cette dispute de mots portant sur l'apparence, sur la doxa, mais une recherche du Vrai qui porte sur l'Etre. Toute la démarche de Socrate est commandée par cette recherche métaphysique et morale du Vrai et du Bien par la médiation d'un langage qui, quoique marqué du sceau de la finitude humaine, témoigne néanmoins de la présence de la transcendance. Dès lors la méthode socratique, c'est-à-dire les procédés de la grammaire, de la logique et de la rhétorique que Socrate emprunte aux Sophistes pour les appliquer à des dialogues qui se terminent en général sur un doute et n'apprennent rien aux interlocuteurs sinon justement qu'ils ne savent rien, tout cela n'a plus cette valeur supérieure et ce prestige presque divin que lui avaient conférés les Sophistes. Car dans le dialogue chacun fait l'expérience de son ignorance foncière; en ce sens, le dialogue a une valeur formatrice, éducative, quoique toute négative, puisqu'il permet de dévoiler le caractère paradoxal de l'opinion et les inconséquences de ses modes de raisonnement, là où les Sophistes, eux, ne cherchaient au fond qu'à l'utiliser à leurs fins personnelles, et à tirer avantage, égoïstement, de la confusion ambiante.

De plus, en montrant que l'essentiel échappe toujours au raisonnement logique, que l'Etre ne se laisse pas piéger par le langage mais demeure l'objet d'une décision morale, le dialogue socratique témoigne de l'échec de la méthode et

conduit, de proche en proche, à une Interrogation radicale sur le sens même de la poursuite philosophique de la vérité en tant que celle-ci est fondée sur l'illusion et sur le paradoxe; ce que nous aurons à expliciter plus loin dans cette recherche.

Quoi qu'il en soit, le but de la méthode socratique, ou de "l'absence de méthode", consiste, selon Châtelet, à

"détruire la certitude et ses justifications illusoires en leur opposant, non une vérité - que le détenteur de la certitude pourrait prendre simplement pour une autre certitude - mais l'échec, l'absence de réponse et, dès lors, l'exigence d'une interrogation autrement conduite et comprise. Elle n'enseigne pas ce qu'il faut savoir, mais comment il ne faut pas se conduire si l'on veut se mettre en situation de savoir. Elle ne réclame pas une adhésion: elle propose un arrachement...". (33)

Arrachement au sensible, élévation morale' Nietzsche diagnostiquera là le "déclin de la morale", le commencement de la décadence et du nihilisme, aussi bien dans la culture que dans la philosophie. (34) "Socrate mourant devint l'idéal nouveau, jamais rencontré auparavant", dit non sans ironie Nietzsche. (35) Mais cet Idéal, est-il bien, comme le prétend le philosophe de la volonté de puissance, le résultat d'une sublimation des instincts ou de la "domestication morale de l'homme"; Socrate est-il bien celui qui, pour échapper au devenir, à l'Eternel retour, à la nécessité naturelle, inventa cet arrière-monde métaphysique, symbole même de l'aliénation humaine selon Nietzsche?

Pour Jean Brun, "ce que Nietzsche laisse délibérément de côté, c'est cette crise du logos qui s'est ouverte avec les Sophistes chez qui la parole a dégénéré en rhétorique." (36)

En effet, s'il est vrai que chez les présocratiques, dans lesquels Nietzsche voit les seuls vrais philosophes, l'apparence est la manifestation de l'être et qu'il n'y a pas de dualité de l'être et du paraître, il n'en est pas moins vrai que c'est avec l'apparition des Sophistes, par conséquent avant Socrate, que la belle unité est rompue. (37) Ce dernier ne lutte d'ailleurs pas tellement contre les apparences en tant que telles, que contre les apparences sans être, dont les Sophistes se veulent les spécialistes. Ce que Socrate interroge, poursuit de ses questions comme un "taon", c'est cette distance de l'homme à lui-même que l'avènement du logos instaure, et dont lui, Socrate, pressent tout le danger:

"Ce qui est donc en cause, au fond, dans la recherche de Socrate, souligne Fernand Dumont, c'est l'autonomie et la dépendance de la parole. C'est la distance entre parole et culture qui étaient auparavant étroitement confondues. Ce qui se meut et se cherche entre les deux, c'est bien l'action et la conscience". (38)

De cette recherche de nouvelles médiations entre la parole et la culture, le démon de Socrate est peut-être, comme le suggère le penseur québécois, le "secret soutien - non pas le fondement assuré, mais la garantie cachée et qui affleure à peine dans la texture même du dialogue socratique ..., la foi dans un consensus commun, dans une unanimité de la parole fondamentale: l'exacte transposition de l'ancien univers contraignant des traditions écroulées". D'où cet "appel constant à un consensus sur les mots" (39), qui revient comme un leitmotiv dans les dialogues.

Pourtant Socrate ne s'oppose pas aux dieux de la Cité, ne vise pas à leur en substituer de nouveaux; il cherche au contraire, dans un monde où chaque individu dispose désormais du pouvoir virtuel de refaire le monde à sa guise, à réinterpréter le sens général de la croyance de manière à ce que la conscience personnelle puisse être réamarrée à la culture commune. Mais, comme dit encore Dumont, "son problème, et c'est aussi le nôtre, c'était d'effectuer cette transposition sans renier les deux termes, en leur gardant leur consistance respective". (40) D'autre part, il faut bien admettre, avec Merleau-Ponty, que "cette opération n'est pas si innocente. C'est dans l'univers du philosophe qu'on sauve les dieux et les lois en les comprenant ..." (41) Il y a là, et la méditation cartésienne en porte aussi témoignage, quelque chose comme un pari sur le sens ou sur la véracité de l'être; pari qui implique la foi philosophique en la Raison; c'est au nom de cette foi que Socrate ira jusqu'au sacrifice de sa vie. Voyons d'un peu plus près.

Socrate, proclamé le plus sage des hommes par l'oracle de Delphes, décide d'instituer sa propre enquête auprès de ses concitoyens pour connaître le sens de l'oracle. Après avoir interrogé l'un de ceux qui a la réputation d'être parmi les plus sages citoyens d'Athènes, il en arrive à cette conclusion étonnante:

"Je suis plus sage que cet homme-là. Il se peut qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon; mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il ne sait rien, tandis que moi, si je ne sais pas, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc que je suis un peu plus sage que lui par le fait même que ce que je ne sais pas, je ne pense pas non plus le savoir". (42)

Ainsi se trouve dévoilé le sens de l'oracle; si Socrate est le plus sage, c'est qu'il est le seul à douter de rien savoir; par là même, le doute devient la première condition de la vérité. Mais ce doute, aussi radical soit-il, témoigne de tout autre chose que d'un scepticisme. La religion de la Cité reste en-deçà du doute. Cependant, contrairement à Descartes, Socrate ne parvient pas à tracer une frontière entre la recherche philosophique de la vérité et la conduite humaine. D'où le drame. Pourquoi n'y parvient-il pas? Simplement parce qu'il est impossible de se faire une morale "par provision" lorsque l'on vit dans une société où la morale fait l'objet d'une incessante mise en question, d'un perpétuel débat. Parlant de la Cité antique, Fernand Dumont écrit:

"En somme, en ces temps-là, l'action et les relations humaines ont été doublées par une pratique singulière de la parole. Alors, nul comportement n'avait de sens pour lui-même et selon des objectifs qui fussent rigoureusement fonctionnels. Le comportement était ordonné, évalué, jugé par rapport à un mode d'action privilégié qui consistait à discourir sur les affaires de l'homme. Les relations des hommes entre eux n'avaient pas non plus en elles-mêmes leurs seuls critères, ne suffisaient pas à dégager leurs propres intentions, ne reposaient pas sur des lois qui leur auraient été strictement immanentes. La parole devait les accompagner pour en dire le sens. Plus encore, la parole constituait la relation sociale par excellence, la sociabilité étant, avant tout autre commerce, prestation de langage." (43)

Or les spécialistes de la parole, ceux qui font profession de "discourir sur les affaires de l'homme", sont des mystificateurs; ils prétendent savoir et dire la vérité lorsqu'ils affirment qu'il n'y a d'autre vérité que celle, apparente, du plus

fort ou du plus habile, et que "l'homme est la mesure de toutes choses". Pourtant, Socrate en les interrogeant s'aperçoit qu'ils ne savent rien et qu'ils se contredisent, et pis encore qu'ils se mystifient eux-mêmes. La parole, "relation sociale par excellence", s'est dégradée en mensonge, n'est plus que le véhicule des passions individuelles, de la puissance; dès lors, c'est l'existence même de la Cité comme regroupement d'individus libres qui se trouve menacée. Socrate veut réhabiliter le langage et, par là même, sauver la Cité de sa propre destruction. Il échoue. Il ne réussit pas à persuader ses juges, qui voient en lui un personnage factieux, une menace à l'ordre social et politique de la Cité.

A ses accusateurs qui s'appuient, de bonne foi (44), sur la religion traditionnelle, Socrate n'a rien à opposer sinon sa conduite exemplaire et le désordre régnant dans la Cité qui témoigne de la crise profonde que traverse une société où l'individu est laissé à lui-même pour déterminer ce qui est bien et ce qui est mal. C'est pourquoi, devant ses juges, face à l'opinion, Socrate se retrouve dans un dénuement complet; mais son impuissance est celle de la Cité, soudain privée de sa justification transcendante, de sa raison d'être. Socrate est la conscience des Athéniens. Il veut redonner un sens à l'existence, il veut sauver les dieux, mais, puisque la croyance traditionnelle, "naïve", n'est plus crédible, les sauver en les interprétant. Or une religion interprétée n'est pas la même chose qu'une religion imposée de l'extérieur

et acceptée en toute naïveté. "C'est dans l'univers du philosophe qu'on sauve les dieux et les lois en les comprenant", écrit Merleau-Ponty, qui ajoute:

"La religion interprétée, c'est, pour les autres, la religion supprimée, et l'accusation d'impiété, c'est le point de vue des autres sur Socrate. Il donne des raisons d'obéir aux lois, mais c'est déjà trop d'avoir des raisons d'obéir: aux raisons d'autres raisons s'opposent, et le respect s'en va. Ce qu'on attend de lui, c'est justement ce qu'il ne peut pas donner: l'assentiment à la chose même, et sans considérants. Lui, au contraire, paraît devant les juges, mais c'est pour leur expliquer ce que c'est que la Cité. Comme s'ils ne le savaient pas, comme s'ils n'étaient pas la Cité. Il ne plaide pas pour lui-même, il plaide pour une Cité qui accepterait la philosophie. Il renverse les rôles et le leur dit: ce n'est pas moi que je défends, c'est vous. En fin de compte, la Cité est en lui, et ils sont les ennemis des lois, c'est eux qui sont jugés et c'est lui qui juge. Renversement inévitable chez le philosophe, puisqu'il justifie l'extérieur par des valeurs qui viennent de l'intérieur." (45)

C'est ce renversement, cette justification de l'extérieur par l'intérieur, qui distingue Socrate des Sophistes. Ce que ces derniers opposent à la religion traditionnelle, c'est une autre tradition à la fois formelle et encyclopédique; la logique, la grammaire, la rhétorique, fournissent en quelque sorte une mémoire ne portant que sur des connaissances extérieures qu'il suffirait de colliger pour pouvoir faire face à toutes les opinions et manier les hommes selon les circonstances. Tout autre est la démarche de Socrate: elle est le refus de cette mémoire extérieure et apparente au nom de l'inscence commune à la fois au simple citoyen et au savant. Mais ce non-savoir est un non-savoir qui se sait, et il se sait au nom d'un savoir

plus haut. Le "connais-toi toi-même", au centre de l'enseignement socratique, fait ressortir, comme en négatif, lorsque toutes les illusions de connaissance ont été dissipées, l'exigence absolue de la raison, son intérêt pour le Vrai et pour le Bien;

"il témoigne, comme l'écrit Jean Brun, de la nécessité où se trouve l'homme de faire et de refaire sans cesse le bilan de lui-même, sous peine de se perdre dans une extériorité dont les prestiges sont tels qu'ils risquent de conduire l'homme à se considérer, en lui-même et en autrui, comme un objet et par conséquent comme un moyen et non comme une fin". (46)

La grandeur de Kant fut précisément de redécouvrir cette grande idée socratique selon laquelle la philosophie est d'abord un acte moral, qu'il y a à la source de toute philosophie la décision d'un sujet. (47)

Précisons toutefois que cette décision de se connaître soi-même au commencement de toute philosophie véritable, ne se confond pas avec une recherche introspective par laquelle un sujet chercherait à se donner une vue d'ensemble de son caractère, de son 'moi' psychologique.

"Connais-toi toi-même, ce commencement absolu a, remarque Hegel, ni en soi, ni là où il a été prononcé historiquement, la signification d'une simple connaissance de soi, c'est-à-dire des aptitudes, du caractère, des penchants et des faiblesses particulières de l'individu; mais il signifie la connaissance de la vérité de l'homme, comme du vrai en et pour soi, - de l'essence même, comme esprit". (48)

Prenons garde d'ajouter cependant (il faut toujours prendre ce genre de précaution avec Hegel), que cette connaissance

n'est jamais achevée et qu'elle se présente plutôt comme une exigence jamais satisfaite de totalité et d'unité inhérente à la raison. La parfaite connaissance de soi reste à jamais inaccessible à l'homme, être soumis à la finitude et à la mort.

Bien entendu, il y a là un paradoxe, qui avant d'être celui de la philosophie appartient déjà à la "facticité" de l'existence; la finitude de l'homme a ceci de tout à fait paradoxal qu'elle lui impose une recherche de l'inconditionné, laquelle est d'ores et déjà vouée à l'échec; une recherche qui, d'un point de vue ontique, est donc parfaitement illusoire et inutile. Mais ce qui se produit avec Socrate, c'est que ce paradoxe se trouve accepté, assumé par la raison, et valorisé comme étant la manière nouvelle dont l'Etre se rendra désormais accessible à l'homme, en l'abandonnant à sa propre liberté, en le rendant responsable de la sauvegarde du sens et de la moralité de son action. A Glaucon qui lui fait remarquer que sa Cité idéale n'est fondée que dans des discours, Socrate répond qu'"il n'importe nullement que cette cité existe ou doive exister un jour: c'est aux lois de celle-là seule, et de nulle autre, que le sage conformera sa conduite". (49)

Loin d'ignorer que la Cité dont il parle est, au regard de la perception ordinaire du monde, illusoire et fictive, Socrate va jusqu'à fonder sur elle les conditions de la sagesse, c'est-à-dire du savoir authentique: dans la croyance en la transcendance symbolisée par une Cité idéale, située au-dessus de l'histoire et dont "il n'importe nullement (qu'elle) existe

ou doive exister un jour". C'est en ce sens fondamental que Socrate est le premier philosophe; en ce sens qu'il crée l'illusion philosophique. Bien entendu, cette création n'en est pas une ex nihilo, puisque la Cité idéale n'est après tout qu'une autre figure de la transcendance caractéristique d'une culture qui, pour prendre encore une fois les paroles de Fernand Dumont, a pu "convertir la référence au mythe en un domaine de l'homme, en une pratique collective qui fût aussi pratique d'une anthropologie" (50).

Effectuer ce passage de la mythologie à l'anthropologie sans perdre, dans l'opération, la signification, tel aura été le souci principal de Socrate. (51) Et plus qu'un souci: le drame personnel, le déchirement de celui que Dumont appelle "le héros éponyme de notre humanisme".

"Pour lui, souligne ce dernier, se posait déjà l'antinomie qui devait se durcir jusqu'à nous: ou bien je me tiens du côté de ce qui est significatif chez les hommes et, pour réconcilier les préférences communes avec la vérité, je cède à l'arbitraire de l'opinion utile; ou bien je me tiens du côté de la vérité mais je ne sais plus où se trouve ce monde nouveau qui n'est pas celui de mes appartenances quotidiennes". (52)

De Socrate on peut dire qu'il se tient dans l'entre-deux, dans le Vide, non pas par irrésolution mais pour interroger cette distance entre le sens subjectivement vécu au sein de visions du monde partiales, et cette vérité des essences que vise la connaissance. A la différence de Platon, son disciple, il se refuse à construire une théorie de la Cité idéale, comme

si son démon l'avertissait du danger d'ériger en système ce qui, pour rester significatif par rapport à l'existence, doit échapper à la fermeture d'un système, ce sur quoi le système doit lui-même s'appuyer pour ne pas fuir dans la pure abstraction et le non-sens. (53) Plutôt que de forcer l'Etre à se conformer aux lois du système, c'est au ras de la culture commune, dans la pratique sociale la plus quotidienne et la plus gratuite: le dialogue entre les citoyens, que Socrate cherche à en réveiller le souci, endormi dans l'immanence du langage convenu et de l'opinion.

"Car c'est véritablement dans la présence que l'homme se trouve et peut apprendre à se connaître, dans la présence, ou plus précisément dans cette comprérence que le maître et le disciple découvrent en approfondissant le message qui, à travers leur langage et leur dialogue, se présente peu à peu comme une réminiscence d'une vérité originelle à l'intérieur de laquelle ils se trouvent tous deux". (54)

Maître et disciple ... ces termes peuvent prêter à équivoque. En fait, Socrate ne se donne jamais comme un maître à penser. "Je n'ai jamais été le maître de personne" (55), déclare-t-il devant ses juges. Et dans le Ménon: "Je ne suis pas un homme qui, sûr de lui, embarrasse les autres: si j'embarrasse les autres, c'est que je suis moi-même dans le plus extrême embarras". (56) Le dialogue symbolise cette communauté des interprétants que devrait être la Cité; il est le lieu où deux consciences se rencontrent, où deux ignorances se reconnaissent, cherchant ensemble une vérité qui leur soit commune, la raison même de la communication; autrement dit le lieu même de la réminiscence, laquelle, comme le remarque

Julien Naud, "a une fonction avant tout prospective; c'est une tâche où la quête de l'origine est un chemin vers la fin" (57).

Que Socrate n'ait rien écrit, n'ait pas cherché à coder, à systématiser son enseignement, vient peut-être de ce qu'il voyait en l'écriture un obstacle à la réminiscence, à la vraie mémoire. L'écriture, comme il est dit dans le Phèdre, risque de produire "l'oubli dans les âmes en leur faisant négliger la mémoire" (58).

Oubli de l'être d'où procède toute aliénation de la pensée et de la liberté humaines, dans la mesure où la véritable connaissance de soi se trouve masquée par ce qui, dans et par le texte, s'impose comme une vérité extérieure, objective qu'il s'agirait simplement d'ap-prendre:

"... confiants dans l'écriture, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non plus du dedans, du fond d'eux-mêmes qu'ils chercheront à susciter leurs souvenirs; tu as trouvé le moyen, non pas de retenir, mais de renouveler le souvenir, et ce que tu vas procurer à tes disciples, c'est la présomption qu'ils ont la science, non la science elle-même; car ils auront beaucoup lu sans apprendre, ils se croiront très savants, et ils ne seront le plus souvent que des ignorants de commerce incommodes, parce qu'ils se croiront savants sans l'être". (59)

Le problème que pose ici Platon, n'est-ce pas celui, comme dirait Dumont, de "la situation de l'anthropologue, son droit de parler des hommes"? Il y a, dans ce passage tiré du Phèdre, comme une anticipation de ce que deviendra historiquement l'Ecriture en Occident. (60)

Chez Socrate, qui n'a pas écrit, la pensée se veut essentiellement pensée de l'Etre, c'est-à-dire qu'elle ne cherche pas à produire sa relation à l'Etre, mais, pour prendre l'expression de Heidegger, "elle se laisse revendiquer par l'Etre pour dire la vérité de l'Etre" (61); elle est cette "pauvreté essentielle du berger" par laquelle l'homme redescend à la source de lui-même, de sa finitude, pour y entendre l'appel de l'Etre. C'est peut-être ce qu'il faut entendre par la célèbre formule selon laquelle philosophe serait apprendre à mourir. Mourir pour la pensée signifie essentiellement qu'elle se rende attentive, par la réminiscence, et en-deçà de sa trop grande familiarité avec les étants, à ce qui se cache et se montre à la fois, à la vérité de l'Etre dont le sens doit subsister comme problème pour que l'homme continue à penser:

"Lorsque nous sommes rattachés à ce qui se retire, écrit Heidegger, alors nous sommes en mouvement vers ce qui se retire, vers les approches pleines d'énigmes, et donc changeantes, de son appel. Quand un homme est expressément dans ce mouvement, alors il pense, dût-il être encore très éloigné de ce qui se retire, dût le retraitement demeurer aussi voilé que jamais. Socrate, sa vie durant, et jusque dans sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent de ce mouvement. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi il n'a rien écrit. Car qui commence à écrire au sortir de la pensée doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort. Cela demeure le secret d'une histoire encore cachée, que les penseurs de l'Occident depuis Socrate, soit dit sans préjudice de leur grandeur, aient dû être de tels réfugiés". (62)

Dans la prochaine partie de notre mémoire, nous nous engagerons sur les traces laissées par ces "réfugiés" de la pensée. Nous nous attarderons surtout à mettre en lumière le paradoxe qui fonde la philosophie, et l'illusion qu'elle ne peut manquer de postuler, une fois que l'homme, réduit à la perte absolue de la Présence - perte en laquelle le drame de notre culture et de notre Savoir trouve son commencement -, cherche, tragiquement, à retrouver l'Etre qu'il ne peut s'empêcher de viser. "Le système philosophique, l'institution de la philosophie, écrit fort justement Fernand Dumont, est une mémoire qui fait contrepoids à l'absence que creuse la transcendance, qui incite la culture à se souvenir de l'Etre". (63)

DEUXIEME PARTIE
L'ILLUSION PHILOSOPHIQUE

DEUXIÈME PARTIE L'ILLUSION PHILOSOPHIQUE

"Il faut vouloir soi-même
l'illusion -, c'est le
tragique".

Nietzsche

CHAPITRE PREMIER: LA DUPLICITÉ DU PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Il arrive que des questions en apparence simples, élémentaires, cachent en fait des difficultés redoutables. Tel semble bien être le cas de la question, aussi vieille que la philosophie elle-même, qui porte sur son essence, sur sa quidité: Qu'est-ce que la philosophie? Et par quel(s) caractère (s) spécifique (s) peut-on distinguer un problème philosophique de tout autre problème, qu'il soit scientifique, religieux ou esthétique?

C'est à cette question épineuse que nous tenterons de répondre dans cette seconde partie de notre recherche. Pour ce faire, l'essai de Jeanne Hersch, L'illusion philosophique (1936)*, nous servira de fil conducteur.

* Dorénavant, afin de ne pas multiplier inutilement les renvois, les références à cet ouvrage seront notées par les lettres JH (initiales de Jeanne Hersch) suivies du numéro de la page correspondant au passage cité, le tout placé entre parenthèses après chaque citation.

Dès le seuil de son ouvrage, l'auteur précise que son étude vise essentiellement à dégager "la pure forme, la forme abstraite, capable de contenir n'importe quel problème philosophique". (JH 9) Dans ces conditions, une première évidence de fait s'impose d'elle-même: c'est, nous dit Hersch, que "chaque philosophie recommence tout (...), veut être le point de départ de la vraie philosophie dont elle resterait la base".

(JH 10) Mais une autre évidence irrécusable nous constraint aussitôt à mettre en doute la valeur de vérité de cette prétention sans cesse réitérée par les philosophes: en effet, remarque Hersch, on est bien obligé d'admettre, après deux mille cinq cents ans de philosophie occidentale, que non seulement la vraie philosophie n'est pas encore née, mais que la plupart sinon toutes offrent des solutions contradictoires et inadéquates au point de vue de la connaissance positive.

Pourtant, curieusement, on continue d'étudier les grands philosophes; Platon, Aristote, Descartes ou Kant, gardent toujours, du moins pour un certain public, un intérêt actuel, et quoique nous ne puissions accepter comme vraies ou scientifiquement évidentes les solutions qu'ils proposent, cela n'empêche nullement un certain nombre d'individus de s'y intéresser, voire de se passionner pour des systèmes de pensée apparemment caducs. Comment expliquer un tel intérêt? Suffit-il d'invoquer la curiosité historique (au sens positiviste du terme) pour en rendre compte?

A cette dernière question, Hersch répond par la négative. Car, nous prévient-elle, les problèmes explicitement posés, les solutions offertes par les philosophes, ne sont jamais qu'une "façade" ou une "écriture chiffrée", derrière laquelle se cache autre chose, un sens implicite, qui serait d'ailleurs à la source de notre motivation, le plus souvent inconsciente, à pénétrer à l'intérieur d'un système philosophique pour en percer le secret.

Essayons donc de mieux circonscrire la nature de ce paradoxe, ou encore de ce que Hersch appelle "la duplicité fondamentale du problème philosophique".

Tout problème philosophique contient, toujours selon notre auteur, une duplicité intrinsèque qui en constitue la caractéristique essentielle et le distingue de tout autre problème - religieux, scientifique ou esthétique. Cette duplicité consiste en ceci que tout système philosophique, quels que soient son contenu ou son auteur, comporte toujours d'une part un sens apparent ou explicite, qui équivaut à la connaissance d'un objet, et d'autre part un sens implicite ou métaphysique, qui correspond à la décision d'un sujet et implique sa liberté.

Afin d'éclairer le sens de cette duplicité, procémons à la manière de Hersch: par l'absurde. Imaginons que les problèmes explicites auxquels s'attachent les philosophes, la connaissance objective de Dieu, du Monde ou du Sujet, forment

non pas l'évidence apparente des systèmes mais bien plutôt leur ultime réalité. Alors nous ne serions plus devant une connaissance de type philosophique, et le terme de philosophie lui-même n'aurait d'autre sens que celui de désigner une connaissance pré-scientifique dont l'objet, de métaphysique au départ, se serait transformé, au fur et à mesure du progrès et de la différenciation corrélative du savoir, en divers domaines scientifiques tels que ceux que délimitent de nos jours la sociologie, la psychologie, l'économie ou la linguistique: toutes ces sciences dérivées de la philosophie mais qui se seraient aussi conquises à ses dépens, chacune minant un peu plus le fondement illusoire de celle-ci.

Mais alors comment expliquer que, malgré leur évidente faiblesse devant des concepts scientifiques plus satisfaisants, la physique aristotélicienne ou le mécanicisme cartésien continuent de "donner à penser"? Quand le plus illustre de nos penseurs contemporains ou le plus obscur étudiant de philosophie s'attardent à la lecture de la Physique d'Aristote ou du Traité du monde de Descartes, est-ce bien d'abord en vue de satisfaire à un besoin de connaissance positive ou encore à une passion pour l'histoire des sciences? Certes ces systèmes se présentent comme de la science, mais alors que leur contenu scientifique a été remplacé par de nouveaux savoirs, nous continuons par-delà leur caduque scientificité à y trouver un sens. Et pourquoi sinon parce que ce qui est dit explicitement, l'évidence logique ou expérimentale visée par Aristote ou Descartes, vaut comme "chiffre" pour autre chose, révèle et

cache à la fois une autre évidence, métaphysique, qui n'est autre que la décision libre par laquelle un sujet se consacre à l'étude d'un problème objectif? (1)

Cette décision, au fondement de toute interrogation philosophique, Hersch l'appelle un "vouloir-être" (2), c'est-à-dire une pure forme à dégager des contenus concrets qu'elle revêt d'un système à l'autre. Toutefois, s'empresse d'ajouter l'auteur, sans de tels contenus concrets, ce "vouloir-être" constitue l'une des plus grandes perversions spirituelles qui soient", " ... pour que cette duplicité ne soit pas perversion, il faut que réellement le philosophe s'attache à son objet, qu'il oublie la décision qu'il est en train de prendre ...". (JH 36-7)

A la décision en tant que telle ne se mêle donc aucune duplicité; avant de s'être appliquée à un objet la décision est pure possibilité, liberté formelle et vide. La duplicité découle de l'acte par lequel le sujet exerce cette liberté, "oublie la décision qu'il est en train de prendre"; elle est l'acte lui-même, dans la mesure où il n'y a pas de philosophie (comme il n'y a pas d'acte libre tout court) sans l'oubli de la liberté qu'elle a pour fin de réaliser, sans une sorte de prestation par le sujet de sa propre liberté, encore vide et virtuelle, dans un objet promu au prestige de l'universel:

"De cet absolu monadique le philosophe doit nécessairement faire un absolu universel puisqu'il doit s'occuper d'un objet, étant lui-même sujet.

Il ne peut décider de son existence de sujet qu'en étant tourné vers un objet. Il ne peut atteindre à l'absolu monadique, que nous avons appelé aussi vérité métaphysique, qu'en faisant de lui un absolu universel, une vérité scientifique moins relative que la science elle-même. Seulement, comme cette vérité n'en est pas une, il se trouve qu'il se mêle à son absolu de la foi". (JH 66)

Insistons avec Hersch sur le fait que cette duplicité ou ce paradoxe n'est pas un défaut de la philosophie mais, au contraire, ce qui en fonde la possibilité même. A cet égard la philosophie n'est pas différente de ce que l'expérience morale la plus quotidienne nous donne l'occasion d'observer. N'est-il pas nécessaire que l'homme bon oublie qu'il est bon pour l'être effectivement? Si la conscience morale la plus commune et la spéculation philosophique la plus savante se rejoignent ici et témoignent du même paradoxe, ce ne peut être que parce que toutes deux appartiennent à cette pensée vivante qui, pour parler comme Marc Renault, ne procède pas "par application d'une théorie de la pensée" mais selon la liberté d'un sujet singulier: "L'objectivité théorique d'une détermination connue n'a pas de sens, et partant pas de réalité, en dehors de son intégration à l'action réalisatrice d'un singulier". Autrement dit, je pense avant de penser que je pense, ou encore: "La pensée est possible, puisque l'on pense", et ce n'est jamais que dans une reprise réflexive de la pensée que "le désir de comprendre cherche à renverser ce rapport". (3)

C'est pourquoi la duplicité inhérente au problème philosophique n'est un scandale que d'un strict point de vue épistémologique, c'est-à-dire pour une théorie de la pensée qui s'interroge sur ses propres conditions de vérité positive. Elle ne l'est pas par exemple chez Platon, pour qui la philosophie commence avec l'étonnement, ce sentiment par lequel l'homme éprouve son appartenance à une dimension transcendante dont il n'est pas la mesure. Mais, on le verra mieux plus loin, elle le devient au fur et à mesure du développement d'un rationalisme étriqué, ennemi de toute transcendance et contempteur de toute imagination symbolique. Ainsi, à l'époque moderne, "obscurément atteinte par les critiques qu'on lui faisait", la philosophie " ... s'est efforcée à tout prix de s'assimiler à la science proprement dite (...), voulut lui emprunter de sa sécurité ...

Mais ce faisant, elle offrait plus que jamais prise à ses détracteurs, auxquels elle donnait le droit de lui appliquer des critères scientifiques. Or elle n'obtenait pas de résultats scientifiques et pour la science elle valait donc moins que rien: elle était une erreur obstinée. Philosophiquement elle conservait sans le vouloir son sens, car elle faisait autre chose que ce qu'elle voulait faire. Cependant, en se proclamant science, elle dissimulait sa propre nature, elle se dérobait à sa tâche de poser la question radicale et son point de départ restait obscur". (JH 44-5)

Cette "propre nature", ce "point de départ" de la philosophie, c'est, nous dit Hersch, l'illusion. Se poser la question philosophique radicale, c'est prendre conscience que "la philosophie ne peut exister sans une illusion

"fondamentale" (JH 11) et que, par conséquent, il y a au fondement de toute pensée philosophique véritable, une foi, non pas une foi religieuse qui s'adresse à son objet à travers des médiations historiques et des contenus doctrinaux positifs, mais "la foi la plus formelle, la plus nue, que l'homme puisse concevoir (...), un vide qui rend possible la liberté, la décision (...). Croire à un vide où l'homme a la place de décider de lui-même, c'est là, soutient Hersch, le 'point de foi' de toute philosophie". (JH 62)

Dans ces conditions, la duplicité fondamentale de la philosophie, son paradoxe, ne devient intelligible qu'à condition d'admettre l'illusion comme partie intégrante, constitutive et nécessaire de la philosophie. Ce qui signifie que chaque philosophe doit croire en l'universalité de son propre système, en la validité objective des problèmes qu'il pose et des solutions qu'il propose; en d'autres termes, cette duplicité, qui est au cœur de toute entreprise philosophique, ne doit pas être aperçue par le philosophe, elle doit agir à son insu, de telle façon que celui-ci puisse trouver dans l'objet qu'il se donne à penser, objet au fond apparent mais pour lui réel, un contenu à sa liberté.

Ce que nous voudrions montrer dans les pages qui vont suivre, c'est que cette illusion fondamentale dont se nourrit la philosophie appartient à l'imagination symbolique, et que la "crise du principe", dont la philosophie de notre temps

porte témoignage, est le symptôme d'une crise plus générale et plus profonde qui affecte la racine même de la liberté humaine, le vouloir-être individuel et collectif: une crise du symbole, symbole dont la fonction première est d'être, pour prendre la formule de Gilbert Durand, "messager de la transcendance dans le monde de l'incarnation et de la mort". (4)

CHAPITRE II: ILLUSION ET SYMBOLE

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

Quoique le mot "symbole" n'apparaisse qu'en de rares occasions sous la plume de Hersch, la fréquence avec laquelle, en revanche, l'auteur emploie les expressions "chiffre" ou "écriture chiffrée" (expression qu'elle emprunte d'ailleurs à Jaspers) pour désigner le lien qui unit le contenu explicite d'un système philosophique - ce que l'on pourrait appeler son signifiant - et son contenu métaphysique caché - que l'on pourrait appeler son signifié, laisse supposer que pour Hersch, quoique ce ne soit jamais dit en termes clairs, la philosophie est en son essence une connaissance de type symbolique.

Nous sommes conscients de nous heurter ici aux préjugés les plus tenaces. Rien ne semble à première vue plus éloigné de la démarche rationnelle des philosophes que le mode "irrationnel" d'appréhension du monde par le symbole. De plus, les philosophes depuis Platon n'ont-ils pas suffisamment insisté sur l'incompatibilité foncière des deux modes de connaissance pour qu'un tel rapprochement soit à jamais tenu pour incongru ou fantaisiste? Pourtant si, comme nous le croyons, la philosophie se fonde sur une illusion fondamentale, l'opposition

traditionnelle en philosophie entre symbole et concept, entre image et idée claire et distincte, ne devient-elle pas elle-même problématique?

En effet, quoique justifiable au plan strictement épistémologique, une telle opposition ne peut être prise comme norme instauratrice de l'essence de la vérité philosophique; elle est au contraire toujours dérivée et seconde par rapport à cette vérité que les différents systèmes philosophiques échouent à fixer conceptuellement mais qui, néanmoins, se montre, indirectement, symboliquement, à la faveur de cet échec à saisir le monde dans sa totalité et dans son unité. L'échec apparent, scientifique, de toutes les philosophies, révèle le rôle profond qu'y joue le symbole, qui est "confirmation d'un sens à une liberté personnelle" (5). A travers son expérience, le philosophe éprouve que sa liberté est créatrice d'un sens, qu'elle est une expérience de la transcendance au sein de la recherche la plus positive. Il l'éprouve non pas comme un objet placé devant lui, mais comme l'expérience la plus intime et la moins communicable qui soit; il vit sa liberté, qui n'existe nulle part comme réalité empirique, qui est l'illusion première, nécessaire à son engagement dans l'existence. Pour le philosophe, cet engagement prend la forme d'un système philosophique, dont on pourrait dire, pour prendre la formule de Gilbert Durand à propos du symbole, qu'il porte en lui-même "scandaleusement, le message immanent d'une transcendance, jamais explicite mais toujours ambigu". (6)

Il n'est pas de notre intention d'élaborer ici une nouvelle théorie du symbole, ni même d'en exposer une déjà existante; nous voudrions simplement mettre en lumière certains traits structurels propres au symbole afin de vérifier, le cas échéant, la présence ainsi que le mode d'inscription spécifique de la pensée symbolique au sein de la pensée philosophique la plus formelle.

Mais d'abord qu'est-ce qu'un symbole? Les définitions sont nombreuses, souvent même incompatibles entre elles. Une telle situation ressortit peut-être d'abord à la nature même du symbole; il est possible en effet que les ambiguïtés et les apories auxquelles se heurtent les différentes théories du symbole, soient constitutives du phénomène du symbole. D'autre part, comme plusieurs termes relatifs à l'imaginaire, l'emploi du terme "symbole" souffre de l'imprécision, pour ne pas dire de la confusion, qui entoure un domaine dévalué par la pensée occidentale, et ce depuis l'Antiquité classique. Aussi avant de procéder à une analyse de la nature du symbole, il nous paraît opportun de tenter, même grossièrement, de comprendre les conditions responsables de cette confusion et de cette dévaluation.

On sait le rôle décisif que remplit le symbolisme mythique dans la philosophie grecque et en particulier platonicienne. Nous aurons d'ailleurs l'occasion, plus loin dans cette recherche, d'examiner plus en détail cette question. Quoi qu'il en soit de l'usage que fait Platon du mythe, force

est de reconnaître, en revanche, que c'est avec le même Platon, donc dès ses débuts, que la métaphysique occidentale commence à entrer en conflit avec la réalité mystérieuse de l'image, qui comporte une dimension d'"irréalité".

Selon nous, un tel paradoxe entre d'une part le rôle effectif que remplit le mythe dans l'oeuvre de Platon, et d'autre part la dévaluation ontologique que ce dernier, ex professo, en théoricien des idées pures, fait subir à la notion d'image, révèle une ambiguïté foncière inhérente à la constitution même du champ philosophique occidental, à ce projet d'une Science de l'Etre. Aussi bien, la critique platonicienne de l'image n'est pas simplement une action de la philosophie vers l'extérieur; elle est au contraire un moment essentiel dans le processus de conscience de soi philosophique: la métaphysique naissante trouve sa compréhension de soi en prenant position contre la compréhension du monde mythico-tragique, dont pourtant, comme nous l'avons déjà noté, elle reste à bien des égards une dérivation. Fernand Dumont a insisté à juste titre sur le fait que la naissance de la philosophie grecque a correspondu à la "réappropriation par l'homme de ce qu'il avait auparavant délégué de lui-même dans les représentations mythiques". (7) Au sens donné dans les mythes et vécu, actualisé dans les rites, la pensée grecque a substitué une pratique discursive et réfléchie du sens: sens de la nature, sens de la Cité, sens de l'homme. (8)

Or, c'est bien cette reprise réflexive du sens qui fait problème.

"Comment empêcher, demande Dumont, que les signes, ces incarnations du sens, deviennent 'contingence' pour la réflexion, que le rêve, le mythe, l'idéologie ne soient de simples véhicules convoyant le sens vers la pensée réflexive? A première vue, répond l'auteur, il n'est qu'une façon d'y parvenir: consentir à ce que nous appellerions volontiers la teneur ontologique de ces manifestations du sens, au-delà de la matière qu'ils fournissent à une réflexion réductrice". (9)

Inutile d'insister sur le fait que cette réduction du sens à la conscience qui le réfléchit, évoquée ici par le penseur québécois, constitue une tentation constante pour la pensée contemporaine; mais elle l'était déjà pour les Grecs. Cela ressort avec évidence de l'interprétation platonicienne de l'image comme copie ou imitation, mimésis. Dans le livre X de La République, Platon réduit la signification de l'image, que ce soit dans la peinture, la poésie tragique ou le jeu, à la perspective de la médiation, du renvoi à l'Idée, seule réalité essentielle dont l'image est éloignée au troisième degré. Le regard critique de Platon, spectateur désenchanté et méfiant, vient démasquer la fausseté ou l'apparence de l'image, reflet de reflet, qui "trompera les enfants et les hommes privés de raison" (10). Conscient du charme que l'image exerce sur l'esprit et "craignant de retomber dans cet amour d'enfance qu'est encore celui de la plupart des hommes" (11), Platon dresse un véritable réquisitoire contre "la poésie imitative" et tous ceux qui en font profession, à commencer par Homère lui-même, qu'il admire pourtant.

Pour Platon, l'image n'est jamais qu'une apparence transitoire ou un prodrome pouvant aussi bien indiquer que dissimuler, mais qui, de toute façon, renvoie toujours à autre chose, à une perception sensible qui n'est elle-même que le résidu de l'Idée.

"Platon, souligne Eugen Fink, donne à l'échelonnement de l'être de l'étant la formule d'une déclivité allant du sommet de l'idée suprême du bien jusqu'aux périssables choses sensibles. Pour ce faire il se sert du phénomène de l'image compris surtout comme fonction de réflexion. La relation entre la chose sensible et l'idée, entre l'opinion sensible et l'idée est la même que celle entre une copie ou une ombre et la chose elle-même. La copie est 'moins' que l'original; la chose sensible, moins que l'idée; l'apparence imaginaire, moins que le simple être d'une chose". (12)

La conception platonicienne de l'image, que, on le verra mieux plus loin, des penseurs qui se veulent aussi résolument modernes et critiques que Marx ou Freud ne remettent jamais en cause (13), n'est pas fausse, mais lacunaire, partielle et partielle; elle attribue à des caractères secondaires et dérivés de l'image le rôle de définir l'essence de celle-ci.

"Platon, écrit encore Eugen Fink, insiste à chaque instant sur ce que l'image n'est pas quelque chose d'original. C'est l'aspect qui l'intéresse le plus parce qu'il permet de concevoir un système de degrés d'être, un système d'échelons dont chacun renvoie à l'être. Mais est-ce qu'ainsi on détermine assez l'imaginaire de l'image? Est-ce assez préciser l'être de l'image si on indique chaque fois de quoi l'image est copie? Nous comprenons l'intention d'une image de représenter quelque chose si nous reconnaissons ce qui est représenté, si nous pouvons le nommer. Cela suffit pour les rapports pratiques que nous avons avec des images, mais non pas lorsqu'il s'agit de donner une réponse théorique à la question de savoir ce qu'est une image. Il est alors essentiel de savoir non pas de quoi l'image

est copie, mais ce qu'est le caractère d'image en tant que faire-apparaître apparent. Ne faut-il pas déterminer la dimension de l'imaginaire par ce qu'elle est elle-même et pas seulement par rapport à ce que l'image montre? Même si l'image, dans sa fonction de copie, éloigne d'elle-même, si même elle se donne pour 'non-originale' et 'dit' son écart par rapport à l'original, il n'en reste pas moins que la non-originalité est une manière de l'être autonome." (14)

Le problème est donc de savoir si les caractères par lesquels Platon définit l'image: copie, imitation, reflet, en épuisent la réalité, et si nous devons en rester au "mauvais regard" que jette le désenchanté sur l'image et chercher dans le concept lavé de toutes les scories de l'imagination dite déformatrice un remède au désenchantement, la seule voie d'accès à l'être. Comprend-on en elle-même - en ce qu'elle est elle-même -, l'image, si on la décrit comme copie ou représentation plus ou moins éloignée, plus ou moins déformée, du réel ou de l'être? Ou, au contraire, et pour paraphraser Heidegger parlant de la notion kantienne d'apparence transcendante, la "non-originalité" de l'image ne doit-elle pas être fondée positivement, en son unité originelle avec la réalité de l'Idée, sur l'essence intrinsèque de la finitude de l'homme? (15)

Or, cette fonction originairement constitutive de l'imagination, et intrinsèquement liée à la finitude du Dasein, possède dans la doctrine platonicienne un statut d'impensé. Là réside, selon nous, l'importance décisive du platonisme pour la pensée occidentale. Car, c'est bel et bien moyennant la menace que cet impensé fait peser sur le projet de ce que

Cornelius Castoriadis appelle la "logique-ontologie identitaire-ensembliste" propre à la pensée gréco-occidentale - et dont l'aboutissement le plus poussé et le plus riche est l'élaboration de la mathématique (d'où cette fascination que celle-ci a toujours exercée sur la philosophie, depuis Platon jusqu'à Husserl en passant par Leibniz) -; c'est donc contre, et donc aussi sur la base de cet impensé que la philosophie occidentale s'est constituée au fil des siècles, a élaboré ses principales thèses et affiné ses concepts fondamentaux. Et c'est cet impensé, cette faculté imaginative primordiale, frappée d'ostracisme par la théorie philosophique pendant des siècles, qui resurgit comme le retour du refoulé avec Kant, sous la forme de l'imagination transcendante, conçue comme fonction fondamentale et médiatisante de la sensibilité et de l'entendement.

Mais laissons de côté, pour le moment, le problème capital dans le kantisme du statut de l'imagination transcendante, et revenons à Platon. Celui-ci, comme on l'a vu, établit une correspondance épistémologique entre l'image et l'erreur. Mais il y a aussi chez Platon, en-deçà de toute exploitation aliénante de la puissance imageante de la représentation, la reconnaissance tacite, implicite, de l'imagination comme sol nourricier de la pensée, comme sens préexistant à tous les concepts théoriques et déterminant leur inexplicable ouverture au monde.

En effet, si Platon conçoit, selon l'ordre des raisons épistémiques, l'imagination comme essentiellement reproductive et maîtresse d'erreurs, il n'en demeure pas moins que la théorie des Idées postule implicitement une fonction d'imagination productrice. Car quelle faculté sinon une imagination créatrice rend possible l'étonnement, c'est-à-dire la distance critique par rapport aux références convenues, qui fait soudain apparaître cette Cité idéale dont "il importe nullement (qu'elle) ... existe ou doive exister un jour"? N'est-ce pas grâce à la fonction neutralisante de l'imagination à l'égard de la réalité que Platon a pu libérer ce que Paul Ricoeur appelle cette "force référentielle de second degré", ce monde des Idées ou de la Cité idéale, qui constitue en réalité la référence primordiale de la doctrine platonicienne? Et n'est-ce pas toujours sous forme de mythe ou de rêve que Platon présente ce monde intellligible? Comme l'illusion transcendante kantienne, le mythe platonicien ne joue-t-il pas le rôle de structure inévitable et nécessaire de la pensée de l'inconditionné chez un être fini qui ne peut pas ne pas se représenter, de manière inadéquate, analogique, l'infini qui le dépasse mais auquel il ne peut s'empêcher de penser? Par le recours au mythe, si fréquent dans son oeuvre, Platon ne vise-t-il pas indirectement l'Etre selon ce que le même Ricoeur appelle "un nouvel effet de référence" qui n'est autre que "le pouvoir de la fiction de redécrire la réalité"? Et n'y a-t-il pas lieu d'établir un parallèle entre la fonction du mythe dans la pensée platonicienne et la force heuristique de la

fiction dans le discours poétique, leur trait commun étant, pour prendre encore une fois les mots de Ricoeur, "leur capacité d'ouvrir et de déployer de nouvelles dimensions de réalité, à la faveur de la suspension de notre créance dans une description antérieure"? (16)

Pourtant Platon ne veut pas être dupe de ces constructions imaginaires; il sait bien, pour prendre les paroles de Schuhl, "qu'il est des vérités que les images ne peuvent exprimer" (17); mais, comme Kant, il ne peut que reconnaître que certaines images procèdent des exigences mêmes de la raison et que c'est "une illusion qu'il nous est impossible d'éviter, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage ..." (18)

Comment expliquer maintenant le fait que, théoriquement parlant, cette constitution ontologique intrinsèque de l'image ou du symbole n'ait pas été thématisée par Platon, et qu'il n'ait vu en ceux-ci qu'une copie du réel, de l'objet, alors que toute sa dialectique ascendante semble plaider en faveur du pouvoir de néantisation du monde propre à une imagination productrice?

La réponse à cette question n'est pas simple. Toutefois, parmi tous les facteurs susceptibles de rendre compte de cette dévaluation ontologique du symbole, il en est un qui nous semble particulièrement décisif: c'est le contexte politique dans lequel Platon élabore sa philosophie. Selon

nous, la critique platonicienne de l'image est largement conditionnée par la lutte contre les Sophistes qui justement cultivaient l'art des apparences sans être et se servent de la puissance suggestive de l'image pour détourner les hommes de la recherche de la vérité. N'oublions pas non plus que Platon n'a jamais pardonné à Aristophane le portrait grossier et caricatural qu'il a tracé de Socrate dans les Nuées. C'est pourquoi, avant d'être admis dans La République, Platon exige des poètes qu'ils fassent la preuve de leur bonne foi: "Déclarons néanmoins que si la poésie imitative peut nous prouver par de bonnes raisons qu'elle a sa place dans une cité bien policée, nous l'y recevrons avec joie, car nous avons conscience du charme qu'elle exerce sur nous mais il serait impie de trahir ce qu'on regarde comme la vérité". (19)

Essayant de préciser les raisons à la source de cette défiance que manifeste depuis toujours l'intelligence discursive à l'égard de la pensée symbolique, René Alleau écrit ceci, qui s'applique on ne peut mieux à Platon:

"D'instinct, l'intelligence humaine dite 'claire' redoute le symbole et à juste titre car, lui devant les pires humiliations de son histoire, elle n'ignore pas qu'il peut anéantir ses vérités particulières. Elle s'en protège donc en le séparant du monde profane. Le profond sens politique des premiers législateurs avait compris, d'ailleurs, qu'en acceptant cette séparation, on se réservait ainsi des moyens de maintenir, entre l'intelligence et l'âme, un divorce profitable à l'ordre public en évitant, d'une part, que le Sacré puisse absorber les âmes au point de leur faire perdre l'intelligence de leur condition terrestre, et, d'autre part, en interdisant au Social et à l'intelligence dite 'claire' de faire oublier à l'être humain la

la présence obscure de l'âme qu'il porte et le souvenir de sa vocation céleste." (20)

Mais cette séparation, ce divorce "profitable à l'ordre public", est aussi un drame, dont Platon, le premier, a vécu toutes les angoisses: la pensée platonicienne oscille sans cesse entre d'une part un désir d'éternité, que l'on retrouve dans des mythes où Platon cherche à communiquer avec la permanence de l'intelligible; et d'autre part une volonté de réalisation de la Cité idéale et du Bien dont il s'efforce de penser les conditions effectives à travers une philosophie politique qui, finalement, échoue dans le temps.

A cette oscillation répond la double nature de l'homme: spirituelle et matérielle, céleste et terrestre, âme et intelligence; mais correspond aussi une dualité fondamentale des signes: d'une part les symboles proprement dits, qui évoquent la liaison sacrée entre l'humain et le divin, et, d'autre part, ce que René Alleau appelle les "synthèmes", qui évoquent des liens mutuels de nature sociale. Selon Alleau, "les Anciens n'ont pas toujours distingué nettement le symbole du synthème dans les cas où il aurait été nécessaire de marquer cette différence...". (21) S'il faut en croire cet auteur, cette imprécision initiale dans la délimitation des deux ordres: celui du symbole et celui du synthème, du Sacré et du Social, - confusion que Platon entretient afin de sauver la Cité de la décadence, la fixer, l'empêcher de changer en la rendant conforme à son modèle intelligible -, serait l'une des causes de la "confusion fondamentale qui a interrompu le progrès

des connaissances générales relatives à la nature des symboles" (22).

Cette confusion se retrouve, selon Alleau, dans le langage; les définitions courantes du symbole reposeraient sur l'existence du mot grec "sumbolon", auquel seraient rapportés les signes les plus divers et surtout ceux exprimant des liens sociaux. Or, il y aurait en réalité dans la langue grecque deux mots distincts qui traduisent des idées différentes. Le premier, "sumbolon", dérivé du verbe "ballein", jeter, lancer, exprime le mouvement, a un sens dynamique, alors que le second, "suntema" en grec "synthema", qui n'a pas été traduit en français ni en d'autres langues, désigne toute espèce de lien mutuel et a le sens de "lier ensemble". Le premier équivaut à un mouvement orienté vers le Sacré; le second appartient au domaine des communications entre les hommes. Pour Alleau, qui illustre son propos par des exemples tirés de deux auteurs importants: l'Allemand Creuzer et le Français Auber,

"il n'est pas douteux que le mot "SUMBOLA" soit inexactement appliqué à des signes de reconnaissance de liens mutuels sociaux qui étaient nommés "SUNTEMA" "SUNTEMATA", des synthèmes. Et l'on peut constater, ajoute-t-il, qu'une telle erreur a eu des conséquences graves dans la mesure où, d'une part, elle a retardé la critique historique philosophique des signes de ce genre et où, d'autre part, elle a entretenu constamment entre la sphère du Social et la sphère du Sacré des confusions d'une portée profonde". (23)

Tentons de mettre un peu d'ordre dans ces confusions. Pour ce faire, nous suivrons l'exposé concis et particulièrement suggestif que l'on trouve au début de l'ouvrage de Paul Ricoeur,

De l'interprétation. (24)

Ricoeur est à la recherche d'une définition du symbole qui se situerait à mi-chemin entre la notion de forme symbolique chère à Ernst Cassirer, qu'il juge trop large, et une définition trop étroite qui tend à confondre le symbole avec la notion d'analogie.

Ce que Ricoeur reproche essentiellement à la définition cassirienne du symbole, c'est de ne pas tenir compte de cette distinction, à ses yeux fondamentale, entre les "expressions univoques" et les "expressions multivoques". En effet, pour Cassirer (et c'est lui qui parle), le concept de symbole

"couvre la totalité des phénomènes qui rendent manifeste sous quelque forme que ce soit l'accomplissement d'un sens dans un sensible (Sinnerfüllung im Sinnlichen) et tous les contextes dans lesquels un datum sensible, quel que soit son type d'existence, (in der Art seines Da-Seins und So-Seins) est représenté comme incorporation particulière, comme manifestation et incarnation d'une signification". (25)

Sans nier la valeur d'une telle définition, qui a le mérite de donner sa pleine mesure d'objectivation à la fonction synthétique de l'esprit que Kant avait limitée aux objets de la connaissance scientifique, Ricoeur en conteste néanmoins l'intérêt heuristique au nom de la spécificité du problème herméneutique: "Si nous appelons symbolique la fonction signifiante dans son ensemble, nous n'avons plus de mot pour désigner ce groupe de signes dont la texture intentionnelle appelle une lecture d'un autre sens dans le sens premier, littéral, immédiat". (26)

C'est pourquoi cette "universelle médiation de l'esprit entre nous et le réel" par le langage, mise en lumière par Cassirer, Ricoeur suggère de l'appeler signe ou encore "fonction signifiante", ce qui permet ainsi de résERVER la notion de symbole à cette sous-structure qui renferme des expressions à double ou multiple sens qui nécessitent un travail de déchiffrage ou d'interprétation. Mais que faut-il entendre au juste par expressions à double ou multiple sens? Et qu'est-ce qui nous permet de les distinguer des signes proprement dits?

Tout signe comporte une double dualité: d'abord une dualité de structure du signe sensible et de la signification qu'il porte (du signifiant et du signifié); et d'autre part une dualité intentionnelle par laquelle le signe désigne une chose. Cette double dualité se manifeste clairement dans le signe linguistique: les mots expriment des significations grâce auxquelles ils désignent quelque chose.

Cependant, cette double dualité, quoique présente dans tout symbole en tant que signe, ne suffit pas à rendre compte de la nature du symbole. La compréhension d'un symbole ne se réduit pas à la chose dont elle serait le signe; elle implique une autre dualité de degré supérieur "qui s'ajoute et se superpose à la précédente comme relation de sens au sens; elle presuppose des signes qui ont déjà un sens primaire, littéral, manifeste, et qui par ce sens renvoient à un autre sens". (27)

Ricoeur insiste sur le fait que cette relation du sens au sens ne se réduit pas à l'analogie, même si c'est souvent l'analogie qui fait la force de bien des symboles. La définition du symbole comme analogie, Ricoeur la trouve trop courte: "l'analogie n'est qu'une des relations mises en jeu entre le sens manifeste et le sens latent". (28) Que le processus de symbolisation soit beaucoup plus complexe que l'analogie et nécessite un effort spécifique d'interprétation, c'est ce qu'aura mis en évidence la psychanalyse freudienne à partir du travail du rêve.

Ricoeur en vient ainsi à restreindre "délibérément la notion de symbole aux expressions à double ou multiple sens dont la texture sémantique est corrélative du travail d'interprétation qui en explicite le sens second ou les sens multiples (...) il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou sens multiples à un travail d'interprétation". (29)

Donc, loin de lui être extérieure ou surajoutée, l'interprétation est au contraire constitutive de la texture même du symbole en tant que la visée intentionnelle du sens second dans et par le sens premier provoque l'intelligence, "suscite une activité intellectuelle de déchiffrage, de décryptage"; ce qui permet à Ricoeur d'affirmer qu'"il n'y a pas de symbole sans un début d'interprétation" (30), que symboliser c'est déjà interpréter.

Or, ce sens second visé dans et par le symbole est un sens secret. Gilbert Durand définit le symbole comme "une représentation qui fait apparaître un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère" (31). Aussi, prétendre, comme nous le faisons, que la connaissance philosophique est dans son essence symbolique, c'est dire qu'elle porte en elle-même, comme tout symbole, "scandaleusement, le message immanent d'une transcendance, jamais explicite mais toujours ambigu" (32). Ou encore c'est faire de la philosophie un cas spécifique de pensée indirecte, où l'objet absent (l'absolu, l'infini, l'au-delà de la mort) est représenté à la conscience par une image, au sens le plus large de ce terme; où, comme le dit admirablement Durand, le signe est "éternellement veuf du signifié" (33).

Dès lors on comprend mieux pourquoi la philosophie est inassimilable au savoir scientifique; car, si elle ne doit jamais renoncer à conquérir la vérité positive ou encore à atteindre l'adéquation parfaite du signifiant et du signifié, elle ne peut pourtant y arriver sans du même coup se nier elle-même, sans se dessaisir de ce qui fait sa spécificité fondamentale en tant que connaissance. Comme le souligne Hersch,

"elle doit viser à l'évidence scientifique sans qu'il lui soit permis d'y atteindre, (...) il lui faut exprimer symboliquement une croyance (puisque ce n'est pas un savoir évident) sans qu'il lui soit permis de s'y cramponner une fois pour toutes et sans que son expression puisse être parfaite et définitive". (JH 31)

Aussi bien, la philosophie écrite, explicite, celle que l'on communique et enseigne par des textes, tient lieu de signe pour évoquer quelque chose qui, tout en étant absent, impossible à percevoir ou à définir adéquatement, se montre néanmoins dans l'effort des hommes pour en interpréter le sens secret. Car ce n'est jamais que pour autant qu'il est objet d'interprétation qu'un système philosophique demeure vivant et se révèle à la fois, et indissociablement, comme symbole et comme liberté.

Par l'interprétation, nous découvrons en-deçà du système explicite qui en est l'expression objective, la liberté d'un sujet; nous découvrons que les philosophèmes qui articulent le champ de la théorie, renvoient symboliquement à une expérience de la transcendance vécue par un sujet, correspondent à une "épiphanie, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible" (34). Car il n'est de compréhension véritable d'une philosophie que celle qui parvient à échapper à la clôture objective, apparente, de son système positif, pour s'élever peu à peu jusqu'à l'expérience subjective et métaphysique qu'il symbolise, jusqu'au lieu métaphorique, "illusoire", où s'enracine sa vérité.

Mais cela implique-t-il en retour la réduction du langage spéculatif du philosophe au langage métaphorique du poète? Le problème est ici considérable et exigerait des développements qui, on le comprendra, ne peuvent prendre place dans le cadre de cette recherche. Remarquons néanmoins que si, comme nous

l'avons soutenu précédemment, la philosophie est en son essence une connaissance de type symbolique, elle n'en demeure pas moins distincte de la poésie. Cette différence entre les deux modes de discours a été mise en évidence par Paul Ricoeur dans La métaphore vive:

"Il peut être montré, d'une part, que le discours spéculatif a sa possibilité dans le dynamisme sémantique de l'énonciation métaphorique, d'autre part, que le discours spéculatif a sa nécessité en lui-même, dans la mise en oeuvre des ressources d'articulation conceptuelle qui sans doute tiennent à l'esprit lui-même, qui sont l'esprit lui-même se réfléchissant (...) Quel que soit le rapport ultérieur du spéculatif au poétique, le premier ne prolonge la visée sémantique du second qu'au prix d'une transmutation résultant de son transfert dans un autre espace de sens". (35)

Mais la question est: cet "autre espace de sens" peut-il revendiquer un statut exclusivement conceptuel, qui mettrait le discours spéculatif du philosophe à l'abri contre un éventuel retour ou incursion du métaphorique au cœur de l'argumentation rationnelle? Nous ne le croyons pas. Car, s'il est vrai, comme le soutient Ricoeur, que le discours philosophique marque une discontinuité par rapport au discours métaphorique du poète, il n'en demeure pas moins, comme le souligne le même auteur, que la tension qui subsiste dans toute énonciation métaphorique entre deux lectures possibles, "l'une littérale, bornée aux valeurs établies des mots, l'autre métaphorique, issue de la 'torsion' imposée à ces mots pour 'faire sens' avec l'énoncé entier", constitue déjà en elle-même "l'ébauche et la demande d'une instruction par le concept". (36)

Aussi Ricoeur a-t-il raison d'insister sur le fait qu'il existe une autre solution à l'interaction entre métaphore et concept que les "interprétations rationalisantes" qui visent à la destruction conceptuelle du métaphorique: "On peut concevoir, écrit Ricoeur, un style herméneutique dans lequel l'interprétation répond à la fois à la notion du concept et à celle de l'intention constituante de l'expérience qui cherche à se dire sur le mode métaphorique".(37)

De ce "discours mixte" qui veut la clarté du concept tout en préservant "le dynamisme de la signification que le concept arrête et fixe" (38), Ricoeur trouve une expression chez le Kant de La Critique de la faculté de juger (nous y reviendrons plus loin).

En effet, chez ce dernier c'est bien à l'imagination que revient la tâche de "présenter" l'Idée de la raison, à laquelle ne correspond aucun concept discursif et que l'entendement seul ne peut concevoir. C'est ce que Ricoeur entend par "métaphore vive": "vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un 'penser plus' au niveau du concept".(39)

La thèse que nous soutenons, pour notre part, est que ce "'penser plus' au niveau du concept", ce travail de la métaphore vive — qui est ouverture à l'Etre, accessible à la pensée que symboliquement, que par le libre jeu de l'imagination et de l'entendement, comme dirait Kant —, n'est possible sans une illusion nécessaire, sans une illusion

fondamentale, sans ce que Husserl appelait, dans la Krisis, " ... la foi en une Philosophie universelle conductrice de l'homme nouveau (...) en la Raison, comprise dans le sens de l'Epistémè opposée à la Doxa des anciens" (40).

Dès lors la question devient celle-ci: qu'advient-il lorsque cette illusion fondamentale, cette foi en la Raison, sur quoi s'appuie la démarche philosophique, est elle-même prise pour objet et soumise au doute, comme c'est le cas dans la pensée moderne disons depuis Nietzsche? Est-il encore possible de philosopher, si philosopher implique une sorte de dogmatisme naïf, "la foi en une raison absolue, dont le monde tire son sens ...", comme dit encore Husserl? Ou, pour répéter la question de Jeanne Hersch que nous avons déjà citée dans notre Introduction:

"Si la philosophie est et doit être nécessairement bâtie sur un paradoxe, si elle repose nécessairement sur une illusion qui ne diminue pourtant en rien sa vérité, que devient-t-elle une fois qu'elle a découvert le paradoxe et l'illusion et qu'elle les a reconnus inévitables et nécessaires? Il est clair qu'une telle découverte ne peut pas rester sans conséquences: une illusion dévoilée n'en est plus une; et si vraiment la philosophie dépend d'une illusion, que devient-elle après l'avoir décelée? (JH 106)

Bien entendu, une telle question relative à l'avenir de la philosophie ne peut être posée sans référence à cette autre question, plus générale, que Nietzsche soulevait à la fin du siècle dernier: à savoir, quel est l'avenir de l'homme sans illusion, sans mythe transcendant? Peut-on vivre sans

ce que ce dernier appelle "l'erreur foncière":

"On peut bien discerner, en somme, l'erreur fondamentale sur laquelle tout repose (car les antinomies peuvent être pensées), mais cette erreur ne peut être détruite qu'avec la vie; la vérité dernière qui est celle du flux éternel de toute chose ne supporte pas de nous être incorporée; nos organes (qui servent la vie) sont faits en vue de l'erreur (...). La vie est la condition de la connaissance. L'erreur est la condition de la vie, je veux dire l'erreur foncière". (41)

De cette "erreur foncière...condition de la vie", la "mort de Dieu" (que Nietzsche diagnostique dans la culture européenne du XIXe siècle) atteste le rejet désabusé et présomptueux par la raison positive. Mais la "mort de Dieu" est aussi ce cri d'alarme que lance Nietzsche devant la perte ou du moins l'appauvrissement endémique dans l'homme de sa faculté symbolique, du pouvoir de se représenter une autre vie au sein de la vie la plus immanente. L'appel à la "transvaluation de toutes les valeurs", n'est-il pas invité à la remythisation de l'existence, plaidoyer pour un retour au (ou du) tragique? Sauf que chez Nietzsche lui-même cette découverte de la nécessité du mythe n'est peut-être, comme le suggère Hersch, qu'"un pas de plus dans la marche en avant du rationalisme". (JH140-1) Car si personne "n'a révélé avec plus de clairvoyance et de force la perte qu'a faite la philosophie quand l'esprit analyste et rationaliste (symbolisé pour Nietzsche en Socrate) a détruit l'expression mythique", il n'en demeure pas moins que le mythe ne peut renaître "pour répondre à un besoin nouveau, démontré par la raison (...); réclamé à grands cris comme indispensable, (il) s'est trouvé

plus éloigné, plus inaccessible, plus définitivement perdu" (JH 140-1). Eloignement dont Nietzsche, le premier, a peut-être éprouvé plus que quiconque le caractère tragique ...

Quoi qu'il en soit, on peut se demander si ce n'est pas pour ne pas avoir pris acte du fait historique de la destruction du mythe et corrélativement de celle de l'illusion philosophique, que des philosophes modernes post-kantiens (de Hegel jusqu'au Husserl d'avant la Krisis) ont cru pouvoir recomencer à zéro et établir les fondements de la vrai philosophie. Certes, on peut toujours répliquer à cela que le projet de jeter les bases de la vraie philosophie, apodictique, une et universelle, appartient encore à la philosophie, à son paradoxe fondamental. Mais cette objection se heurte à son tour au problème de l'historicité de la philosophie. Comprendre le sens de cette historicité, c'est, comme dit Jeanne Hersch, reconnaître en premier lieu que la philosophie, "loin de se rapprocher d'un idéal scientifique qui serait comme une histoire des problèmes en progrès, aboutit au contraire à une destruction progressive de ses propres problèmes, et même de la possibilité d'en poser. Cela, non pas par erreur, mais nécessairement, en réalisant sa destinée, sa vérité". (JH 12)

Reste maintenant à examiner plus en détail les étapes de cette destruction de l'illusion philosophique.

CHAPITRE III: L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE COMME DESTRUCTION

PROGRESSIVE DE SA PROPRE ILLUSION

Dans la seconde partie de son ouvrage: "Histoire de l'illusion philosophique", Jeanne Hersch pose la question du rapport entre la vérité explicite et la vérité métaphysique à travers l'histoire des grandes doctrines philosophiques. Tout en suivant les étapes de cette histoire, nous nous efforcerons de montrer, conformément à notre hypothèse principale, que la destruction de l'illusion qui s'y accomplit, est consubstantielle et coextensive à la dépréciation ontologique de la pensée symbolique dans la culture occidentale.

A cet égard, il nous faut souligner tout de suite que, pour éclairante et suggestive qu'elle soit, l'analyse herschienne nous paraît limitée: la destruction progressive de l'illusion philosophique à laquelle on assiste au fil des pages, se déroule dans l'univers clos de la pensée savante sans que soient suffisamment mises en évidence les conditions sociales et culturelles dans lesquelles ce déroulement s'inscrit. Or, il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut bien comprendre le sens profond de la destruction de l'illusion philosophique, que celle-ci participe à un mouvement historique et culturel plus vaste que Gilbert Durand a appelé "l'iconoclasme occidental": une entreprise de démythisation du monde et de refoulement de l'imaginaire, dont la philosophie est aussi bien l'un des principaux agents que la caution savante, la

rationalisation.

Un tel phénomène est, bien entendu, trop considérable pour que nous l'abordions de front dans le cadre restreint de cette recherche; ce qui ne devrait pas nous empêcher pourtant d'en faire sentir, autant que possible, la portée décisive.

1. L'illusion dans la philosophie grecque

Dans la philosophie grecque, et en particulier chez Platon, le mythe occupe une place considérable. Mythes du cosmos, de l'âme ou de l'homme viennent suppléer aux insuffisances de la théorie et prolonger le raisonnement par un appel à la rêverie grâce à quoi l'invisible est rendu intelligible, l'in-temporel, racontable.

Le mythe affirme la présence de l'inconnaissable dans le connu, il révèle une profondeur inaccessible au raisonnement discursif. En ce sens il correspond à ce que Hersch appelle une "écriture chiffrée" dans laquelle la force attractive que la transcendance exerce sur l'existence se transmue en langage. Un tel langage, chiffré, symbolique, trace la limite du discours platonicien en même temps qu'il en garantit l'ouverture à une dimension transcendante dont il n'est pas la mesure. "Le platonisme, tant gréco-latin qu'alexandrin, écrit Gilbert Durand, est peu ou prou une philosophie du chiffre de la transcendance, c'est-à-dire implique une symbolique". (42)

Toutefois, une chose essentielle distingue le mythe tel que conçu par Platon de ce que nous avons dit précédemment de l'écriture chiffrée: c'est qu'à la différence des grands penseurs rationalistes, notamment, pour qui la méconnaissance du paradoxe ou de la duplicité de la philosophie semble être la condition même du philosophe, Platon, lui, sait qu'il utilise une écriture chiffrée, "il sait qu'il est des vérités que les images ne peuvent exprimer (...), il n'est pas dupe lui-même du langage qu'il parle et qu'il doit parler, pour tenter au moins de suggérer l'inexprimable" (43).

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

"Elle lui a laissé dans le mythe, dit Hersch, assez de liberté pour qu'elle restât seulement illusion, sans se raidir en superstition et en mensonge dogmatique (...) Avec le mythe, poursuit l'auteur, les Grecs sont arrivés à un langage qui, grâce à sa complexité même, donne une solution très pure du paradoxe philosophique; solution très pure parce que le mythe ne prétend pas être ce qu'il n'est pas: une vérité démontrée, et parce qu'il s'abstient en même temps de devenir ce que la philosophie ne peut pas devenir: un article de foi ou un dogme. Par sa mystérieuse transparence, il empêche que ne s'établisse la distinction destructrice, qui aujourd'hui disloque la philosophie, entre vérité métaphysique et vérité objective". (JH 109)

Le mythe platonicien ne trace pas de ligne de démarcation entre écriture directe et écriture chiffrée; il consacre plutôt l'union incompréhensible de la vérité objective et de la vérité métaphysique caractéristique du symbole; il porte le "message immanent d'une transcendance", d'un sens.

"Grâce au mythe, dit Jean Brun, l'indicible se raconte et l'incommunicable se communique, grâce à lui la distance qui nous sépare de cet au-delà, de cet *ἐπέχειν* où réside le Bien, se trouve en partie supprimée; (...) le mythe est une voie anagogique tentant de susciter en nous une anamnèse capable de nous reconduire 'là-bas' où se trouve une origine que nous avons perdue. Le mythe est une anabase par le logos". (44)

Que certains historiens de la philosophie aient pu voir dans l'utilisation du mythe par Platon le retour en force de la pensée primitive, avec pour conséquence la mise entre parenthèses jusqu'à Galilée et Descartes de cette idée féconde, déjà en germe chez Pythagore, d'une explication du monde par les mathématiques, - ne fait que témoigner une fois de plus que l'historien de la philosophie est aussi philosophe et qu'il aborde l'histoire avec ses propres présupposés. Lorsque ceux-ci sont rationalistes, comme c'est le cas avec Brunschvicg, ou positivistes, comme c'est le cas avec Auguste Comte, la présence du mythe est interprétée, péjorativement, comme la survivance d'une pensée "pré-logique" ou "théologico-métaphysique" qu'il s'agirait simplement d'éliminer du système pour en retrouver le sens rationnel, l'essence positive. L'histoire de la philosophie devient alors une philosophie rationaliste de l'histoire dont l'objet n'est pas de comprendre les doctrines et leurs auteurs, mais, confondant raison et rationalisme, de mettre en scène l'intelligence et l'obscurantisme, pour voir à la fin triompher, pathétiquement, la première.

"Abordant les mythes, écrit F. Dumont (...), la pensée rationaliste d'Occident ne pouvait manquer de les réduire à des modes de penser; le savoir se donnait un vis-à-vis, reflet de son propre regard

(...) Au gré des écoles et des théories, on cherchait en dessous de ces récits des personnages historiques (et alors l'histoire, la réalité reprenait ses droits sur le mythe); ou encore, on y découvrait une vision 'poétique' de la nature. Dans tous les cas, on passait à travers le mythe, on savait mieux que lui ce qu'il exprimait; son existence, sa texture, ne posaient que des problèmes de psychologie, d'ethnologie ou de socio-logie". (45)

L'ethnocentrisme de la pensée rationaliste d'Occident a longtemps laissé échapper la fonction que remplit le mythe dans la philosophie platonicienne. Pourtant, comme le souligne Gilbert Durand,

"l'utilisation systématique du symbolisme mythique, voire du calembour étymologique, chez l'auteur du Banquet et du Timée, suffit à nous convaincre que le grand problème platonicien était bien celui de la reconduction des objets sensibles au monde des idées, celui de la réminiscence qui, loin d'être une vulgaire mémoire, est au contraire une imagination épiphanique" (46).

Faisant appel à l'imagination plutôt qu'à l'entendement conceptuel, le mythe présente, dans l'espace et le temps, une médiation intuitive et symbolique de ce que la pensée affirme comme vrai, mais qu'elle ne peut exposer discursivement sous forme d'une définition conceptuelle. "La mythologie, disait Kierkegaard, consiste à maintenir l'idée d'éternité dans la catégorie du temps et de l'espace". (47)

Sans doute Platon est-il le premier à reconnaître l'insuffisance formelle et les limites inhérentes au mythe; on n'a qu'à se rappeler le sort réservé aux fabricants d'images dans La République. Pourtant Platon ne peut lui-même que se

soumettre à la puissance suggestive de l'image et user de l'efficacité du symbolisme mythique à rendre présentes ces Idées qu'aucun raisonnement discursif ne peut atteindre. Car, sans la charge affective et le dynamisme incantatoire contenus dans le mythe, les Idées ne seraient rien de moins qu'inconcevables, et la dialectique elle-même se réduirait à une logique vide, à un jeu formel dépourvu de sens et de finalité, ce à quoi avaient voulu justement la réduire les Sophistes tant pourfendus par Platon. "La grandeur de Platon, souligne justement Jean Brun, (...) c'est de donner une solution par le mythe: l'idée est à la fois transcendante aux choses (...) et immanente à l'âme...". (48)

2. L'illusion dans la philosophie médiévale

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

Pour remplir leur rôle de théologiens, les penseurs médiévaux feront appel aux doctrines de Platon et avant tout au néoplatonisme qui leur paraissait le plus en harmonie avec le christianisme par son spiritualisme élevé. Sous cet aspect d'assimilation du néoplatonisme, saint Augustin tient une place prépondérante: les éléments principaux de la technique philosophique par laquelle celui-ci cherche à se donner une intelligence de sa foi, sont empruntés au néoplatonisme. Pour

Augustin, il y a en l'homme quelque chose de plus profond que l'homme: la vérité, c'est-à-dire, comme chez Platon, une réalité purement intelligible, nécessaire, immuable, éternelle, qu'il appelle Dieu. Pour le désigner, Augustin n'hésite pas à recourir aux métaphores les plus variées: le Soleil intelligible, le Maître intérieur, etc.

S'il faut en croire Gilbert Durand, ce développement historique du platonisme, à travers des penseurs comme Augustin, fut en grande partie responsable de la diffusion d'une "angéologie, constitutive d'une doctrine du sens transcendant véhiculé par l'humble symbole..." (49), qui assura à la pensée indirecte un sursis de plusieurs siècles.

Pourtant, au cours de cette période, le dualisme déjà présent chez Platon entre le sensible et l'intelligible, entre le corps et l'esprit, ira s'accentuant sous l'influence de la doctrine chrétienne.

"Le monde chrétien, écrit Hersch, apporta alors aux âmes son inquiétude et son désespoir. La face d'ombre de la réalité devint soit le domaine sacré de Dieu, soit celui du péché ou de la tentation; on l'adora, ou on s'acharna contre elle. Il était devenu impossible, dans ce monde tragique où une 'décision radicale' s'imposait, d'accepter les limites du savoir, de conserver le regard serein qui se pose sans que l'esprit se cramponne. La mort devant tous. Il fallut chercher à savoir ou renoncer à savoir, et tout de façon absolue. En même temps, la notion du péché originel, malédiction inévitable, distincte de toute étude et de toute science, dissociait violemment le savoir de la volonté, la raison théorique de la raison pratique". (JH 110)

Entre le moi et le monde, un divorce commence à sourdre. Par la dévalorisation qu'il fait subir à une Nature perçue comme déchue et tentatrice, le christianisme corrode la solidité ontologique du monde; l'Etre devient volonté, ascèse, et la valeur appartient à un sujet détaché du monde sensible. (En cela, soulignons-le, le christianisme annonce l'attitude technique, qui suppose la perte de l'unité de la subjectivité vitale et le recul par rapport à l'immédiat, au spontané, - recul qui est la condition première de l'objectivité scientifique.) Cependant, ces prémisses médiévales de la désacralisation de la Nature demeurent encore l'oeuvre d'une minorité de lettrés; et malgré la lutte que ces derniers mènent à l'intérieur de l'Eglise contre l'afflux continual d'éléments "païens" (c'est-à-dire appartenant à un symbolisme biocosmique) dans les pratiques religieuses, celles-ci restent imprégnées, surtout dans les populations rurales, de mythes et de rituels cosmiques où la Nature continue à être perçue comme une présence ontologique.

Quoi qu'il en soit, on peut dire, de façon générale, que malgré l'existence d'un christianisme cosmique et d'une théologie populaire, qui prolongeront pendant longtemps (et même jusqu'à nos jours) certaines catégories de la pensée mythique, la spéculation médiévale, corrélative de l'évolution de la dogmatique chrétienne, ira dans le sens d'un déperissement graduel du champ symbolique. Ainsi, au mythe grec, médiateur entre la transcendance du signifié et le monde des signifiants concrets, incarnés, les penseurs médiévaux substitueront peu

à peu au fil des siècles, et singulièrement à partir du XIII^e siècle, la foi en un Dieu transcendant, muet et de plus en plus avare de manifestations. (50) De plus en plus, le salut au sens chrétien impliquera une morale du renoncement au monde d'en-bas, au sensible. A la vie intérieure s'oppose la participation à un monde vu comme un obstacle au salut et qui, graduellement, se dépouille de son sens symbolique. L'humble symbole, terrestre, immanent, incarné, va, petit à petit, perdre sa vertu d'ouverture à la transcendance.

Le recours systématique à la métaphysique aristotélicienne par les penseurs médiévaux à partir du XIII^e siècle, élargira le fossé entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre le monde du sens commun et celui des théologiens. Comme l'a remarqué à juste titre Julien Naud:

"...la théologie classique est sans doute restée trop dépendante de la conception scientifique aristotélicienne et elle s'est exprimée trop exclusivement dans un langage métaphysique. La distinction nette entre les sens littéral et figuré donne l'impression que les images ne sont qu'un revêtement de la pensée, ce qui conduit à une dévalorisation de la pensée symbolique. De même, les catégories métaphysiques valent pour tous les hommes, de tous les temps et dans toutes les circonstances; l'aspect historique du développement de l'individu et de l'humanité est considéré comme un élément accidentel; on parle de l'homme, de l'âme et du corps, mais non du sujet et de la subjectivité comme tels". (51)

En insistant sur l'inadéquation des expressions esclaves des images et de l'affectivité, en distinguant radicalement le sens littéral du sens figuré, en interprétant les données religieuses à la lumière de catégories métaphysiques

universelles, la scolastique médiévale en arrive à concevoir l'image comme un ornement de la pensée. (52) Dans ces conditions, le savoir, de plus en plus dissocié de la foi vivante, incarnée, devient cet effort pour retrouver la valeur, le sens, la transcendance au moyen d'un raisonnement logique et formel, où se trouve délibérément exclu tout recours au mythe, au sacré, en un mot à l'imagination symbolique.

Mais qu'en est-il, durant cette période, de la position de la philosophie à l'égard de son propre paradoxe, de sa propre illusion? Ici, quoique juste dans ces grandes lignes, l'interprétation de Hersch présente, selon nous, quelques imprécisions qui méritent d'être signalées.

D'abord, trop elliptique, le raisonnement de Hersch tend à considérer la philosophie médiévale comme un bloc monolithique, et à ne pas tenir compte de son historicité propre. Ainsi, s'il ne fait aucun doute que "la position de la philosophie à l'égard de son paradoxe fondamental est dès le moyen âge différente de ce qu'elle était chez les Grecs...", encore faut-il préciser (ce que ne fait pas Hersch) que ce changement de perspective ne s'est pas accompli brutalement du jour au lendemain, mais bien par étapes successives. Il suffit de rappeler que pendant tout le haut moyen âge, c'est-à-dire jusqu'au XIII^e siècle, la prépondérance du néoplatonisme, à travers l'influence décisive que jouèrent des penseurs comme Origène et Augustin, a garanti une synthèse véritable et, pour ainsi dire, harmonieuse de la raison et de la foi. Si

le paradoxe est masqué durant cette période, ce n'est certes pas, comme le suggère Hersch, parce que les limites de l'esprit scientifique ne sont plus reconnues comme telles par les penseurs et que l'effort logique est "désespéré" (sic). Au contraire. Pour des penseurs comme Augustin ou Anselme, une pensée raisonnable qui n'est pas éclairée par la lumière divine, qui n'est pas mue par la foi, ne peut pas acheminer vers la vérité. Il y a identité entre science et foi; la pensée comme telle est un cheminement à la rencontre de la divinité. Aussi la philosophie est-elle autant théologique que la théologie, philosophique; nulle antinomie dans la notion de la connaissance comme telle. Par conséquent, si l'on peut dire que chez de tels penseurs (Augustin, Anselme, Origène, etc) le paradoxe est masqué, l'illusion, voilée, c'est moins, nous semble-t-il, parce qu'ils seraient l'objet d'un refoulement par la conscience dite "claire", que parce que, un peu comme chez Platon, paradoxe et illusion ne sont pas vus comme des obstacles à la recherche de la vérité mais, au contraire, comme constitutifs de la pensée de l'être; ils n'ont pas cette connotation péjorative que nous leur attribuons à l'époque moderne.

Bien qu'elle soit déjà en germe dans les débats intellectuels de ce temps, la dissociation entre le savoir et la foi, qui disloquera plus tard la philosophie entre vérité métaphysique et vérité objective, n'est pas encore effective. Par exemple, le Dieu d'Augustin s'offre à la fois comme l'objet premier, le plus intime de la pensée et dont la présence est

attestée par chaque jugement vrai, que ce soit en science, en esthétique ou en morale; mais il est aussi cette réalité transcendant la raison, c'est-à-dire dont la nature nous échappe, dont la vérité ne peut pas être démontrée par un raisonnement logique.

Aussi, il nous semble que Hersch commet un anachronisme quand elle prend saint Anselme comme un "cas" typique de la séparation entre la raison et la foi, laquelle ne deviendra en réalité effective qu'à partir du XIII^e siècle. Il nous paraît abusif, en effet, d'affirmer que: "Le raisonnement ontologique (d'Anselme) croit et prétend ne signifier que ce qu'il dit explicitement". (JH 114) Une telle prétention est étrangère à l'intention anselmienne; car, aussi formel qu'il semble, l'argument anselmien procède du sentiment. (53) Il ne s'agit pas d'une méditation de style cartésien où l'on procéderait à la déduction dans une suite d'évidences (ou d'intuitions intellectuelles), et où l'idée de Dieu suffirait à en déterminer positivement l'existence comme cause de soi. La preuve de saint Anselme n'évacue pas le mystère (54), elle le laisse au contraire impénétrable - "impenetrabile secretum". Il ne s'agit donc nullement d'une adéquation de l'esprit humain avec l'être divin; la dialectique anselmienne vise à une "certaine" intelligence - "aliquatenus intelligere" - et non à une "pénétration" - "penetrare" - de l'objet divin; pour ce faire, elle use d'un procédé indirect et contraignant: la foi. (55)

Pour bien comprendre la signification de l'argument ontologique d'Anselme, il faut le considérer en lui-même, indépendamment des spéculations ultérieures, y compris, et peut-être surtout, de celles du XIII^e siècle; la situation spirituelle spécifique d'où émerge la méditation d'Anselme, exclut que l'on puisse réduire sa démonstration de l'existence de Dieu à une pure spéulation théorique, à un usage transcendant de l'entendement, à une position dogmatique au sens kantien. Il y a certes, du strict point de vue d'une critique du pouvoir de la raison théorique, une antinomie fondamentale dans une étude des choses de la foi qui prétend y trouver une nécessité logique. Mais ne concluons pas trop vite, comme semble le faire Hersch, que le paradoxe échappe à Anselme; seulement, ce qui est pour nous, modernes, un scandale: cette participation à droit égal, cette compénétration de la science et de la croyance dans la recherche de la vérité, - n'est au fond chez un penseur comme Anselme que le symbole de cette foi indéfectible en la Raison, laquelle, loin de se définir en fonction de sa capacité à réduire le monde à la logique de ses lois, se pose au contraire comme une exigence d'aimer Dieu, comme ouverture à une expérience, mystique ou spirituelle, de l'Etre.

Nul doute que l'argument d'Anselme décrit un cercle vicieux, repose sur un raisonnement circulaire; mais cela ne le condamne pas pour autant, car (et ici nous sommes d'accord avec Hersch) il s'agit d'un "cercle vicieux vrai"; cercle vicieux vrai " ... parce qu'il s'accomplit aux limites

extrêmes de notre connaissance, parce qu'il délimite notre impuissance à connaître (au sens scientifique du mot) et à formuler le domaine métaphysique" (JH 113). Nous sommes donc bel et bien en présence avec l'argument ontologique, d'un chiffre, au sens où ce qui est dit explicitement, objectivement (ici l'existence de Dieu), recèle un sens métaphysique, renvoie au "non-sens radical que contient le problème même de la réalité de Dieu" (JH 111), ou encore au fait que l'existence de Dieu n'est accessible qu'à la faveur d'une décision de la part du sujet: la foi.

Ce n'est qu'avec l'infiltration de la pensée gréco-arabe en Occident latin, dans la seconde moitié du XIIe siècle et surtout au XIIIe siècle, que la position de la philosophie à l'égard de son propre paradoxe s'infléchira de façon significative. La traduction latine des œuvres scientifiques et métaphysiques d'Aristote, avec le commentaire d'Averroës, fut un choc de première grandeur pour la pensée occidentale. La première réaction fut d'en interdire ou du moins d'en retarder la diffusion; mais, peu à peu, Aristote se révélant inaccessible à l'autorité des Ecritures, les théologiens furent bien forcés d'emprunter son langage soit pour le combattre, soit pour l'assimiler et s'en servir à leurs fins.

"C'est seulement, observe Gilson, au début du XIIIe siècle, alors que la raison se manifeste comme quelque chose de plus qu'une méthode abstraite, et lorsque l'aristotélisme arabe le fait apparaître comme imposant une vue du monde incompatible avec la foi, que le problème de leurs rapports se pose dans toute sa complexité. Il est désormais difficile et même peu désirable de sacrifier la raison à la foi; mais il est également

impossible de les considérer comme coextensives; manifestement, la raison laissée à elle-même aboutit ailleurs qu'au dogme, ou du moins ne va pas si loin. L'aristotélisme a donc eu pour les hommes du XIII^e siècle la valeur d'une expérience décisive; ne pouvant plus ni les isoler, ni les confondre, il leur fallait distinguer et accorder l'une à l'autre la raison et la foi. De cet effort sont nées les grandes synthèses scolastiques." (56)

Pour l'homme d'aujourd'hui, le XIII^e siècle apparaît comme le siècle de saint Thomas. Or, l'importance effective qu'a eue le thomisme sur la destinée de l'Eglise catholique ne doit cependant pas abuser l'historien de la philosophie médiévale. On a peut-être trop pensé le thomisme dans l'abstrait, et négligé ainsi la situation historique et le contexte intellectuel où il a pris forme. Assurément, il n'est pas le lieu ici de brosser un tableau de ce milieu. Disons toutefois que la doctrine de saint Thomas, bien qu'elle se veuille sous bien des aspects une réfutation d'Averroës, n'en demeure pas moins largement conditionnée par ce que Gilson a nommé plus haut "une vue du monde" nouvelle que l'aristotélisme arabe a introduite en Occident latin. De nombreux penseurs des XIII^e et XIV^e siècles trouveront dans l'interprétation averroïste d'Aristote les instruments indispensables à l'élaboration d'un conceptualisme de plus en plus lesté d'empirisme, où la pensée indirecte, symbolique, est refoulée au profit de la pensée directe, scientifique. (57) Comme l'a noté Gilbert Durand dans son ouvrage Science de l'homme et tradition, "... l'adoption par l'occident du modèle averroïste va couper la réflexion sur l'homme - c'est-à-dire le 'Connais-toi toi-même' de la tradition orphique et platonicienne - de tout accès direct à

la transcendance". (58) Toujours selon Durand, en faisant de l'aristotélisme la philosophie officielle du monde chrétien, le XIII^e siècle consacre la victoire des iconoclastes et de la pensée directe. Ce courant iconoclaste ne fera que s'amplifier au cours des siècles suivants, amplification que les positivistes du XIX^e siècle (Comte en tête) identifieront à un progrès de la raison. On n'a pas assez remarqué que ce "progrès" de la raison s'est accompli à la faveur du "rétrécissement progressif du champ symbolique aboutissant à l'aube du XIX^e siècle à une conception et à un rôle excessivement 'étriqué' du symbolisme" (59).

A ce processus de désymbolisation et de démythisation du réel, se rattache, comme un moment décisif, l'introduction du modèle cartésien d'explication du monde et de l'homme.

3. Descartes: la forme la plus achevée de l'illusion

Descartes marque incontestablement une étape décisive dans l'histoire de l'illusion philosophique. Avec lui l'illusion est à son comble, c'est-à-dire pleinement efficace, a-gissante, productrice d'idées et de concepts, et, d'autre part - et c'est là la condition même de cette fécondité conceptuelle -, presque parfaitement voilée, occultée. De toutes les philosophies, le cartesianisme est celle qui arrive le mieux, par sa méthode rigoureuse et son caractère systématique, à sublimer pour ainsi dire - si l'on nous permet cette analogie.

avec le phénomène qu'a révélé la psychanalyse freudienne - le paradoxe et l'illusion au commencement de la philosophie, à dissimuler leur présence "en donnant à l'illusion qu'elle (la philosophie) était une science l'appui de toutes les évidences possibles" (JH 114).

Non pas qu'il n'y ait rien de plus dans la pensée de Descartes qu'un rationalisme scientifique; beaucoup s'en faut; il n'est même pas douteux que la constitution d'une morale ait été l'un des soucis majeurs, sinon le plus constant du philosophe. Seulement notre point de vue ici n'est pas celui du pur historien préoccupé de rendre compte de la complexité et de la richesse d'une individualité philosophique. D'ailleurs, nous le voudrions que nous ne le pourrions pas: un philosophe de l'envergure de Descartes ne se laisse pas résumer en quelques pages.

Néanmoins, si l'histoire de la philosophie ne se borne pas à une simple juxtaposition plus ou moins fortuite de systèmes de pensée, qui exprimerait la puissance et la versatilité de l'esprit humain, mais possède en outre, comme nous le pensons, un sens: celui manifesté à travers les vicissitudes de son illusion fondamentale (ce que Heidegger appelle l'histoire de l'Etre) -, il devient dès lors possible et légitime de replacer les systèmes, sans préjudice de leur identité spécifique, dans une perspective plus large, plus englobante, où chacun est défini en fonction de sa position vis-à-vis du paradoxe philosophique; - position qui, d'ailleurs, demeure

le plus souvent impensée par les philosophes eux-mêmes, et comme déjà pressentie et préfigurée par la plus vaste culture, dont chaque grand système philosophique cherche en quelque sorte à tirer le maximum de vérité possible.

C'est pourquoi, au risque de ne pas rendre justice au génie du cartesianisme, considérerons-nous celui-ci, selon la formule utilisée par François Misrachi dans sa présentation du Discours de la méthode, comme

"... l'apologie de la raison mathématico-scientifique, le remplacement définitif, au niveau d'une codification logique et d'un cadre métaphysique nouveau, d'une conception de la nature comme présence ontologique et puissance, par une conception mathématico-technique qui ramène la nature à une étendue géométrique inerte, par suite soumise à la connaissance scientifique et à la volonté technicienne de l'homme". (60)

Or, que signifie ce "remplacement définitif", cette mutation, sinon que c'est, comme dit Durand, "avec Descartes que le symbolisme va perdre en philosophie, son droit de cité"? (61) En procédant à la séparation systématique de l'âme et du corps, en proclamant qu'il faut détourner l'intelligence des sens, Descartes brise cette continuité existentielle, qui, dans le contexte médiéval encore, faisait de l'imaginaire cette puissance ontologique reliant le monde de la Vie au monde de l'Esprit. Pour prendre les mots de Ferdinand Alquié, Descartes va professer

"une doctrine substituant au Monde médiéval, tout pénétré de Dieu et comme en continuité avec lui, un monde séparé, et posé par Dieu hors de soi, un monde d'où l'Etre est rejeté, où l'action des

hommes s'exerce en un domaine dont la finalité des valeurs est exclue, où la connaissance est coupée de l'ontologie". (62)

Face à une nature qui n'est plus que figure et mouvement, res extensa, Descartes dresse la toute-puissance du Cogito, symbole unique et ultime de l'Etre, "mais combien redoutable symbole, dit Gilbert Durand, puisque la pensée, donc la méthode - c'est-à-dire la méthode mathématique - devient le seul symbole de l'être" (63A) Avec Descartes, le symbole se trouve réduit à l'allégorie: l'idée de Dieu ou de l'infini est figurée par la res cogitans, qui est, comme dit Hersch, "monade sans fenêtre sur le monde des objets et des mots" (JH 116).

Par le doute, qui est la mise entre parenthèses de la réalité formelle du monde extérieur, "l'immanentisation" de l'exteriorité dans la pensée claire et distincte (l'exteriorité des choses réduite à leurs propriétés géométriques), Descartes substitue à une ontologie de la nature et du vécu, encore présente chez saint Thomas, une épistémologie de la science mécaniste; il sacrifie en quelque sorte l'appartenance du sujet au monde à cette possibilité que la science de son époque offre aux hommes de devenir "maîtres et possesseurs de la nature" (63B) Mais au lieu de simplement constater la positivité des nouveaux modèles épistémologiques introduits par la science galiléenne, Descartes, en une sorte d'ébauche du transcendentalisme kantien, veut en justifier la possibilité, fonder la manipulation scientifique du monde sur la métaphysique; "il veut, dit Alquié, penser selon l'Etre cette

possession, cette domination, ce maniement" (64).

C'est pourquoi Descartes a recours au doute méthodique: c'est qu'il veut s'assurer ou vérifier que ce pouvoir, en principe infini, que la Science nouvelle confère à l'homme sur la nature, est ontologiquement fondée sur la vérité de l'Etre. Le doute manifeste la liberté de la conscience vis-à-vis du monde, cette capacité propre à l'homme de se poser la question de la vérité de son rapport au monde. A cette question, Descartes répond par une première certitude, celle du Cogito. Mais aussi invincible soit-elle, cette première certitude demeure vide, privée de vérité positive; le "je suis, je pense" est plus un sentiment qu'une idée. Pour sortir de la solitude du Cogito, qui confine au solipsisme, et donner à la pensée ce caractère d'universalité moralement nécessaire à l'action sur le monde et dans le monde, Descartes a besoin d'un point d'appui solide, immuable; il lui faut établir le fondement ontologique indubitable à partir duquel ce que la science réalise de fait: l'adéquation de la réalité objective (ou concept) à la réalité formelle en soi du monde, soit pensée en droit, selon l'Etre.

Ce fondement ontologique, on le sait, c'est la véracité divine. Et c'est dans l'expérience même du Cogito que Descartes en découvrira la nécessité:

"... Dieu existe; car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui

fût véritablement infinie. (...) cette idée étant fort claire et fort distincte et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui de soi soit plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté". (65)

Au tout début de la IVe Méditation, Descartes reviendra sur cette démonstration:

"... et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu, dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés, à la connaissance des autres choses de l'univers". (66)

Certes ce chemin qui conduit à la connaissance du monde comme être formel, ne peut-il être découvert qu'une fois la certitude du Dieu véritable acquise, et en ce sens on peut dire avec Guérout que chez Descartes "le problème métaphysique commande en l'espèce le problème épistémologique-psychologique" (67). Mais, à l'inverse, on est en droit de se demander, dans la mesure où le Dieu cartésien, comme l'écrit Misrachi, tient "un rôle qui correspond à une fonction épistémologique de garantie de la science, de la connaissance rationnelle dans son développement (et non plus seulement dans l'insta- néité de l'évidence actuelle d'une idée)" (68), si la métaphysique cartésienne n'est pas d'abord une théorie des conditions a priori de la science technicienne. Non pas qu'elle répondrait à un motif conscient de la part de Descartes de légitimer la science technicienne; "... bien plutôt, comme le

remarque à juste titre Alquié, elle exprime une évidence s'imposant à Descartes, elle traduit la déréalisation du monde qu'opère en lui l'apparition de la dimension métaphysique" (69). Aussi est-il abusif de parler de "tour" (Leibniz) ou de "truc logique" (Hersch) pour décrire la manière dont s'y prend Descartes pour démontrer l'existence de Dieu, même si la nécessité avec laquelle s'effectue le passage de la certitude du Cogito à l'existence de Dieu peut, à première vue, prendre l'aspect d'un raisonnement spécieux qui "masque la rupture des deux mondes" et sert "à cacher des discontinuités réelles" (JH 117).

Or, il n'en est rien; Ferdinand Alquié a suffisamment insisté, dans le remarquable ouvrage qu'il a consacré à Descartes, sur la distinction fondamentale que celui-ci établit entre le plan de l'objet et le plan de l'être, entre science et métaphysique, pour que nous en soyons averti:

"Certes, remarque Alquié à la toute fin de son étude, comme Hegel, Descartes croit à l'identité d'une méthode et d'un être: le cogito est être, et cet être n'est que la reprise de tous les mouvements antérieurs de sa pensée. Mais cet être n'est point ici celui de Dieu ni celui du monde, mais seulement celui de l'homme, qui, en effet, est conscience. Et si, comme la dialectique, le mouvement cartésien est de dépassement, et de dépassement par négation et refus, au lieu de se donner l'illusion de conserver ce qu'il nie, et de s'acheminer vers la totalité, il découvre au contraire l'être de l'homme dans la conscience de ses limites, dans la nécessaire oscillation entre le primat de l'Etre et celui de la connaissance, et comme un milieu entre l'être et le néant". (70)

Ce qu'il importe de ne pas perdre de vue dans cette discussion, c'est que l'enracinement historique de la pensée cartésienne implique que les problèmes qu'elle se donne pour tâche de résoudre, restent dans une large mesure conditionnés par le bouleversement culturel et intellectuel que la révolution copernicienne et la science galiléenne viennent de faire subir à la conscience européenne. "La philosophie médiévale, écrit encore Alquié, avait à situer l'homme dans le Monde que lui présentait la foi. La philosophie de Descartes veut situer l'homme dans le Monde que lui présente la science". (71)

Dès lors, on peut mieux comprendre l'inquiétude de Pascal, qui, scandalisé par le Dieu cartésien, s'écriait: "Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu" (72).

Cette critique lapidaire n'est, bien sûr, qu'à moitié justifiée: si elle frappe juste en ce qui concerne la cause du mouvement dans la géométrie physique, elle tombe à vide pour ce qui est du fondement de l'être de la pensée et du monde. Mais ce qu'il faut surtout en retenir, ce n'est pas tant ce qu'elle paraît viser: la prétendue indifférence religieuse de Descartes, que les raisons profondes qui motivent le refus pascalien de la conception cartésienne du monde et de l'être. Ce refus témoigne d'abord du scandale que représente pour une

spiritualité encore nourrie par la conception médiévale du monde - "où chaque être naturel, renvoyant à un autre être naturel, promettait à notre confiance, à notre désir de progrès le soutien d'une hiérarchie finaliste et qualitative" (73) -, une philosophie dont le principe est la séparation de la vérité et de la vie, point de départ de la conception mathématique de la nature et de la science technicienne. A un tournant décisif de l'histoire de l'Occident, Pascal, instruit des progrès de la nouvelle science mais laudateur du "Dieu vivant", prend acte de la mutation en train de s'accomplir et dont il pressent déjà, dans le type de raisonnement cartésien, les implications morales et religieuses. (74)

Cette mutation, cette révolution métaphysique, consiste essentiellement en ceci qu'avec le cartésianisme (75), le sujet conscient de lui-même (la conscience de soi) devient le point de départ de la vérité de la science, le critère du réel et du vrai. Dès lors, il devient possible, dans la mesure où l'existence de Dieu presuppose, dans l'ordre d'acquisition des certitudes, l'illumination intellectuelle de l'idée claire et distincte qui traverse le Cogito, - d'effacer la frontière tracée par Descartes entre l'objectif et la métaphysique, de masquer la rupture entre le sujet conscient de lui-même, d'une part, et, d'autre part, l'infini qui est en lui mais le dépasse, pour faire ainsi du Cogito non plus seulement le critère de la vérité du monde et le mode d'accès à l'être mais le fondement ultime de l'Etre, confondant ainsi la pensée de l'Etre et l'Etre lui-même. Confusion en laquelle Spinoza et Hegel, pour ne parler que des plus célèbres, croiront avoir découvert le

salut pour l'homme, un terme à sa quête de vérité.

"Avec l'interprétation de l'homme comme subjectum, affirme Heidegger, Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future". (76) Sans doute. Car au lieu d'inspirer à la philosophie moderne l'incessante inquiétude au sujet de son point de départ, le doute cartésien lui fournit au contraire le point d'appui qui lui manquait pour postuler la liberté sans limite de la pensée: la certitude de la conscience se sachant elle-même comme norme de vérité; autrement dit la volonté humaine comme volonté de connaître, de réduire la totalité à ce que disent les idées claires et distinctes, de faire de la Raison la mesure de la vérité.

Une fois garantie par le Cogito et la véracité divine, la raison peut en toute quiétude se livrer à la domination et à la domestication d'une nature réduite à l'étendue géométrique, c'est-à-dire d'une nature démystifiée, désymbolisée, d'où l'Etre est absent. Or cette Absence, ce Vide, que Descartes, faut-il préciser, ne crée pas mais reçoit comme un présupposé de culture (77), et qu'il cherche, tragiquement, à dépasser, à "remplir", par la certitude d'un Dieu vérace, seule certitude capable de mettre fin à l'angoisse de la séparation d'avec l'Etre où l'a plongé le doute (78), - cette Absence donc signifie que la communication originaire avec l'Etre de l'étant est définitivement perdue, et que l'homme "cesse totalement de se penser comme 'le berger de l'être' pour ne plus se considérer que comme 'le maître de l'étant'" (79).

Certes, pour Descartes lui-même, l'Etre doit être pensé au-delà de cette maîtrise de l'étant. Mais, comme ce dépassement vers l'Etre ne peut avoir d'objet positif, le sens cartésien de l'Etre n'est jamais que le sens de l'Absence. Descartes, il est vrai, reconnaît la positivité du négatif; la conscience des limites est ce qui permet à l'homme de se dégager de l'objet pour affirmer l'Etre dans son incompréhensibilité même. Pourtant, Descartes n'a pu empêcher qu'après lui l'idéalisme proclame l'identité du Moi et de l'Esprit, confonde la Conscience et l'Etre. Quoique l'on ne puisse lui en imputer toute la responsabilité, il faut bien admettre qu'à la mise en place d'un rationalisme triomphaliste et totalitaire, Descartes n'est pas non plus étranger. Comme le souligne Alquié,

"... entre un rationalisme critique et une ontologie positive, entre une science au service de l'homme et une science de l'homme, entre une connaissance issue de l'être et une connaissance portant sur l'être, il faut choisir. En sa doctrine de la création des vérités éternelles, séparant être et vérité, Descartes avait choisi. Mais sut-il jusqu'au bout maintenir la rigueur de ce choix? Il semble au contraire que quelque nostalgie de l'être perdu l'ait conduit à vouloir rendre l'être à une connaissance qui ne s'était constituée qu'en l'abandonnant, à demander à la véracité divine plus qu'elle ne pouvait donner: dès lors, la vérité se confond à nouveau avec l'être, la connaissance est réalisée, et la pure inspiration d'une métaphysique critique laisse place à quelque illusion". (80)

Nous touchons ici, sans doute, à un aspect capital. En effet, la distinction décisive que Kant établira plus tard entre phénomène et noumène, entre raison connaissante et raison pratique, bien que Descartes en conçoive l'existence (81),

n'est pas parvenue à s'imposer suffisamment à son esprit pour éviter que ses successeurs n'échappent à ce que le philosophe de la Critique appellera "l'apparence transcendante", cette subreption et cette tromperie qui font d'une logique une métaphysique. (82)

Selon le Descartes de la méthode il existe une route offerte aux hommes vers une connaissance certaine de la vérité, cette route ayant son point de départ dans l'intuition intellectuelle du Cogito. A partir de ce modèle même de la vérité, dont toute vérité dépend, il serait possible, en principe, d'en arriver à transformer les conditions responsables de l'erreur. Celle-ci, relevant du jeu arbitraire de mes facultés, résulte d'un mauvais usage de ma volonté (de ma liberté), laquelle, en transgressant les limites de mon entendement fini, m'amène à me prononcer sur ce dont je n'ai pas la connaissance claire et distincte. Par conséquent, il est dès lors possible, toujours selon le Descartes de la méthode (et non pas celui préoccupé par l'homme concret), de corriger cette faute logique due à l'inattention en prenant l'habitude de ne juger que de ce dont j'ai d'abord pris une connaissance claire et distincte, pour ainsi parvenir à éliminer l'erreur.

C'est là, dans la conception cartésienne de l'erreur (qui, encore une fois, ressortit davantage à la méthode qu'à la pensée cartésienne), qu'ont leur origine tous les excès que Kant dénoncera sous le nom de dogmatisme. Comme l'a remarqué Martial Guérout:

"La limitation de notre intelligence n'a chez Descartes ni le même fondement ni la même portée que chez Kant. Alors que, chez Kant, elle résulte immédiatement de la fonction de notre entendement comme condition formelle de la connaissance, et qu'il en découle l'impossibilité de connaître l'essence de l'infini, chez Descartes, au contraire, elle découle immédiatement de notre connaissance de l'essence de l'infini, condition de la connaissance de notre finitude, et intuition d'un être dont l'amplitude est telle que mon intelligence aperçoit en le saisissant qu'elle ne peut l'embrasser". (83)

Donc, limitation extensive et quantitative de la raison chez Descartes; si nous ne pouvons pénétrer la nature et les fins divines, c'est, pourrait-on dire à la limite, parce qu'elles sont démesurées, trop étendues, et non, comme chez Kant, parce qu'elles sont inconnaissables a priori du fait de leur caractère suprasensible.

Guéroult fait remarquer que ce problème des limites de l'entendement est déjà impliqué dans la démonstration de l'existence de Dieu exposée dans la IIIe Méditation et en particulier dans la preuve par les effets. Descartes y soutient que selon le principe de causalité l'idée de Dieu qui est en moi ne peut avoir été produite que par une cause extérieure et supérieure possédant la réalité formelle de la perfection dont elle dépose en moi la seule réalité objective. Il s'ensuit que l'investigation de l'erreur ne peut être entreprise que sur la base métaphysique "de l'idée de parfait prise comme principe de cette évaluation possible (...) des facultés mêmes que je trouve en moi, collaborant à la connaissance, c'est-à-dire à l'entendement, lieu des idées, et à la volonté, principe des jugements" (84). De cette évaluation il ressort que l'entendement est

une faculté finie (du fait que je doute) et la volonté une faculté infinie (elle est affirmation de Dieu). Mais le caractère fini de l'entendement ne peut justifier à lui seul l'erreur, puisque, nous dit Descartes, cet entendement est en soi parfait; l'erreur ne peut être que la conséquence d'un acte libre de ma volonté, qui outrepasse les limites de l'entendement. Soit. Mais cette erreur est-elle, selon Descartes, évitable? Peut-on faire en sorte que le jugement reste toujours en deçà des limites de l'entendement? Ici la réponse de Descartes est double et contradictoire, selon le point de vue privilégié: celui de la méthode, ou celui du désir.

Du point de vue de la méthode, elle est évitable;

"... l'erreur du jugement, écrit Alquié, est toujours évitable par l'analyse que Descartes nomme méthode (le mixte, étant ici intérieur à notre âme, et fait d'entendement et de volonté, je puis toujours isoler ces deux facultés, interdire à ma volonté de provoquer le jugement avant que mon entendement ne soit pleinement éclairé) ..." (85).

Mais l'erreur est inévitable, si, au lieu de considérer la méthode ou l'homme abstrait, l'attention se porte, comme chez le Descartes de l'entretien avec Burman, sur le désir, sur l'homme concret. Alors l'erreur n'est plus strictement imputable au manque d'attention, elle n'est plus "cette faiblesse de ne pouvoir attacher continuellement mon esprit à une même pensée" (86); elle est, bien au contraire, l'expression de la grandeur humaine, la marque de Dieu en nous, puisque dotés d'un entendement en soi parfait, nous ne pouvons pour autant nous retenir de dépasser la connaissance en principe illimitée

du monde objectif que nous procure la science, vers ce qui demeure à jamais hors de portée de celle-ci, et qui, par conséquent, nous expose inévitablement à l'erreur et à l'illusion et nous rappelle à notre finitude, - mais positivement puisqu'une telle conscience de la finitude procède essentiellement de la pensée de l'infini qui est en nous.

De ces deux conceptions de l'erreur, il faut bien convenir que c'est la première, c'est-à-dire celle qui assimile l'erreur à une faute logique, que l'on aura retenu du cartésianisme: ce que Kant appelle "l'apparence logique, qui consiste dans la simple imitation de la forme rationnelle" et qui "résulte uniquement d'un défaut d'attention à la règle logique".

(87) Cependant, le même Kant a insisté sur le fait que cette définition de l'erreur est loin d'en épuiser toute la signification; autrement dit, toutes les erreurs ne sont pas imputables à un manque d'attention aux règles de la logique; si tel était le cas on pourrait en arriver à dissiper complètement l'erreur dans le jugement, comme le suggère parfois Descartes. Or c'est là compter sans ce que Kant appelle "l'apparence transcendante", qui, elle,

"ne cesse pas, même après qu'on l'a découverte et que la critique transcendante en a clairement montré le néant (par exemple, l'apparence que renferme cette proposition: le monde doit avoir un commencement dans le temps). La cause en est qu'il y a dans notre raison (considérée subjectivement, c'est-à-dire comme une faculté de la connaissance humaine) des règles fondamentales et des maximes relatives à son usage qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et qui font prendre la nécessité

subjective d'une liaison de nos concepts, exigés par l'entendement, pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. C'est là une illusion qu'il nous est impossible d'éviter (...). Nous avons affaire, en effet (ajoute et souligne Kant) à une illusion naturelle et inévitable qui repose elle-même sur des principes subjectifs qu'elle donne comme objectifs ...". (88)

Certes, Descartes a trop bien distingué le formel de l'objectif, pour qu'on puisse l'accuser de méconnaître l'illusion qu'il y aurait à prendre celui-ci pour celui-là, ou, dans le vocabulaire kantien, à confondre transcendental et transcendant. Néanmoins, il n'a pas assez remarqué la nature de la médiation entre les deux niveaux, ce que Kant nomme le caractère naturel et inévitable de l'illusion transcendantale, pour prévenir ses successeurs contre la dangereuse tentation de convertir cette "dialectique naturelle et inévitable de la raison pure" (Kant), en logique et en métaphysique théorique. Ignorant, ou feignant d'ignorer, la signification et la portée véritables de la critique kantienne de l'illusion transcendantale, faisant comme si la découverte de cette illusion fondamentale, que Kant avait pourtant caractérisée comme étant "inséparablement liée à la raison humaine", nous permettrait enfin d'échapper définitivement à l'erreur, - des penseurs comme Hegel ont mis en place un nouveau dogmatisme d'autant plus pernicieux qu'il fait de la pensée critique elle-même un simple moment dans le développement historique du Concept, qui s'achève dans le savoir absolu.

Assurément, Descartes n'est pas Hegel; le premier est trop sensible à l'insurmontable dualité humaine; néanmoins, le système hégélien n'aurait jamais pu voir le jour sans cette révolution métaphysique du cartésianisme qui fit du savoir de soi de la conscience le critère de la vérité, du Cogito, le lieu où la réalité formelle et la réalité objective coïncident dans une seule intuition. S'il y a quelque filiation du cartésianisme à l'hégelianisme, c'est dans la mesure où Descartes n'a pas vu lui-même, avec une suffisante clarté, que cette intuition demeure inconvertible en une intuition intellectuelle portant sur la totalité et sur l'essence de l'Etre. Peut-être est-ce ce que Hersch entend lorsqu'elle écrit que "l'illusion philosophique indispensable (...) qui ignore la vérité métaphysique pour ne voir que la vérité objective (...) est intacte dans le système de Descartes", et que, par conséquent, "la philosophie est en état de santé et de vigueur parfaites, tout en offrant plus que jamais le flanc à toutes les attaques scientifiques, logiques, qu'on voudra lui porter". (JH 114-5)

Nous nous attarderons maintenant à comprendre de quelle façon, avec la Critique kantienne de la raison, cette illusion se trouve virtuellement détruite, et comment, à travers la question du fondement de la métaphysique qui oriente la démarche transcendante, c'est bien le problème du sens de cette destruction qui se pose.

4. Kant ou la clarté déstructrice de l'illusion

"La métaphysique, de laquelle mon destin est d'être amoureux..."

Kant

L'importance que revêt la pensée de Kant pour la présente recherche est telle que nous avons pu envisager, à un certain moment, de faire du thème de l'illusion transcendantale le sujet même de notre mémoire. Si finalement nous avons opté pour une étude "longitudinale" de l'illusion philosophique, c'est — outre qu'il s'agit là à notre avis d'une méthode plus apte à nous livrer le sens et la finalité du projet philosophique (et par là même de notre propre métier de philosophe) dans sa double dimension à la fois éternelle et historique — qu'il nous est apparu également qu'en procédant de cette manière, la signification profonde de la philosophie kantienne risquerait de ressortir avec plus de netteté que si nous nous étions attaché à dégager en lui-même, plus techniquement, et sans référence à ce qui la précède ou à ce qui lui succède dans l'histoire de la philosophie occidentale, l'enjeu qui se trouve au cœur de l'entreprise critique.

Mais, d'autre part, est-il légitime de prétendre que, même située historiquement, la révolution copernicienne opérée par Kant en philosophie puisse se laisser ainsi résumer en quelques pages? Le pari serait perdu d'avance s'il consistait à prétendre éclairer toute la profondeur d'une pensée dont Jeanne Hersch a pu dire avec raison qu'elle n'a pas de fond;

telle n'est pas notre ambition pourtant; devant nous résigner, cela va sans dire, à ne rendre compte que bien imparfairement de l'ampleur de la révolution kantienne, nous nous efforcerons néanmoins de faire voir comment l'intention proprement métaphysique de Kant s'est incarnée dans son système, a déterminé le plan de l'édifice critique, lequel, contrairement à ce que certains ont pu en dire, ne s'élève pas sur les ruines de la métaphysique traditionnelle mais bien plutôt en réaménage les éléments, en restaure les fondations (89), en fonction des exigences d'une raison, qui, par la voix de Kant, s'est faite juge d'elle-même afin de déterminer le plus lucidément possible, dans et pour le monde où elle vit, l'étendue et la limite, l'origine et la valeur de son pouvoir.

Ce que nous espérons faire apparaître au fil des pages, c'est moins la doctrine explicite du kantisme que ce que Hersch appelle "la clarté destructrice" de Kant, expression qui veut témoigner de l'unité d'une pensée qui repose sur une tension irréductible entre son pôle négatif: la destruction ou mieux la déconstruction rationnelle-critique de l'illusion, et son pôle positif: sa reconstruction éclairée et éclairante, la "monstration" de sa nécessité pratique fondamentale pour une raison incarnée, pour un être raisonnable et fini. D'où le titre même de cette section, qui joue délibérément sur la double syntaxe: la clarté kantienne est celle-là même de l'illusion métaphysique qui, en se réfléchissant, détruit et comprend tout à la fois ce qui, jusque-là, l'empêchait de prendre une conscience claire d'elle-même, ce qui la détournait de sa

nature pratique: à savoir l'illusion scientifique de la raison spéculative, qui procède de l'oubli de l'être de l'illusion, d'une sorte de travestissement ontique de son origine ontologique. Comme le remarque fort pertinemment Paul Ricoeur:

"Kant le premier, nous a appris à tenir l'illusion pour une structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné. Le Schein transcendantal n'est pas simple erreur, pur accident de l'histoire de la pensée; c'est une illusion nécessaire. C'est là à mon avis, poursuit l'auteur, l'origine radicale de toute 'conscience fausse', la source de toute problématique de l'illusion, par delà le mensonge social, le mensonge vital, le retour du refoulé; Marx, Freud, Nietzsche opèrent déjà au niveau des formes secondes et dérivées de l'illusion; c'est pourquoi leurs problématiques sont partielles et rivales". (90)

La Critique détruit virtuellement l'illusion de l'évidence apodictique propre à la philosophie du monde scientifique moderne, telle que Descartes en avait jeté les bases. La thèse essentielle que Kant soutient dans la Critique de la Raison pure, et qu'il maintiendra jusqu'à la fin, concerne l'impossibilité pour la raison théorique de répondre de façon apodictique aux questions métaphysiques traditionnelles sur le Monde, l'Ame et Dieu.

Cependant, à cette partie exclusivement négative de la Critique, qui impose à l'entendement sa limite infranchissable, répond sa partie positive qui veut montrer la tendance naturelle de la raison, conçue comme faculté de désirer et de croire (91), à franchir cette limite et à affirmer la réalité de ce qui ne peut jamais être objet de connaissance. Par là, soutient Kant, la raison humaine se révèle comme essentiellement

pratique, c'est-à-dire comme intéressée à elle-même, à sa propre destination. (92) Aussi en va-t-il de l'intérêt le plus élevé de la raison que celle-ci, tout en reconnaissant l'inconnaissabilité des Idées qu'elle pense inévitablement, prenne au sérieux la postulation pratique qui en affirme l'existence dès qu'elle "se considère elle-même comme l'auteur de ses principes, à l'exclusion de toute influence étrangère" (93), c'est-à-dire comme libre. Car la liberté, qui est le "principe fondamental de la moralité ... une loi par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté", exige ces postulats pratiques comme

"conditions nécessaires à l'observation de son précepte. Ces postulats, ajoute incontinent Kant, ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses dans un point de vue nécessairement pratique (nécessaire au point de vue pratique, traduit Barni); ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative en général (au moyen de leur rapport à ce qui est pratique) de la réalité objective et les justifient comme des concepts dont elle ne pourrait même pas sans cela s'aventurer à affirmer la possibilité". (94)

La possibilité des Idées a donc pour condition la liberté; ce n'est que dans la mesure où l'homme est libre, c'est-à-dire sujet pour lui-même et capable de se déterminer en dehors de la causalité phénoménale, que s'ouvre à lui le monde nouméenal des Idées. Mais pas plus que les Idées qu'elle se donne pour horizon, la liberté n'est connue à l'homme; celle-ci ne se réalise qu'en acte. Aussi bien les Idées ne sont jamais données comme des objets, mais s'imposent comme des tâches à réaliser dans le monde.

Pourtant Kant, dans le passage que nous venons de citer, n'affirme-t-il pas que par les postulats de la raison pratique les Idées acquièrent une "réalité objective"? Assurément ce terme ne doit pas être entendu au sens d'une donnée de l'expérience sensible, mais désigne plutôt un fait sensé de croyance dont la possibilité est commune à tout être raisonnable. Mais, puisque ce fait sensé se révèle à un être fini qui ne peut s'abstraire de sa condition sensible, de son corps, cette croyance n'est-elle pas elle-même inexorablement marquée du sceau de la contingence, n'a-t-elle pas ce caractère de fortuit et de donné propre à tout fait qui apparaît dans le monde?

"Sans doute, remarque Eric Weil, la foi-pensée se donne la garantie - elle ne la reçoit pas - d'un sens de la vie et du monde, et l'homme peut y adhérer; il peut découvrir qu'il est de son intérêt fondamental, de poser la vérité de cette pensée suprasensible. Tout cela ne lui montre cependant pas la présence positive du sens dans le monde qu'il connaît, le seul qu'il connaisse (...) Et si ce monde était incohérent, contradictoire en lui-même? Que deviendrait mon penser le plus pur et où trouverai-je l'emploi de ma liberté?" (95)

En effet, quels pourraient bien être le sens et la portée d'une liberté dans un monde absurde?

Descartes avait bien aperçu le problème; dans son hypothèse du malin génie, il imagine "un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours" (96). Cependant, la solution par la certitude du Cogito et par la démonstration de la véracité divine n'aboutit, et ce malgré la redescente vers la réalité

de la sixième Méditation, qu'à creuser un abîme entre la nature et l'esprit, entre le fait et le sens, qu'à dépouiller le monde de sa présence sensible afin que, réduit aux concepts de la géométrie, il n'y ait plus rien en lui qui le fasse autre que la pensée même. D'où la redescension de la sixième Méditation qui essaie de récupérer une expérience du monde auparavant niée au nom de la science.

Le monde cartésien est certes ontiquement pensable (et pensé, comme en témoigne la science moderne); mais la philosophie cartésienne ne nous apprend rien de la façon dont le monde doit être ontologiquement vécu par l'homme pour que celui-ci puisse en effectuer la réduction conceptuelle par la science mécaniste; non plus qu'elle ne nous permet d'ailleurs de comprendre autrement que comme possibilité et non pas comme réalité, cette "chose qui pense", c'est-à-dire "qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent" (97). Tout se passe comme si pour Descartes la question du sens et de la finalité de l'existence venait tout à coup se subordonner tout entière au destin du savoir, au projet de maîtrise et de domination d'un monde réduit aux critères de la pensée claire et distincte. Comme si l'homme cartésien ne pouvait s'élever à la hauteur de l'Esprit qu'à condition de renoncer à sa nature sensible ou encore de soumettre son existence aux exigences de la connaissance. Dès lors, rares seront ceux parmi les penseurs occidentaux qui pourront échapper à ce faux et ruineux dilemme entre un progrès rationnel contre

la nature et la nostalgie rousseauiste d'un passé radieux où l'homme était naturel et la nature humaine.

On peut considérer le transcendentalisme kantien comme le premier véritable effort pour briser ce noeud gordien de la pensée occidentale, pour penser positivement la finitude de l'homme dans le monde, en remontant le plus loin possible vers cette unité de l'esprit et du monde, vers cette synthèse originelle du comprendre humain dans laquelle Kant a certes découvert les limites de notre connaissance, mais aussi et peut-être surtout cette ouverture à l'être en quoi consiste la liberté humaine.

Sans doute, fut-ce le mérite inestimable de Heidegger d'avoir libéré la philosophie kantienne des interprétations positivistes qui, depuis le milieu du XIXe siècle, faisaient obstacle à sa juste compréhension métaphysique. (98) Cela ne devrait pas cependant nous empêcher de nous situer par rapport à la lecture heideggerienne de Kant. Selon nous, malgré le précieux éclairage qu'elle jette sur la finitude kantienne et le rôle fondamental qu'y joue l'imagination transcendante, cette lecture a le défaut de méconnaître la nature positive pratique de cette finitude, qui ne s'explique pas d'abord par le caractère de notre connaissance, mais essentiellement par la pensée, c'est-à-dire par les Idées qui règlent cette connaissance et guident l'homme à travers cette quête d'intelligible et de sens qu'est sa vie pratique.

"Pour ce qui est de l'articulation de l'intuition et de l'entendement, écrit Raphaël Célis, cette tâche fut entreprise par Heidegger qui, dans son livre Kant et le problème de la métaphysique, fit ressortir le rôle fondateur de l'imagination et du schématisme. Mais, concernant la position de la Raison et de ses rapports à l'entendement, l'essentiel du travail d'explicitation demeure encore à accomplir. Il faudrait, d'une part, restituer la raison pure à l'espace de son enracement ontologique, en interpréter positivement la finitude et rattacher, d'autre part, celle-ci au mode d'être pratique dont elle est la source législatrice". (99)

Or cette interprétation positive de la finitude de la raison pure ne consiste-t-elle pas précisément à dégager la signification ontologique et le rôle pratique heuristique de l'Idée transcendante de la raison, dont Kant, après en avoir dénoncé l'usage théorique transcendant, réaffirme le caractère naturel et nécessaire pour la pensée humaine? Ne consiste-t-elle pas à montrer que la métaphysique, parce qu'elle est cette illusion inévitable, constitutive de l'activité rationnelle et donc commune à tous les hommes, loin de condamner la raison au scepticisme nihiliste, est au contraire ce qui permet à celle-ci de créer cette distance (illusoire) qui est nécessaire pour transformer la facticité de l'existence en liberté?

Sans doute, les Idées de la raison ne sont-elles pas constitutives de la connaissance, mais régulatrices. Mais ce rôle régulateur de la raison ne doit-il pas être interprété positivement comme la loi d'unité indispensable à l'usage de l'entendement? Dans la Critique de la Raison pure, Kant écrit

"...la loi de la raison qui nous oblige à la chercher (l'unité systématique de la nature) est nécessaire, puisque, sans elle, il n'y aurait plus de raison, sans raison, plus d'usage systématique de l'entendement et, sans cet usage, plus de critérium suffisant de la vérité empirique, et que, par conséquent, nous devons absolument, en vue de celle-ci, supposer l'unité systématique de la nature comme objectivement valable et nécessaire". (100)

Sans rapport direct avec l'objet, l'Idée de la raison, dont l'usage transcendant subit la condamnation formelle de Kant, n'en est pas moins la condition nécessaire pour qu'un objet soit donné à un sujet. L'aperception transcendante elle-même - c'est-à-dire l'unité du sujet anticipé dans la connaissance de l'objet, ce qui conditionne la possibilité de la connaissance a priori - est une Idée, à laquelle on pourrait appliquer la formule que Kant utilise pour parler du schématisme: à savoir "un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature ..." (101)

Ce rapprochement de l'Idée de la raison avec ce que Kant dit de l'imagination transcendante nous paraît en accord avec l'inspiration kantienne, quoique cette liaison soit passée pratiquement inaperçue chez la plupart des commentateurs à commencer par Heidegger. Pourtant, comme le souligne Célis,

"... la Raison est à l'égard du savoir principe de 'significance': car elle travaille l'entendement 'du dedans' pour animer la tension anticipatrice de ses projets. Il découle également de la particularité de son statut, ajoute l'auteur, qu'elle ne peut s'affranchir de l'expérience qu'elle a pour tâche d'ordonner: sa neutralité ontologique ne

peut être une pure et simple indifférence aux modalités de l'être qui se jouent au sein de la précompréhension schématique de l'entendement. Certes, la faculté des principes a cela de spécifique que l'universalité, sur base de laquelle elle rassemble les productions fragmentées du connaître, repose entièrement sur elle-même, au-delà de toute réceptivité et de toute donation; toutefois, son application demeure toujours étroitement tributaire de la diversité infinie des conceptualisations concrètes, sans lesquelles elle ne pourrait donner du sens". (102)

L'ultime enjeu du kantisme est là: penser le plus loin possible la nature de ce rapport par lequel l'Idée de la Raison, dans son usage dynamique, loin d'être une fiction étrangère à l'expérience, est au contraire cette illusion efficace qui, de concert avec l'imagination, fait que l'expérience peut être entendue (Verstehen) et comprise (Begreifen) dans l'horizon intentionnel d'une Raison ouverte sur un infini non-entendu et incompris. Cet enjeu métaphysique est d'ailleurs explicitement admis par Kant lui-même, lorsqu'il déclare que:

"... ce n'est pas simplement dans les choses où la raison humaine montre une vraie causalité et où les idées deviennent des causes efficientes (des actions et de leurs objets), je veux dire dans le domaine moral, c'est aussi dans la nature même que PLATON voit avec raison des preuves qui démontrent clairement que les choses tirent leur origine des idées. (...) A part ce qu'il y a d'exagéré dans l'expression, l'acte par lequel l'esprit de ce philosophe s'est élevé de la contemplation textuelle (copeylichen) de l'ordre physique du monde à la liaison architectonique de cet ordre du monde selon des fins, c'est-à-dire selon des idées, cet acte est un effort qui mérite le respect et qui est digne d'être imité." (103)

Toutefois, un tel effort, pour méritoire et respectable qu'il soit, reste vain, puisqu'il se fonde sur l'intuition intelligible, que Kant rejette formellement. Les Idées platoniciennes sont devenues chez les dogmatiques, le fondement d'un savoir ontologique. Kant les ramène dans l'immanence de la raison comme règles de son usage théorique et dénonce la transformation illusoire de ces structures transcendantales en connaissances transcendantales. Le tort de Platon n'est pas d'avoir cru que "les choses tirent leur origine des idées", entendues comme réalités intelligibles transcendantales et subsistantes en soi, ce dont Kant est également convaincu, comme on le verra mieux plus loin en abordant la Critique du jugement. Son tort est d'avoir cru qu'un simple raisonnement dialectique pouvait faire qu'une réalité intelligible transcendantale soit présente en soi dans le savoir immanent et d'avoir voulu, par suite, déduire le sens du monde d'une Cause suprême, objet d'une intuition par l'intellect humain; en somme d'avoir voulu faire jouer aux Idées un rôle constitutif, que Kant attribue exclusivement aux catégories de l'entendement. Or celles-ci sont incapables d'intuitionner le moindre objet, mais servent plutôt à lier le divers de l'intuition sensible pour le constituer en objet de l'expérience. Cette activité de subsomption ne peut cependant s'effectuer sans qu'intervienne une règle d'unité, qui ne provient ni de l'entendement, ni de la sensibilité, mais de la raison. En effet, l'attribution du concept a priori de l'entendement (catégories) à tous les objets de l'expérience possible, suppose que la raison forme, dans son

propre intérêt spéculatif, des Idées transcendantales, qui représentent la totalité des conditions sous lesquelles une catégorie de relation s'applique aux objets de l'expérience possible, - qui représentent donc quelque chose d'inconditionné, par exemple l'idée d'âme par rapport à la catégorie de substance, l'idée de monde par rapport à la catégorie de causalité, et l'idée de Dieu par rapport à la communauté.

L'Idée est dans le savoir ce qui empêche le savoir de se refermer sur soi comme adéquat à l'être; ce qui signifie que l'intention de savoir dépasse le savoir lui-même, et que la connaissance du monde n'est possible que si l'on pense au-delà de ce qu'elle peut atteindre, que si l'on cherche, sans qu'il soit nécessaire de savoir qu'on le cherche, l'unité absolue et inconditionnée des conditions matérielles et formelles de l'expérience possible, c'est-à-dire le sens même de la connaissance.

Ainsi, la nouveauté de la Critique kantienne par rapport à la métaphysique traditionnelle consiste-t-elle à faire subir à la quête de l'inconditionné un déplacement radical. Il ne s'agit plus, dit Kant, d'une "déduction mystique de ces idées", mais d'un "travail moins brillant", celui

"de déblayer et d'affermir, pour y élever le majestueux édifice de la morale, le sol où courent toute espèce de trous de taupe que la raison, en quête de trésors, y a creusés sans profit, malgré ses bonnes intentions, et qui menacent la solidité de cet édifice à construire" (104).

Le but demeure pourtant le même qu'il était chez Platon: c'est un but pratique, moral. Mais au contraire de ce qui se passe chez Platon, Kant ne veut pas en même temps fonder la science et la morale; il sépare rigoureusement les deux domaines, non pour nier leur unité, mais pour placer celle-ci plus haut que l'appareil transcendental immanent. Kant pense qu'il y a un fondement commun, mais qui échappe à notre système de connaissance. Si, comme Platon, il vise "à la liaison architectonique de cet ordre du monde selon des fins", cette liaison n'a rien d'une nécessité logique immanente à la raison, n'est justifiable d'aucun concept théorique; elle se présente plutôt comme une exigence de la raison et nous fait penser à une connaissance que nous pouvons espérer. C'est dans l'intervalle entre ce que notre connaissance domine théoriquement et ce que nous espérons connaître, que l'usage pratique de la raison trouve son champ d'application, que le principe inconditionné acquiert sa positivité et son être. Notre liberté est finie: elle ne peut pas se donner le champ de l'expérience, dont la présence reste contingente, fortuite; mais s'il y a l'expérience, alors il y a en nous quelque chose d'inconditionné qui se manifeste dans cette expérience.

Ainsi donc, l'inconditionné devient, avec Kant, cette question qu'est l'homme pour lui-même; il

"rassemble à présent la totalité des conditions nécessaires à ce qu'une expérience soit comprise et recueillie dans son sens (...) il est le terme d'une véritable 'régression', celle par laquelle la pensée atteint au principe de la synthèse de tout comprendre et, de là, à la source de

l'universalité de tout concept (...) Loin de dépendre donc d'un pur et simple constat d'existence, la vérité des Idées est fonction de la portée intentionnelle de leur usage". (105)

Selon nous, cette intentionnalité fondamentale de l'Idée - laquelle, comme l'a montré Célis, procède du travail régulateur de la Raison dans sa liaison avec la fonction schématisante de l'imagination (106) - constitue le projet spécifique de la finitude humaine, en tant que celle-ci se caractérise dans son essence comme pensée de l'infini. C'est dire que ce projet est orienté vers la chose en soi ou l'être, mais selon une orientation finie qui s'accomplit sous l'espèce d'un horizon non-thématique, où peut apparaître l'étant ainsi que l'activité même de l'entendement.

L'intuition pure annonce seulement que quelque chose est à voir, avant que rien ne soit vu. Elle est ouverture et intentionnalité, en langage heideggerien: transcendance. Ce quelque-chose-qui-est-à-voir, ce rien de la connaissance ontologique, cet ens imaginarium, ce X, s'il reçoit, dans l'expérience ontique, un contenu, n'épuise cependant pas son essence dans ce remplississement. Autrement dit la vérité ontologique déborde de toutes parts la connaissance ontique et recrée à chaque instant le mouvement de transcendance qui est la détermination première de l'étant humain, le là (Da) de l'être (Sein). Cependant cette transcendance définit aussi la finitude du Dasein; l'ouverture est un néant sur lequel l'être vient se profiler comme une exigence incessante et qui creuse l'avenir. C'est pourquoi des trois modalités de la synthèse

originelle kantienne: appréhension, reproduction, recognition, qui s'enracinent dans l'horizon général du temps et configurent préalablement l'unification du champ de la transcendance où se fait la rencontre avec les étants -, Heidegger priviliege la recognition pure. En elle la destination de l'imagination est le plus radicalement atteinte, en même temps que la régression vers le fondement de la connaissance se heurte à sa limite ultime. Or ce qui est ainsi atteint dans la recognition pure, c'est, nous dit Kant, "l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations" (107), ou encore, selon les mots de Célis, la "concordance foncière et nécessaire des représentations entre elles, la cohérence pure de leur rapport" (108). Mais cette "concordance" n'est pas l'œuvre de l'entendement, mais de la Raison comme conscience que nous sommes un entendement. Si elle ne constitue rien dans l'objectivité, c'est cependant à la Raison qu'il appartient d'accueillir, de reconnaître, d'apercevoir toute objectivité. Ce n'est donc pas, comme le soutient Heidegger à l'entendement que Kant attribue la fonction de fondement transcendantal de la connaissance, mais bien à la Raison dans son usage régulateur.

"N'est-ce point la Raison, en effet, demande Célis, qui s'acquitte de cette 'commune fonction de l'esprit' (*Gemüths*) grâce à laquelle d'emblée, et préalablement à tout savoir, nous comprenons le réel, dans sa qualité de réalité, comme régi par des lois? N'est-ce point d'elle qu'il est finalement question lorsque Kant nous rappelle que 'l'unité de la conscience serait impossible si l'esprit (*das Gemüth*) dans la connaissance du divers ne pouvait avoir conscience de la fonction par laquelle elle

relie synthétiquement ce divers dans une connaissance" (109)

Célis montre que la structure d'horizon de la reconnaissance pure, qui est essentiellement orientée vers son pôle intentionnel (appelé aussi par Kant "objet transcendental") comme à ce qui est à l'origine de la donation sensible -, "est identique à celle qui caractérise proprement l'usage régulateur des Idées" (110), usage qui

"est, au dire de Kant, poursuit Célis, à la fois un 'talent' et une 'législation', c'est-à-dire une activité aussi imprévisible que responsable, celle-là même par laquelle se découvrent les principes des multiples ordonnancements qui 'signifient' le monde, qu'ils soient la propriété de la science ou de l'art" (111).

L'Idée n'est donc pas une pure fiction, un pur noumène, un pur intelligible; elle est bien plutôt le fondement qui fait que je suis ouvert à l'infini au dévoilement de l'être, ouvert à cet objet transcendental lié "aux modes de 'se rapporter à' d'une raison pure sensible, et donc aux formes de la donation spécifique du temps" (112).

Ce qui fait tout l'intérêt de l'analyse de Célis pour notre propre recherche, c'est qu'elle marque son désaccord avec l'interprétation heideggerienne de la Critique de la Raison pure, selon laquelle "le fondement originel qui se dévoile dans l'instauration kantienne du fondement est le temps" (113). Pour Célis, au contraire, la Raison, en tant que faculté de désirer, d'inventer et de signifier le monde,

constitue cette régulation fondamentale qui est à la racine même de la réflexivité du temps. En effet, dit-il,

"... la temporalisation ne peut prétendre épuiser l'essence de la 'faculté des règles', en tant qu'usage transcendental de l'entendement. Car le caractère réflexif de la temporalisation elle-même demeure inexplicable. Comment se fait-il que toute relation à l'êtant - en tant que relation à un étant à venir - soit déjà préalablement inscrite à l'intérieur d'un monde? A partir de quelle motivation fondamentale notre appartenance est-elle toujours téléologiquement assumée comme une 'question', comme une 'invitation' aux modes d'existence du savoir et de l'agir, comme une concentration inquiète vers le sens? Et par quel miracle cette appartenance peut-elle 's'universaliser' dans les formes du 'se rapporter à' et devenir ainsi le lieu de la rencontre d'un autrui? Comment expliquer que toute réponse singulière à cet 'appel de l'être' que le temps intuitionne puisse d'emblée se recueillir dans l'espace infini du 'se comprendre', où réside le patrimoine secret de toute humanité? L'horizon du temps, tout indéterminé soit-il, suppose toujours en oeuvre un 'arraisonnement', un champ d'intelligibilité fondatrice" (114).

Cet "arraisonnement" du temps, cette présence de la pensée dans l'intuition, Heidegger ne l'a pas exclu: "... la pensée et l'intuition, quoique distinctes, déclare-t-il, ne sont point séparées comme deux choses de nature différente" (115). Néanmoins, faute d'avoir pu reconnaître la véritable portée de l'usage régulateur des Idées, Heidegger s'est peut-être rendu impossible la tâche d'élucider la nature de cette mystérieuse unité de ce que l'entendement accomplit (la spontanéité) et de ce que l'intuition reçoit (la réceptivité). Peut-être est-ce également pour la même raison que la démarche de Heidegger, centrée sur l'idée de finitude, ne réussit, après un long détour, qu'à revenir à l'évidence de son point de départ:

à savoir que la finitude humaine est celle de l'intuition. le raisonnement de Heidegger prend la forme d'un syllogisme: 1. puisque pour Kant "connaître est premièrement intuitionner" ou encore que "toute pensée est simplement au service de l'intuition" (116), et que 2. l'intuition humaine est derivatus et non originarius, c'est-à-dire qu'elle presuppose toujours que quelque chose lui soit donné (ou encore que l'homme ne peut pas se donner dans l'intuition ce qu'il pense, se représente); 3. il s'ensuit que l'homme est fini parce qu'il ne peut rien créer. "Mais créer quoi? demande Castoriadis.

"Créer un milligramme de matière, c'est de cela qu'il s'agit en fait. Lorsque l'homme crée des institutions, des poèmes, de la musique, des outils, des langues, - ou bien des monstruosités, des camps de concentration, etc. - il ne crée Rien (...) La 'finitude' de l'homme veut dire cela et uniquement cela: qu'il ne peut faire exister un électron à partir de rien. Tout le reste, qu'il fait être à partir de rien, ne compte pas: la norme de l'être, pour ces philosophes non matérialistes, c'est un grain de matière". (117)

Cette critique que Castoriadis adresse indistinctement à Kant et à Heidegger, si elle nous semble justifiée, encore qu'avec certaines réserves (118), en ce qui concerne ce dernier, n'atteint pas toutefois la compréhension kantienne de la finitude, que Castoriadis, manifestement, ne comprend qu'à partir de l'interprétation qu'en donne Heidegger. Or, celle-ci n'est attentive qu'à l'aspect négatif de la finitude kantienne: l'incapacité radicale pour l'homme de se donner dans le sensible ce qu'il se représente. Cependant, l'idée de finitude, chez Kant, possède une autre dimension, positive et plus

fondamentale. Dans son Introduction à la philosophie de Kant, Lucien Goldmann faisait remarquer que "la plus grande différence entre le monde de Heidegger et celui de Kant consiste dans le fait que, pour Heidegger, le monde est donné, tandis que pour Kant il constitue une tâche à réaliser" (119).

Or, cette "tâche de créer un monde", qui, pour Goldmann, constitue "une des catégories fondamentales de l'existence" (chez Kant), appartient au caractère heuristique de l'usage de l'Idée. Mais que signifierait cet usage s'il devait se passer de l'intuition? Rien. L'intuition doit être "sensible" à l'Idée pour que le projet de "créer un monde" ait un sens. Et c'est bien ce que dit Kant lorsqu'il affirme que l'objet transcendental, c'est-à-dire l'unité de la règle qui détermine tout le divers, le principe de la fonction aperceptive de l'entendement dont l'usage est commandé par la Raison, "correspond à la sensibilité considérée comme une réceptivité" (120). Et il va même jusqu'à préciser qu'"à cet objet transcendental nous pouvons attribuer toute l'étendue et tout l'enchaînement de nos perceptions possibles et dire qu'il est donné en soi avant toute expérience" (121).

Ce qui est donné ainsi "en soi avant toute expérience", et avant le temps lui-même, qu'est-ce sinon le principe même de la liberté (122), qui caractérise la positivité de la finitude humaine, c'est-à-dire la possibilité qui nous est offerte à nous humains de comprendre notre existence, ou encore, pour utiliser la formule de Paul Ricoeur à propos du discours

poétique, de "laisse(r)-être notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse(r)-se-dire le lien ontologique de notre être aux autres êtres et à l'être" (123).

Soulignons toutefois que le principe de la liberté transcendantale, dans la Critique de la raison pure, reste hypothétique, c'est-à-dire considéré comme logiquement possible mais non nécessaire; c'est l'Idée cosmologique pure, l'Idée d'une spontanéité absolue, qui ne peut être donnée dans aucune expérience.

Il est remarquable que Kant, une fois admise l'ascendance ontologique de l'intuition dans la connaissance, n'y revienne plus, ne cherche pas à approfondir ce rapport d'appartenance au sensible, cette relation originaire de l'homme à la nature. La déduction transcendantale établit en effet les conditions a priori pour qu'un objet nous soit donné, et l'élévation à l'Idée ne s'accomplice qu'en conformité avec les possibilités transcendantales de l'objet. Le domaine de la Critique de la Raison pure c'est la possibilité (124), et non pas la réalité, qui reste du côté de la sensibilité, de la passivité. Toute la démarche de Kant dans la première Critique aboutit à considérer l'unité du sujet et de l'objet comme un postulat subjectivement nécessaire. L'Idée régulatrice est une direction subjectivement nécessaire pour la recherche, une exigence de cohérence et d'unité propre à l'esprit humain. Or, la structure de l'esprit humain

"est ce qu'elle est, ni nécessaire, ni compréhensible à partir d'elle-même et d'elle seule; sa réflexion

qui lui découvre la possibilité du sens et son droit de le poser, cette réflexion même, y compris l'acte purement non-contradictoire qui pose le sens, est celle d'un être dans le monde sensible, appartenant à ce monde et qui ne peut pas s'en détacher, encore qu'il se décide selon sa raison et à partir d'elle: les occasions de la décision ne se rencontrent que dans le monde des faits, et le règne des fins mêmes, l'homme ne peut le penser que d'après le type d'une nature organisée". (125A)

Autrement dit, l'homme aura beau s'imaginer tant qu'il voudra qu'il est de l'intérêt fondamental de sa raison, aussi bien spéculative que pratique, d'affirmer la réalité d'un sens et d'une fin à son action, s'il n'en découvre pas dans le seul monde qu'il connaisse la trace ou le symbole, rien ne pourra jamais l'assurer que ce dont l'esprit réclame avec tant de nécessité l'existence, n'est pas tout simplement un fait comme les autres, une apparence et donc, en regard de la revendication nouménale de l'esprit, une pure contingence.

Se pose ainsi pour Kant la plus vieille question de la philosophie, celle de l'harmonie entre l'esprit humain et la nature donnée. Mais la manière spécifique dont elle se pose pour lui, les étapes essentielles qu'elle doit franchir pour déboucher enfin sur une solution satisfaisante, l'ampleur des moyens qui doivent être utilisés pour sauver la Raison contre elle-même, contre le scepticisme qui la menace, tout cela vient témoigner de la profondeur de la crise dans laquelle se trouve plongée une culture qui, depuis trois siècles, s'est construite aux dépens de la nature. Derrière la question en apparence purement théorique de la Critique de la Raison pure:

"Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles?", se profile l'angoisse de l'homme moderne confronté au vide ontologique d'un monde désymbolisé, réduit à l'inorganicité des pures relations que lui impose l'esprit pour se le rendre malléable. Alors que chez Descartes la certitude du Cogito et la véracité divine garantissent le sens ontologique de la séparation de l'âme et du corps, et viennent fournir le fondement métaphysique à la représentation scientifique du monde, Kant, lui, résolu à philosopher du point de vue de l'homme, cherche la présence de l'être, non plus dans l'illumination intellectuelle, mais au coeur même de la séparation du sensible et de l'intelligible, dans le fait premier de la compréhension qu'est l'existence humaine. D'où cette idée d'une autre faculté, plus fondamentale et qui se situerait à mi-chemin entre la spontanéité de l'entendement et la passivité de la sensibilité, que Kant, dans la première édition de la Critique de la Raison pure, dénomme l'imagination transcendantale: "Les deux termes extrêmes, c'est-à-dire la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'accorder grâce à cette fonction transcendantale de l'imagination, puisque autrement tous deux donneraient sans doute des phénomènes, mais ne donneraient pas d'objets d'une connaissance empirique, ni, par suite d'expérience". (125B)

Mais toute la question est de savoir pourquoi dans la seconde édition Kant subordonne l'imagination à l'entendement. Pour Eric Weil, ce que d'autres ont interprété comme "un recul" de Kant s'expliquerait par le fait qu'au moment où Kant rédige

la seconde édition (1787), la Critique du Jugement (1790), dont l'objet est précisément ce fait fondamental de la (pré-) compréhension du monde par l'homme, est déjà en gestation et que, par conséquent, il aurait jugé bon, afin d'éviter tout malentendu quant au statut de cette faculté intermédiaire, de rattacher celle-ci à l'entendement, non sans pour autant cesser d'en affirmer la prééminence ontologique, non pas comme fait mais comme présupposition, comme Idée. Et c'est parce qu'il ne saurait être question d'une démonstration, d'une déduction constructiviste de cette faculté fondamentale que Kant, dans la Critique du Jugement, continue de la considérer comme Idée: "Le principe subjectif, l'idée indéterminée du suprasensible en nous, peut seulement nous être indiqué comme la clef unique pour résoudre l'énigme de cette faculté dont les sources nous sont cachées à nous-mêmes; mais on ne peut d'aucune manière en savoir plus long". (126)

Cependant si l'on ne peut en savoir plus long (au sens de erkennen), si l'on ne peut expliquer cette faculté mystérieuse qui nous constitue en tant qu'Être-au-monde, il est néanmoins possible de montrer une structure à la fois réelle et compréhensible; c'est toute la différence entre déterminer et réfléchir. Avec la Critique de la faculté de juger, comme dit Weil, celle-ci

"cesser d'être déterminante et se faire réfléchissante. Ce n'est pas que la Critique de la Raison Pure n'ait tenu aucun compte de cette marche inversée: les Idées en contenaient le principe méthodique; mais ce ne fut alors qu'une règle pour l'unification et la spécification progressives des lois empiriques

(particulières), nullement une affirmation, pour prudente qu'elle fût, de l'unité du monde et de la pensée. La Critique de la Judiciaire poursuit un but autrement élevé: elle veut comprendre les faits sensés, non seulement les faits dénués de sens mais organisés par la science, non seulement, au niveau de la raison pratique, un sens toujours postulé et éternellement séparé des faits (éternellement, puisque même dans l'au-delà l'individu ne cesse pas d'être fini, limité, et donc toujours imparfait et en progrès); à présent, le sens est un fait, les faits ont un sens, voilà la position fondamentale de la dernière Critique". (127)

On s'explique difficilement pourquoi Heidegger a délibérément ignoré les résultats de la dernière Critique: "Nous ne pouvons examiner ici, écrit-il dans son Kant ..., en quel sens l'imagination pure reparaît dans la Critique du Jugement, ni, surtout, si elle reparaît dans sa relation explicite à l'instauration du fondement de la métaphysique, telle que nous l'avons indiquée plus haut" (128).

Or, la Critique du Jugement, loin d'infirmer les résultats de la Critique de la Raison Pure, en élargit considérablement l'horizon, les situe dans "la problématique plus générale de l'Urbildung (dont) le schématisme des concepts, en tant que fonction de l'imagination transcendantale, n'est qu'un cas particulier (...) spécifique à la faculté de connaître" (129).

Il est dommage que nous ne puissions reprendre ici le développement rigoureux par lequel Raphaël Célis, s'appuyant sur les travaux de Declève, Takeda et Mörchen (130), montre que, dans la philosophie kantienne, l'imagination appartient à la Raison, ou encore, comme dit Declève, que "l'essence schématique de l'image résulte du schématisme constitutif de

"l'Idée" (131).

Mais cette interprétation ne contredit-elle pas la thèse explicite soutenue par Kant dans la seconde édition, selon laquelle ce serait au contraire l'entendement qui commanderait la production des schèmes? S'il est vrai, comme dit Heidegger, que "l'essentiel de toute connaissance ne repose pas en premier lieu sur les propositions explicites dont elle est faite mais sur ce qui reste encore inexprimé, bien que rendu présent à travers les thèses explicites", il devient alors nécessaire, sous peine de trahir l'intention même de Kant, de procéder à une interprétation de sa philosophie soucieuse d'en saisir toute la signification et la portée pour la pensée actuelle, et cela quitte à "user de violence" comme dit encore Heidegger, mais d'une "violence qui ne peut se confondre avec un arbitraire fantaisiste", d'une violence qui soit "conduite par la force d'une idée inspiratrice" (132).

L'illusion constitue pour nous cette "idée inspiratrice". Nous voulons montrer comment l'illusion métaphysique, reconnue et acceptée chez les Grecs, fut, au fur et à mesure du développement de la philosophie de l'Occident iconoclaste, remplacé par l'illusion scientifique, qui ignore la vérité métaphysique et ne vise plus qu'un savoir objectif; et comment, avec Kant, qui a montré que les questions métaphysiques ne peuvent pas recevoir de réponses apodictiques, cette illusion scientifique fut implicitement détruite, c'est-à-dire rendue manifeste. Ce qui n'empêche pas cependant que Kant lui-même ait voulu, explicitement,

rester fidèle à la poursuite scientifique des vérités dernières, confirmant ainsi d'ailleurs le caractère inévitable de l'illusion transcendante dont il a lui-même permis le dévoilement.

Mais comment une telle contradiction peut-elle ne pas ruiner à la base l'entreprise critique, et enlever toute crédibilité, toute véracité à la philosophie kantienne? Voyons d'un peu plus près.

D'une part Kant dénonce le dogmatisme, c'est-à-dire cette apparence de réalité qui naît d'une extension illégitime du pouvoir de la raison et jette celle-ci dans l'obscurité et la contradiction insoluble; d'où la fameuse formule que l'on trouve dans la Préface de la seconde édition: "Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance". Mais, d'autre part, l'illusion transcendante reste intacte dans le système kantien. Dans la préface de la première édition en effet Kant va jusqu'à se flatter "d'être arrivé à la suppression de toutes les erreurs qui, jusqu'ici, avait divisé la raison avec elle-même dans son usage en dehors de l'expérience" et jusqu'à "dire qu'il ne saurait y avoir un seul problème de métaphysique qui ne soit ici résolu, ou du moins, dont la solution ne trouve ici sa clef" (133), et à la fin de la Critique de la Raison pure, Kant dit de sa philosophie qu'elle

"est ou bien propédeutique (ou exercice préliminaire) qui examine le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance pure a priori, et elle s'appelle critique, ou bien elle est, en second lieu, le système de la raison pure (la science), toute la connaissance philosophique (vraie aussi bien qu'apparente) de

la raison pure dans un enchaînement systématique, et elle s'appelle métaphysique ..." (134).

Inquiétante définition, qui incite à se demander si, nonobstant son ferme dessein de ne pas outrepasser les limites de la raison speculative, la Critique kantienne n'est pas au fond, de par sa prétention même à être une science achevée et définitive de la raison pure, de son pouvoir et de ses limites, une forme déguisée et peut-être la plus insidieuse de dogmatisme. Maurice Clavel, dans sa Critique de Kant, est même allé jusqu'à qualifier "d'hypocrite" (sic) la manœuvre par laquelle ce dernier, au lieu de tirer la seule conclusion qui s'imposait à la suite de sa découverte critique, à savoir la liquidation pure et simple de la philosophie, serait revenu à "la métaphysique bien-pensante" et au "rétablissement presque pur et simple de la métaphysique en tant que telle" (135).

Cette interprétation ne nous apparaît pas légitime, pour la simple raison qu'elle ne tient nullement compte de l'historicité de la philosophie et qu'elle procède, à son insu, de la projection dans le passé d'un problème qui, pour être réel dans le contexte de la philosophie actuelle était impensable ou du moins ne se posait pas dans les mêmes termes à l'époque de Kant. Il est fort possible en effet, comme le soutient notamment Jeanne Hersch, que toute expression absolument vraie d'une conscience philosophique, aujourd'hui, implique d'abord, eu égard justement aux enseignements et aux "échecs" des philosophies antérieures et spécialement de celle de Kant, la reconnaissance du fait que la philosophie n'a pas d'objet, ou en d'autres termes que

l'histoire de la philosophie aboutit nécessairement à la destruction de sa propre illusion, et qu'il ne lui reste plus, par conséquent, comme objet explicite possible que cette destruction elle-même. Mais cette prise de conscience troublante ne nous permet pas, en retour, de décrier le philosophe qui en est à la source, sous prétexte qu'il ne serait pas allé jusqu'au bout de sa propre découverte! "Lorsqu'on considère la forme par laquelle s'est réalisée à une certaine époque l'activité philosophique d'un grand penseur, écrit Hersch, c'est un non sens de dire qu'il aurait dû ici ou là penser autrement et qu'alors il aurait eu raison". (JH 161)

Si Kant n'a pas détruit l'objet par lequel il s'exprime, s'il n'a pas renoncé à la vérité objective, s'il n'a pas clairement reconnu et accepté le cercle inévitable de toute réflexion philosophique, que devait contribuer à éclairer l'herméneutique moderne, c'est qu'il n'aurait pu philosopher authentiquement, en son temps, sans croire en l'objet apparent, sans croire qu'il pût, lui, Kant, faire de la métaphysique une science achevée et définitive. Mais pour nous, aujourd'hui, qui voulons comprendre, nous approprier Kant, la tâche consiste non pas tant à chercher une intention cachée derrière le texte, qu'à "expliquer, pour parler le langage de Ricoeur, la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte" (136). Il y a une distinction essentielle à établir entre l'acte philosophique et le système, comme nous le rappelle d'ailleurs Hersch:

"Le rapport entre l'activité philosophique toujours inachevée et le système, forme achevée, sera donc nécessairement paradoxal. La philosophie voudrait atteindre le Tout, sans le pouvoir jamais. Elle en crée pourtant l'apparence en prenant la forme d'un tout. Mais elle déborde son propre système. Ce dernier ne contient que ce qu'elle peut savoir, et représente la face de sa généralité (Seite des Allgemeinen). Elle lutte contre le système qu'elle crée". (JH 160)

C'est en interprétant Kant dans l'horizon de son "ontologie fondamentale" que Heidegger a voulu le "libérer" du carcan de son système et ainsi "s'approprier originellement l'essentiel de l'instauration du fondement de la métaphysique" (137) que le système kantien à la fois cache et révèle. Nul doute qu'après toutes les vaines tentatives de retour à Kant, de reconstitution fidèle de sa doctrine, un tel dessein d'explication ou de "répétition" comme dit Heidegger (138), s'avérait nécessaire et prometteur. Cependant, on l'a dit déjà, il nous est difficile de lui emboîter le pas. Selon Heidegger, Kant aurait "reculé" dans la seconde édition de la Critique de la Raison pure "devant le fondement qu'il a lui-même dévoilé (dans la première édition), c'est-à-dire devant l'imagination transcendante" (139), afin de sauver la raison pure (c'est-à-dire ici, pour Heidegger, l'entendement, le jugement déterminant) et par crainte de sombrer dans "l'abîme de la métaphysique" (140). Or, on peut relever de nombreux passages où Kant, loin de vouloir fuir l'obscurité abyssale, manifeste au contraire le désir d'en explorer les profondeurs, qu'il savait ultimement insondables quoique du devoir de la raison de le tenter. (141)

Le prétendu recul de Kant s'explique peut-être par le fait qu'il craignait que l'on interprète de façon empiriste le rôle fondateur qu'il attribuait à l'imagination transcendantale, et non pas, comme le conjecture Heidegger, parce qu'il "estimait sa propre conception, telle qu'elle figure dans la première édition, encore trop proche de l'empirisme" (142).

D'autre part, on peut se demander si l'interprétation de la seconde édition comme "recul" n'est pas l'expression du recul de Heidegger lui-même devant la conception kantienne de la finitude qui, comme on l'a vu, attribue à l'Idée de la Raison et au caractère intemporel de la liberté un rôle dynamique fondamental dans la compréhension de l'être, préalable à toute connaissance. (143) Il n'est pas interdit de penser que Heidegger, en dénonçant le "recul" de Kant, ait voulu par là même promouvoir sa propre notion de finitude, qui subordonne la Raison à l'Imagination et celle-ci au Temps originel. Aussi serions-nous porté à donner raison à Jean Lacroix qui, à la critique de Heidegger à l'effet que Kant, dans la seconde édition, se serait prononcé pour l'entendement contre l'imagination afin de sauver la suprématie de la raison, répond:

"Mais n'est-ce point précisément reconnaître que Kant a toujours voulu assurer cette domination de la raison? Subordonner le concept au schème, qui n'est pas à lui-même sa propre lumière, c'est rompre avec l'orientation fondamentale du kantisme. L'ultime paradoxe de Heidegger, c'est qu'en passant de la raison spéculative à la raison pratique il prétend demeurer dans le domaine de l'imagination transcendantale: si notre liberté est elle-même finie, si elle est réceptive autant que créatrice, c'est qu'elle est temporelle. En dernier ressort la finitude pratique s'explique par le caractère de notre connaissance. Heidegger a donc

bien approfondi la finitude kantienne, mais il en a détourné le sens. Son livre est sans doute le plus remarquable qu'il ait écrit, mais pour expliquer sa propre philosophie. Tandis que pour lui la finitude de l'homme est comprise en fonction de la temporalité et de la mort, pour Kant elle est conçue essentiellement en fonction de la loi morale comme fait. La raison décisive de la limitation humaine est l'obéissance au commandement inconditionné". (144)

Qu'on nous comprenne bien: il ne s'agit pas de nier la fonction que Heidegger attribue au schématisme dans la connaissance transcendante, mais bien plutôt d'insister sur le fait qu'il n'est pas la seule ni la plus importante mise en œuvre possible du rapport de l'entendement à l'imagination, et que la Raison en éclaire d'autres.

L'herméneutique que Raphael Célis pratique sur le corpus kantien, fait ressortir avec évidence le rôle décisif que joue l'analogie dans la faculté de connaître et de juger. Célis montre que la question à laquelle vient répondre la notion d'analogie n'est rien de moins que celle qui se trouve au cœur de l'entreprise critique, à savoir la possibilité d'une connaissance a priori, le "comment" de cette correspondance mystérieuse qui s'établit entre le monde et l'esprit et définit l'homme dans son rapport à l'être.

Heidegger a mis en relief la médiation fondatrice de l'imagination pure, qui est à la source commune de l'entendement et de l'intuition. La doctrine du schématisme, dans laquelle Heidegger découvre la première expression de sa propre notion de transcendance, est à ses yeux le noyau de la Critique.

Le schème se rapporte à une intuition pure, c'est-à-dire au temps, et

"le temps est ce par quoi la synthèse imaginative peut être figurée, sans être empiriquement sensible, il apporte la possibilité qu'un donné apparaisse comme donné, par cette distance infranchissable ou perpétuellement sauve d'où peut être discernée une présence. Ordonner le temps, c'est donc ordonner a priori tous les modes de l'apparaître, et le monde qui ne peut être monde qu'en se soumettant à la juridiction de l'apparaître" (145).

Pour Heidegger, donc, tout ce que l'imagination pure peut faire, elle le doit au temps, car si le temps n'est pas l'objet d'une intuition, il n'est pas non plus une intuition sans objet; le temps est une intuition qui ne crée rien mais qui est à elle-même son propre objet. Heidegger reconnaît là la définition même du schème: "une détermination a priori du temps selon des règles". Les règles qui déterminent a priori le temps sont, pour Heidegger, immanentes au temps lui-même, au Temps originaire: "l'imagination transcendante est le temps originaire"; "le temps originaire rend possible l'imagination transcendante qui, en soi, est essentiellement réceptivité spontanée et spontanéité réceptive". (146)

Cette position contredit, selon nous, l'esprit même de la Critique qui, du début jusqu'à la fin, postule l'enracinement de la détermination dans la réflexion, soutient que le sensible et l'intelligible doivent être pensés ensemble, en référence à une loi d'unité plus élevée, à une loi de la Raison. Il est vrai, comme dit Céline, que "l'ascendance ontologique du temps (...) n'en conserve pas moins une validité générale: elle est ce par

quoi la régulation réfléchissante est auto-affectée dans son processus". (147) Mais il n'en demeure pas moins que c'est au concept réfléchissant qu'il appartient de fournir une orientation générale, une direction (un sens) à ce processus qui permet la rencontre des étants. Le travail de schématisation, dont dépend la production de l'objet transcendental imaginaire, présuppose la prévision d'une destination finale et implique, par là même,

"un jugement téléologique (qui) n'est pas une faculté particulière, mais le jugement réfléchissant en général dans la mesure où il procède, comme partout en connaissance théorique, suivant des concepts, mais par rapport à certains objets de la nature, suivant des principes particuliers, à savoir ceux d'un jugement simplement réfléchissant, et ne déterminant pas d'objets" (148).

C'est donc dire que le jugement téléologique est a-topique; il est ce projet intentionnel fondamental rendant possible l'expérience et que celle-ci ne peut jamais vérifier puisque, au niveau épistémologique de la constitution de l'objet, il n'a aucune validité. Ce qui régit un tel jugement c'est l'Idée de monde, irréductible à tout enfermement géographique, à toute désignation de lieu, à toute réduction ontique, et qui est, comme le dit Kant lui-même, le "concept d'une causalité de la nature suivant la règle des fins, (qui) peut être pensé assurément sans contradiction, mais non servir à des déterminations dogmatiques", ce qui n'empêche pas pour autant que, comme ajoute Kant un peu plus loin,

"d'après la constitution particulière de mes facultés de connaître, je ne puis au sujet de la possibilité de ces choses (de la nature) et de leur production, juger autrement qu'en imaginant une cause agissant par intention, donc un être qui produit d'une manière analogue

à la causalité d'un entendement" (149).

Ainsi, comme le souligne Célis, qui fait de l'analogie la racine commune de l'imagination et de la raison, "la téléologie critique échappe à l'alternative spécieuse qui nous obligerait à choisir entre l'immanence d'un réalisme douteux et le fantastique des planifications de l'arrière-monde" (150).

"Dans la téléologie, pour autant qu'on le rapporte à la physique, prend la peine de préciser Kant, on parle à bon droit de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans pourtant en faire un être intelligent comme démiurge, car ce serait une prétention démesurée; on ne veut désigner ainsi qu'une sorte de causalité de la nature, suivant une analogie avec la nôtre dans l'usage technique de la Raison...". (151)

Ce que veut "montrer" (et non démontrer) Kant, dans la Critique du Jugement, c'est que le jugement téléologique est déjà impliqué dans l'activité cognitive, car: "Il nous est, en effet, indispensable, de supposer à la nature le concept d'une intention si nous voulons l'étudier même dans ses produits organisés seulement, par une observation suivie; ce concept est donc pour l'usage empirique de notre raison une maxime absolument nécessaire". (152)

L'intelligibilité ou la compréhensibilité première des choses du monde, l'apprendre originel, s'élabore à partir d'une intentionnalité analogique directrice qui lie l'Idée à l'intuition tout au long de ce "chemin que l'entendement doit sans cesse ré-accomplir pour assumer et comprendre ce qui se donne à lui dans la singularité spécifique de l'événement" (153). Aussi comprendre originellement le monde c'est comprendre "'comme si'... comme

si la continuité foncière des phénomènes était produite avec intention, comme si son intelligibilité était voulue" (154).

"L'analogie, écrit Takeda dans son Kant und das Problem der Analogie, est le principe régulateur de l'expérience. Elle ne crée pas immédiatement l'objet, mais elle est la condition de l'objectivité. Dans cette mesure, le principe régulateur est également constitutif, parce que, comme Kant le dit, l'expérience en général n'est rendue possible que par la liaison du divers empirique - principe de l'analogie de l'expérience. Mais c'est fondamentalement au travail du jugement réfléchissant qu'il appartient de rendre une telle analogie possible". (155)

A la différence du jugement déterminant, qui exprime l'accord des facultés sous une faculté elle-même déterminante: l'entendement, le jugement réfléchissant, dans son usage télologique, exprime un accord libre et indéterminé entre toutes les facultés ("un libre jeu des facultés"); il est relié à cet "art caché dans les profondeurs de l'âme humaine" dont Kant parle dans la Critique de la Raison pure; il se rapporte à une unité finale des choses, au concept de fin naturelle qui ne détermine pas son objet mais intervient plutôt pour permettre à l'imagination de "réfléchir" sur l'objet de manière indéterminée. Un tel concept dérive des Idées régulatrices, et grâce à lui nous pouvons déterminer un objet de l'Idée de la Raison par analogie avec les objets de l'expérience. Détermination indirecte et analogique, symbolique, et qui répond parfaitement à la fonction régulatrice de l'Idée et n'est possible que pour autant que les objets de l'expérience eux-mêmes possèdent ce caractère d'unité finale naturelle, à laquelle l'objet de la Raison vient fournir le principe. Comme l'écrit Deleuze:

"Nous ne trouvons pas dans la nature des fins divines intentionnelles; au contraire nous partons de fins qui sont d'abord celles de la nature, et nous y ajoutons l'Idée d'une cause divine intentionnelle comme condition de leur compréhension. Nous n'imposons pas des fins à la nature, 'violemment et dictatorialement'; au contraire nous réfléchissons sur l'unité finale naturelle ... pour nous éléver jusqu'à l'Idée d'une cause suprême déterminée par analogie". (156)

Les choses de la nature "donnent à penser", remarque avec profondeur Kant dans la Critique du Jugement. Loin d'être conçues strictement comme des objets pour les concepts de l'entendement théorique, objets soumis à la causalité qui est le contraire du sens, ce sont elles qui nous éveillent au fait rationnel que les Idées sont intervenues dans notre connaissance de la nature; éveil qui ressortit au travail de l'imagination. Comme le souligne Hersch dans un texte plus récent:

"dans la Critique du Jugement, il semble qu'on puisse, non pas connaître, mais entrevoir et même contempler par l'imagination quelque chose de l'unité nouménale, incarnée dans le multiple phénoménal (...) Des trois Critiques, celle du Jugement reste le plus 'en suspens'. Elle donne des touches, repère des indices, effleure des possibilités - elle ne consolide rien. C'est bien d'espérance qu'il s'agit: l'espérance que la notion de 'cause finale' n'est pas absurde, que la finalité, condition de sens, n'est pas un fantôme psychologique. L'espérance ne s'appuie pas sur des jugements nécessaires et universels. Elle n'est pas non plus 'un devoir de foi' (was soll ich glauben?). Elle se contente de possibilité et d'indices. Son organe, c'est l'imagination". (157)

Dans son analyse du jugement esthétique, Kant montre que le travail de l'imagination consiste à réfléchir la forme de l'objet sensible sans se rapporter à un concept déterminé de l'entendement mais plutôt à l'entendement lui-même comme à la faculté

des concepts en général. Ici, l'imagination ne schématise plus, elle n'est plus déterminée à agir en conformité avec un concept de l'entendement; elle manifeste sa liberté la plus profonde en "se jouant dans la contemplation de la figure"; elle n'est plus reproductive mais productrice et spontanée "en tant que cause de formes arbitraires d'intuitions possibles" (158).

Cet accord libre et indéterminé entre l'imagination et l'entendement, ce libre jeu des facultés, est le principe de la mise en forme réflexive de notre rapport au monde et a pour corrélat l'ouverture d'un sens commun esthétique, d'une "communiquabilité du sentiment" qui, loin de se juxtaposer au sens commun logique et au sens commun moral, au contraire "les fonde ou les rend possibles" (159).

C'est à travers l'analyse de cette forme supérieure de plaisir qu'est le Sublime, que Kant expose la genèse transcendante de cet accord en montrant qu'il est pour ainsi dire "forcé" par la Raison. Dans le sentiment du Sublime, en effet, nous sommes en présence d'abord d'un désaccord entre l'exigence de la Raison et la puissance de l'imagination. L'imagination avoue en quelque sorte son impuissance, se sent humiliée devant l'immensité infinie de ce que lui laisse entrevoir la Raison. D'où ce sentiment de peine que provoque initialement le Sublime. Mais cette peine est aussi la condition pour qu'un plaisir puisse naître, car une fois confrontée à ce qui la dépasse, l'imagination procède à son propre dépassement et se représente, de façon négative il est vrai, l'inaccessibilité de l'Idée rationnelle

en en faisant quelque chose de représentable dans la nature sensible: "... l'imagination qui hors du sensible ne trouve rien où se tenir, écrit Kant, se sent pourtant illimitée, grâce à la disparition de ses bornes; par suite, cette abstraction est une présentation de l'infini qui justement pour cette raison ne peut être que négative, mais élargit cependant l'âme" (160).

La destination suprasensible postulée par la Raison acquiert ainsi, grâce à l'imagination, une réalité sensible; elle n'est pas conçue par le sujet mais plutôt sentie comme une faveur que la Nature accorde à l'homme soit sous le mode de la donation: la beauté, le sublime dans la nature, soit encore sous le mode de la création libre de l'art. Jean Lacroix a bien raison de dire que "la conception du symbolisme est l'une des plus profondes de Kant" et que "les Idées esthétiques sont le symbole des Idées rationnelles" (161). Car aussi indéterminées soient-elles spéculativement, les Idées de la Raison n'en demeurent pas moins pratiquement déterminées, en ce qu'elles reçoivent, que ce soit dans l'art, dans la contemplation du Beau ou du Sublime, ou encore dans ces chefs-d'œuvre de la culture que sont les mythes, un contenu symbolique qui met en jeu la Raison comme faculté de désirer (et non comme faculté de connaître) et qui, comme dit Deleuze, fait apparaître, "dans le sublime dynamique, la destination suprasensible de nos facultés (...) comme la prédestinée d'un être moral. Le sens du sublime est engendré en nous de telle manière qu'il prépare une plus haute finalité, et nous prépare nous-mêmes à l'avènement de la loi morale" (162).

Cette réhabilitation du sentiment et de la "belle nature" dans la dernière Critique, jette un éclairage saisissant et a, pour ainsi dire, un effet rétroactif sur la signification et la portée réelles des Critiques antérieures; elle permet de pénétrer l'unité profonde d'une pensée dont on n'a trop souvent retenu, hélas! que le caractère dualiste.

Il est certain que la dualité humaine constitue, pour Kant, une donnée irréductible qui est partout présente dans son oeuvre: noumène/phénomène, sensible/intelligible, intuition/entendement, entendement/raison, etc. Toutefois cette donnée n'est fondamentale que d'un certain point de vue, celui que Kant adopte dans les deux premières Critiques où le point de départ est le fait ou plutôt la contradiction entre deux faits: fait de la science, de l'entendement et du déterminisme naturel, d'une part, dans la Critique de la Raison pure; et, d'autre part, dans la Critique de la Raison pratique, cet autre fait, celui de la raison, du devoir et de la liberté. On pourrait, il semble, décrire les deux premières Critiques comme l'effort pour démontrer la possibilité de la coexistence de ces deux faits apparemment irréconciliables que sont le déterminisme naturel et la liberté de la raison, et ce en vue de renvoyer dos à dos et les sceptiques, qui nient que l'esprit humain puisse atteindre avec certitude aucune vérité d'ordre général, et les dogmatiques qui, dans leurs constructions métaphysiques, ne laissent aucune place à la liberté.

Cependant, aussi précieux soit le résultat atteint par Kant: la démonstration de la non-contradiction de la liberté et du déterminisme, force est de reconnaître que ce résultat n'est pas très positif, puisque nous ne comprenons pas pour autant comment cette coexistence se réalise de fait, comment elle est vécue par l'homme en situation; comment, autrement dit, l'homme peut trouver dans le monde non pas certes ses raisons d'agir mais du moins des indices lui permettant de ne pas désespérer du sens et de la finalité de ce qu'il fait.

Bien sûr - et nous avons suffisamment insisté là-dessus -, ce problème du sens vécu dans le monde était déjà contenu en germe, dès la Critique de la Raison pure, dans la théorie des Idées, qui est, pour parler comme Hersch, "une théorie du 'moteur' de l'acte connaissant, une conception de sa visée et de sa finalité" (163). Cependant, aussi nécessaires ou heuristiques soient-elles pour la connaissance théorique, ces Idées ne sont jamais que des suppositions qui ne peuvent recevoir de confirmation réelle dans un monde régi par le déterminisme causal. Pour que la science fût possible, il a fallu que la finalité ait été exclue de la réalité du monde. Aussi les Idées ne sont-elles pas constitutives de la connaissance empirique, mais régulatrices; si elles fournissent au départ la règle d'unité transcendantale qui permet que des choses apparaissent selon un ordre cohérent et communicable, cette apparition n'en demeure pas moins contingente, c'est-à-dire qu'elle pourrait, sans contradiction, ne pas avoir lieu, être autre qu'elle n'est. Ce caractère fortuit de l'apparition même des phénomènes montre que l'idée

d'inconditionné, seule véritable nécessité de la raison, n'est pas le fondement de l'être de l'apparition mais prescrit seulement à l'apparition, a priori et nécessairement, quelles exigences elle doit satisfaire pour faire partie de l'expérience humaine. Le phénomène contingent prend la forme d'un déterminisme nécessaire parce que c'est la condition que stipule la liberté (l'Idée) pour que la nature lui soit acceptable. Le déterminisme naturel est toujours hypothétique: il s'applique s'il y a la phénoménalité naturelle. Cet il y a demeure contingent.

D'autre part, si la raison pratique, elle, se prononce sur le sens de la vie et sur la finalité du monde, la réalisation de ce sens et de ces fins ne dépend pas plus d'elle que de la raison théorique. En morale kantienne, il n'y a que l'intention qui soit bonne. L'obéissance à l'impératif catégorique ne procure aucune garantie de bonheur ni dans ce monde-ci ni après la mort. L'homme est libre de croire au sens, libre de croire dans la convergence du devoir et du bonheur, mais la pensée de cette convergence n'ouvre aucune perspective d'une immortalité ultérieure compensant l'injustice d'ici-bas. En d'autres termes, il n'y a pas, dans le kantisme, de récupération consolatrice d'un autre monde où le sujet serait récompensé pour avoir obéi à la loi morale, au devoir. "Rien n'est plus éloigné du kantisme, comme le dit Hersch, que l'hypothèse d'une ruse de la Raison transcendante, qui utiliserait la causalité aux fins du Souverain bien". (164) La connaissance de la fin est exclue de l'accomplissement de l'acte moral, puisqu'agir moralement consiste justement à introduire la liberté dans le déterminisme, l'Inconditionné dans le conditionné, l'absolu dans le relatif, le

sens dans le fait. Mais cela n'implique-t-il pas, en retour, que le monde des phénomènes soit réceptif au sens? C'est là le problème que pose Kant dès l'Introduction à la Critique du Jugement:

"Si donc un abîme immense se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible et celui du concept de liberté, le suprasensible et si du premier au second un passage est impossible (au moyen de l'usage théorique de la raison), comme entre des mondes différents dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, néanmoins celui-ci doit avoir une influence sur celui-là, le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la fin imposée par ses lois et la nature pouvoir être ainsi conçue que la légitimité de la forme s'accorde tout au moins avec la possibilité des fins à réaliser en elle suivant les lois de la liberté ...". (165)

C'est à la recherche d'un tel passage, impraticable théoriquement, qu'est consacrée la Critique du Jugement. Que Kant insiste sur le droit indique bien que ce passage entre nature et liberté répond à l'intérêt de la raison pratique qui veut découvrir en deçà du sens qu'elle postule indépendamment des faits, un sens réalisé dans le monde des faits. La raison pratique est intéressée à remplir un ordre de significations critiquement séparé de celui auquel s'appliquent les catégories et par lequel l'entendement se finalise. Mais comment un tel remplissage peut-il être autre chose qu'une chimère, si, comme dit Eric Weil, "pures, non schématisées, non temporalisées, les catégories ne sont d'aucune utilité" (166), et comment penser sans contradiction à ce qui est de l'ordre du suprasensible, si toute pensée utilise nécessairement des catégories, lesquelles n'ont pas de validité en dehors du sensible et de la

science naturelle?

La réponse à cette question est déjà entrevue dès la Critique de la Raison pure. Selon Eric Weil,

"on peut ... observer une évolution, non seulement de l'une à l'autre des deux éditions, et de l'une à l'autre des trois Critiques, mais dans les parties non modifiées de la Critique de la Raison Pure; la fonction métaphysique des catégories pures est de plus en plus soulignée à mesure que progresse l'enquête, de la sensibilité par l'analyse de l'entendement vers la raison et les objets de celle-ci, tandis qu'elle reste cachée, on dirait intentionnellement au départ: résultat naturel d'une méthode qui ne veut et ne peut révéler que progressivement son intention positive". (167)

Il y a un usage légitime, réel, quoique analogique, des catégories de l'entendement "là où, comme dit Weil, le sensible n'intervient pas au départ, mais est seulement visé à la fin" (168). Et ce dernier de citer un passage de la seconde édition où Kant déclare:

"Cependant, en vue de l'usage pratique, lequel est pourtant dirigé sur des objets de l'expérience, je serais en droit d'appliquer, avec une signification analogue à celle de l'usage théorique, ces concepts (sc. les catégories), à la liberté et au sujet de celle-ci, en n'y comprenant que les fonctions logiques (des concepts) de sujet et de prédicat, de cause et de conséquence, selon lesquelles les actions et les effets selon ces lois (sc. morales) sont déterminés de telle façon qu'ils peuvent toujours être expliqués, en même temps que selon les lois naturelles, selon les catégories de substance et de cause". (169)

Donc, il serait possible de penser le suprasensible, l'en soi, l'inconditionné. Les catégories schématisées nous fournissent la connaissance des objets sensibles; cependant la raison peut, à l'aide de catégories pures non schématisées,

penser des objets suprasensibles. Mais comment? Comment penser à des objets pour lesquels nous n'avons aucune intuition correspondante? La réponse la plus claire que donne Kant à cette question cruciale, se trouve au par. 59 de la Critique du Jugement, "De la beauté, symbole de la moralité", où Kant distingue entre domaine discursif et domaine intuitif, puis à l'intérieur de ce dernier entre schémas et symboles:

"les premiers contiennent des présentations directes, les seconds des présentations indirectes du concept; les premiers usent d'une démonstration, les autres d'une analogie (pour laquelle on se sert aussi d'intuitions empiriques) où le jugement accomplit une double besogne, d'abord il applique le concept à l'objet d'une intuition sensible et ensuite la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet dont le premier n'est que le symbole" (170).

Quelques lignes plus bas, Kant lie de façon explicite moralité et pensée symbolique en montrant que la détermination pratique (et non théorique) du concept de Dieu implique que nous en prenions une "connaissance symbolique", qui constitue un simple mode de présentation indirecte, analogique, et "ne renferme pas le schème propre pour le concept, mais seulement un symbole pour la réflexion" (171).

Pourtant, Kant n'affirme-t-il pas, dans la Critique de la Raison pure, que si "nous avons besoin de l'idée d'un être original, nous ne pouvons jamais acquérir de celui-ci et de sa nécessité absolue le moindre concept"? (172) Aucun concept discursif qui puisse être déterminé spatio-temporellement, aucun concept analytique, mais non pas aucun concept, s'empresse

d'ajouter Weil, car alors l'énoncé n'aurait aucun sens. Il nous semble, pour notre part, que ce concept non discursif, pratique, cette Idée dont Kant nous dit que nous pouvons en prendre une "connaissance symbolique", appartienne à ce que l'herméneutique moderne appelle la structure d'anticipation du comprendre, cette précompréhension qui est le propre de tout être qui s'est toujours -déjà compris. La Critique est bien, pour nous, l'entreprise d'une raison qui veut rendre compte de son intérêt premier, constitutif, pour le comprendre, c'est-à-dire comprendre ce sans quoi il n'y aurait rien à comprendre, comprendre ce que nous pré-comprendons sans le connaître et qui fonde ce que nous connaissons. Et pourquoi ne pouvons-nous pas connaître ce qui, au fond, nous est le plus familier? Simplement parce qu'il est donné à notre passivité, que nous recevons l'être et sommes en lui quoi que nous fassions; que l'homme est créature. Il n'y a qu'un intellect intuitif, un intellectus archetypus, une pure activité qui puisse connaître ce qui est pour l'avoir créé, pour s'être créé lui-même par cet acte. Nous les hommes, en qui entendement et intuition ne coïncident pas, qui sommes faits de passivité et d'activité, sommes "condamnés" à interpréter le sens de l'être qui est donné à notre passivité. Mais, d'autre part, ce que dit Kant c'est qu'il nous est nécessaire pour que ce qui nous est donné dans l'expérience soit structuré, compréhensible, sensé, que nous pensions un tel intellect archétypal, une telle infinitude; sinon il n'y aurait pas de sens, car il n'y a de sens que pour un être fini qui se pose la question de l'origine infinie de sa finitude. C'est parce qu'il

ne peut pas ne pas penser à l'infini que l'homme se découvre comme fini, "comme dépendant, dans toutes ses connaissances, de données qui ne lui sont pas fournies nécessairement, qui pourraient lui manquer, peuvent toujours venir à lui manquer" (173).

Weil fait remarquer que "déjà la Critique de la Raison pure avait appelé 'tout à fait fortuite l'expérience possible', mais n'avait nullement développé à partir de là ce qui constituera le problème de la Critique du Jugement" (174). En effet, dans cette dernière, aucune déduction ne vient rendre compte du fait fondamental du sens dans le monde; "ce que notre entendement ne peut réaliser que par l'accord des caractères naturels avec notre faculté des concepts", ce fait d'un accord ou d'une harmonie entre la nature et l'entendement, entre le monde et l'esprit, est qualifié par Kant de "très contingent", de "fortuit" (175). Au par. 76 de la Critique du Jugement, Kant définit la finalité comme "la conformité du contingent à des lois". Plutôt que de la disqualifier comme fait,

"le caractère fortuit de la finalité, écrit Weil, accentue encore sa prééminence de fait fondamental, fondement de tous les faits seconds, lesquels ne se comprennent qu'à partir de ce premier, seul à même de faire comprendre jusqu'à la possibilité de la question à laquelle il répond. Aucune question ne peut remonter plus haut; toute question est posée dans le cadre d'un monde structuré; en l'absence de cette structure, l'homme, qui, à l'intérieur de ce monde, se détache de lui afin de le comprendre et de se comprendre lui-même dans cette question, n'aurait ni de quoi se détacher, ni sur quoi réfléchir". (176)

Le raisonnement de Kant, dans la Critique du Jugement, se meut donc à l'intérieur d'un cercle vicieux. Mais ne faut-il

pas reconnaître avec Hersch que

"le cercle vicieux est une forme inévitable de la pensée philosophique (...) A la limite, on ne peut plus expliquer l'objet ultime de la pensée par autre chose que par lui-même. On tourne en lui. Il y a des cercles vrais et des cercles faux, que la logique ne peut pas distinguer. Il faut suivre le cercle et voir s'il ouvre une profondeur et fait prendre conscience d'une limite". (JH 135-6)

Le cercle kantien est un cercle vrai; la pensée kantienne s'enfonce dans ce qu'on a appelé au XXe siècle le "cercle herméneutique du croire et du comprendre"; c'est dire qu'elle n'est pas une science mais une méditation philosophique. Méditation qui porte sur l'Etre, sur la chose en soi; une chose en soi qui n'est pas hors du monde, qui n'est ni chose ni en soi, mais bien plutôt cette relation de soi à soi d'un être-au-monde dont les médiations sont naturelles: les êtres vivants, les choses belles, le sublime de la nature, et qui se découvre comme conscience du monde qui se sait monde. "Le monde vient s'imaginer dans la rêverie humaine", dit admirablement Bachelard. (177) L'activité de l'imagination constitue cette médiation tournée vers le monde et l'avenir; aussi sont-ce les corps vivants et les choses belles qui, pour Kant, symbolisent la chose en soi. "Le monde est beau avant d'être vrai. Le monde est admiré avant d'être vérifié", disait encore Bachelard. (178)

Avec la Critique du Jugement, l'humanité de l'homme n'est plus strictement éthique, comme c'était le cas dans la Critique de la Raison pratique, elle est maintenant naturelle; et elle peut l'être parce qu'à travers "la beauté de la nature" et "le

jugement télologique sur celle-ci, grâce aux fins naturelles fournies par les êtres organisés", l'homme accède "à l'idée d'un grand système des fins de la nature (...) en tant que système dont l'homme est l'un des membres" (179). Dans la Critique du Jugement, comme dit encore Weil, "la télologie morale n'a pour fonction que de fonder une télologie naturelle qui puisse rendre compréhensible le monde en sa totalité et l'existence de l'homme en tant qu'être à la fois raisonnable et membre de la nature". (180)

Certes cette télologie naturelle ne s'égale pas à la finalité ultime, elle montre une multiplicité de fins réalisées dans la nature, mais jamais la fin dernière, la fin des fins, la cause suprême et inconditionnée de la nature; néanmoins, c'est par elle que l'homme découvre qu'il dépasse cette nature, puisqu'il est le seul à devoir lui donner un sens pour pouvoir y vivre. Sans ces fins rencontrées dans la nature, l'homme ne pourrait s'élever jusqu'à l'Idée d'un Tout inconditionné, la raison ne pourrait être "poussée par un penchant de sa nature à sortir de l'expérience, pour s'élancer, dans un usage pur et à l'aide de simples idées, jusqu'aux extrêmes limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que dans l'achèvement de son cercle dans un tout systématique subsistant par lui-même" (181)

Cependant, à ce pendant naturel, à ce Désir de la Raison, d'où procède inévitablement l'Illusion, la Critique du Jugement, à la différence de la Critique de la Raison pure, n'oppose plus une discipline négative dont le but serait de neutraliser l'apparence transcendante, elle n'en appelle pas à une pensée

démystifiante, à une critique des illusions; bien au contraire, elle est portée par une volonté d'écoute de "l'humble symbole", de "récollection de sens", comme dirait Ricoeur. Le caractère contingent, fortuit du comprendre originel, que Kant dévoile dans sa dernière Critique, répond à sa manière à l'espérance du sujet, au croire fondamental. En ce sens il n'est pas exagéré d'appliquer au Kant de la Critique du Jugement, la formule que Ricoeur emploie pour parler de l'herméneutique (comme restauratrice du sens); "Croire pour comprendre, comprendre pour croire, telle est sa maxime; et sa maxime, c'est 'le cercle herméneutique' lui-même du croire et du comprendre". Et cette foi kantienne, c'est bien cette "foi seconde de l'hermèneute, la foi qui a traversé la critique, la foi post-critique (...) une foi raisonnable puisqu'elle interprète, mais c'est une foi parce qu'elle cherche, par l'interprétation, une seconde naïveté" (182).

Par là même Kant renoue avec la philosophie socratique. Car il reconnaît les limites de son langage, de tout langage humain; il accepte, avec l'humilité et le courage d'un Socrate, l'impuissance de la pensée à parler de ce dont elle procède et qu'elle ne peut qu'imaginer, se représenter par analogie avec un sens existant, réel, qu'elle découvre dans l'immanence de son activité.

C'est pourquoi la philosophie kantienne ne mène pas à l'échec et reste infiniment ouverte à l'avenir: parce que justement elle assume jusqu'au bout son propre échec. Kant comprend que nulle philosophie ne pourra jamais effacer le sens qui est à

sa source pour inaugurer un sens radicalement nouveau à partir d'un lieu qu'elle aurait construit par la seule vertu de son dire. Au terme de ce qui est peut-être la plus fantastique odyssée dans les profondeurs de l'esprit humain pour en percer l'ultime secret, Kant ne rapporte que le fait irréductible et inconnaisable du sens: le sens est.

En quoi maintenant cette découverte du sens diffère-t-elle de celle accomplie par les Grecs? C'est qu'elle n'est plus naïve, qu'elle ne peut plus l'être une fois que l'homme moderne, dont Kant est l'une des figures les plus pleines et les plus riches, a perdu pour le meilleur et pour le pire, mais inexorablement, la naïveté. Voulant sauver le sens, la philosophie grecque en préparait, à son insu, la négation en le projetant dans le cosmos, en en faisant l'attribut premier d'un Etre extérieur à l'homme. La philosophie chrétienne, en général, creusera davantage le fossé entre les deux mondes, créant ainsi les conditions de son propre éclatement et de l'avènement du rationalisme. Celui-ci, à la lutte contre l'ignorance et les préjugés, au réquisitoire contre l'aliénation du sens finira par substituer, insensiblement presque, le plaidoyer pour un monde rationnellement délesté de sa référence symbolique transcendante et réduit à sa signification empirique.

L'homme kantien se réapproprie le sens, refait le plein de sens; non pas à la manière d'un démiurge qui le créerait ex nihilo, mais au contraire en découvrant qu'il en est le dépositaire, le conservateur, le responsable, et que c'est à lui, et

à lui seul en tant que liberté, qu'il incombe de le préserver en le cherchant et en le réalisant dans son existence.

Aussi, s'il y eut jamais un temps où un retour à Kant pût s'avérer salutaire, c'est bien à notre époque où la pensée hésite dangereusement entre une herméneutique essentiellement démystifiante et négatrice du sens et une autre qui, au contraire, se montre soucieuse d'en restaurer la réalité et la valeur humaine fondamentale. On le voit bien, l'enjeu de ce débat concerne le statut de l'illusion. Y a-t-il, par-delà la critique de la "fausse conscience", par-delà la destruction des idoles, par-delà la réfutation des mensonges du sens, auxquelles des penseurs comme Marx, Freud et Nietzsche nous ont initiés, encore place pour la foi, pour une seconde naïveté, pour l'Illusion? Ou devons-nous accepter de rester suspendus dans l'atmosphère raréfiée de la critique triomphante du Muthos en attendant que le dieu Logos nous fournisse des raisons de vivre et d'espérer.

Nul philosophe, aujourd'hui, ne peut se prétendre indifférent à ce débat sans se trahir lui-même; nul ne peut refuser de prendre position par rapport à cette crise du langage sans se mettre lui-même hors de la philosophie. Que notre position personnelle soit kantienne signifie d'abord que nous reconnaissions, au sein du langage, l'étroite intrication du croire et du comprendre et la présence irréductible, nonobstant toutes les distorsions et tous les déguisements de la parole humaine, d'une liberté tendue vers son origine infinie.

Aussi, est-ce d'un point de vue kantien que nous aborderons la dernière partie de notre recherche consacrée aux critiques marxienne et freudienne de l'illusion. Nous ne cacherons pas notre intention: il s'agira, à la faveur d'une remontée jusqu'aux fondements métaphysiques inavoués de ces doctrines du "soupçon", jusqu'à leur ontologie "honteuse", de montrer à quelle impasse et à quel danger pour la liberté humaine aboutissent les grands systèmes dogmatiques post-kantiens, qui, à l'illusion reconnue et acceptée d'un sens donné et inconnaisable, substituent l'illusion d'une raison empiriquement pratique, laquelle confond la fin dernière de l'homme avec la représentation de fins empiriques particulières et cherche son salut dans l'histoire ou dans la science, prenant ainsi l'inessentiel pour l'essentiel, le paraître pour l'être.

TROISIÈME PARTIE
L'HERMÉNEUTIQUE RÉDUCTRICE

TROISIÈME PARTIE L'HERMÉNEUTIQUE RÉDUCTRICE

A. LA CRITIQUE MARXISTE DE L'ILLUSION IDÉOLOGIQUE

... le royaume de la liberté ne peut s'édifier que sur le royaume de la nécessité.

Karl Marx

Parce que nous sommes à la tête d'un mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, cette religion fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison. Accueillons, encourageons toutes les protestations; flétrissons toutes les exclusions, tous les mysticismes; ne regardons jamais une question comme épuisée, et, quand nous aurons usé jusqu'à notre dernier argument, recommençons, s'il faut, avec l'éloquence et l'ironie. A cette condition, j'entrerai dans votre association; sinon, non.

Lettre de Proudhon
à Marx, 1846.

La vrai difficulté est celle-ci: pour que nous soyons sûrs de savoir ce qu'est l'idéologie, il faudrait que nous soyons sûrs de la vérité. Il faudrait qu'il y ait une lumière naturelle, que l'homme soit le fils aîné de la vérité ...; concluons seulement que la vérité et la vie ne vont pas bien ensemble.

Paul Veyne

La thèse que nous serons amené à développer au cours des prochaines pages consiste à soutenir que la doctrine de Marx, nonobstant le caractère dialectique déclaré de sa méthode, se fonde sur l'opposition épistémologique, selon nous ruineuse, de la réalité et de la représentation, du concret et de l'abstrait, du vrai et du faux, du réel et de l'illusoire. En effet, en dépit du fait que l'oeuvre de Marx présente incontestablement de précieuses intuitions concernant le statut spécifique de la praxis humaine, nous pensons qu'il est difficile de ne pas voir que, d'abord chez Marx lui-même et ensuite chez ses épigones, de si prometteuses intuitions furent l'objet d'une véritable forclusion, dont la réussite se trouve attestée d'ailleurs dans l'étonnante pauvreté théorique et critique de la pensée marxiste après Marx, conjuguée à la non moins impressionnante diffusion politique d'un marxisme économiste, dogmatique et totalitaire à l'échelle planétaire.

Sous le couvert du mot magique de "dialectique", le marxisme est resté prisonnier de la dichotomie, jamais clairement récusée par Marx lui-même, entre d'une part la vie réelle, c'est-à-dire les besoins humains fondamentaux (tous rapportés en dernière analyse à l'existence biologique et matérielle de l'homme) et le travail nécessaire à leur satisfaction - ce qui, dans la topique marxiste, est désigné par le terme générique d'infrastructure; et, d'autre part, déterminé et produit par cette base matérielle, le monde irréel, illusoire, imaginaire de la superstructure, qui correspond aux représentations plus ou moins déformées (idéologiques, politiques, juridiques, religieuses,

philosophiques, morales, artistiques) que les hommes se font de leurs conditions réelles d'existence, tant et aussi longtemps que règnent dans la société la pénurie économique et la division du travail qui caractérisent l'état de sous-développement des forces productives. C'est ainsi que dans l'optique de Marx, la libération de l'homme - qui coïncide avec la destruction des illusions selon lesquelles il existerait un autre monde que celui, concret et immédiat de la production par l'homme de son existence matérielle, "réelle", où l'intelligence pragmatique et technicienne pourrait se livrer sans entraves à la transformation de son milieu naturel et social -, cette libération donc ne peut s'accomplir que selon un développement historique nécessaire où intervient progressivement, comme en une sorte de ruse du Besoin, la rationalité immanente à l'action, à la "praxis". Et c'est cette rationalité en progrès dans l'histoire concrète de l'humanité, qui, une fois incarnée dans le prolétariat (classe dont la finalité objective est justement d'abolir la société de classes et de faire advenir la Vérité dans l'histoire), permet l'émergence d'une pensée critique: le matérialisme historique, expression théorique et instrument intellectuel de la lutte que mène le prolétariat pour démystifier et dévoiler la réalité.

Nous aurons l'occasion, tout au long de notre étude, de souligner quelques-uns des problèmes auxquels se heurte une telle conception de l'homme et de l'histoire. Notre souci premier sera de montrer que, en dépit de son indéniable valeur heuristique, la réduction sociologique de l'idéologie par Marx et les

marxistes, n'atteint pas, contrairement à sa prétention avouée, l'origine et l'essence de l'illusion, et, par là même, échoue à identifier ce qui dans l'idéologie appartient à la positivité de la culture et remplit une fonction indispensable dans l'existence sociale. Aussi notre examen critique se portera-t-il tout spécialement sur le raisonnement déterministe et causaliste par lequel Marx prétend ramener à la "réalité" les représentations imaginaires, les rêves, que, depuis le commencement de la culture, les sociétés n'ont cessé de projeter devant elles pour s'interpréter et donner sens à l'action des hommes dans et sur le monde. Voilà pourquoi, également, nous accorderons une attention toute particulière à L'idéologie allemande, qui, de tous les textes marxiens ou marxistes, est peut-être celui qui laisse transparaître le plus clairement les tenants et aboutissants philosophiques du projet de Marx de liquider le monde de la "superstructure" au nom d'un matérialisme radical où toutes les expressions imaginaires et symboliques de la culture sont traitées en signes d'une cause unique, empirique et scientifiquement déterminable.

Disons schématiquement, et comme pour synthétiser anticipativement notre propos, que le rejet concerté par Marx et le marxisme du métaphysique et du symbolique, relève, selon nous, d'une ontologie dogmatique qui, par le biais d'un savoir absolu et définitif de la totalité historique, se donne fallacieusement la connaissance de l'en soi, dont elle prétend par ailleurs, en un ultime paradoxe, dissiper à jamais le fantôme ...

En dépit de certaines divergences théoriques et méthodologiques parfois considérables, les analystes contemporains de l'idéologie s'accordent en général sur un point essentiel: les idéologies sont des systèmes de représentations qui constituent l'expression imaginaire et fragmentaire d'une réalité sociale qu'elles ont pour fonction de voiler selon un processus inconscient.

"Elles sont, nous dit Althusser, des objets culturels perçus-acceptés-subis, et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe ... Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire: rapport qui exprime plus une volonté (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité". (1)

Quoi qu'il en soit de la valeur heuristique et analytique d'une telle définition, on pourrait montrer que loin d'être originale l'idée cardinale avancée ici par Althusser est commune à la plupart des théories de l'idéologie, qu'elles soient marxistes ou non. Elle consiste à soutenir que le rapport premier ou "spontané" que les sujets sociaux entretiennent avec la réalité historique dans laquelle ils vivent, en est un imaginaire au sens de fausse conscience; ce rapport, pour reprendre les mots de Althusser, "exprime plus une volonté ... qu'il ne décrit une réalité". Autrement dit, la reconnaissance de la dimension imaginaire propre à l'idéologie, le fait que le rapport réel des hommes à leur monde est "inévitablement investi dans le rapport

"imaginaire", suffit à justifier le rejet formel de l'idéologie en sa fonction positive, c'est-à-dire en tant que description ou interprétation constitutive de la réalité sociale. (2) Ainsi est-ce bien la dénégation théorique du statut de l'imaginaire qui conduit logiquement à concevoir l'idéologie en général comme irréelle et à tenter de lui substituer un savoir propre, scientifique de la structure sociale, grâce auquel les effets de l'imaginaire seraient minimisés voire complètement éliminés.

On peut dire, d'une manière générale, que c'est dans l'oeuvre de Marx et en particulier dans L'Idéologie allemande (1846), que cette conception de l'idéologie, fondée sur l'opposition entre le réel et l'imaginaire, s'est élaborée d'une façon pour ainsi dire paradigmique pour toute la critique des idéologies jusqu'à nos jours. Impossible en effet d'utiliser la notion d'idéologie sans se référer, au moins implicitement, à cet écrit de jeunesse où Marx et Engels "règlent leurs comptes avec leur conscience philosophique d'autrefois". Que les auteurs en aient abandonné le manuscrit "à la critique rongeuse des souris" (3), ne doit pas nous masquer l'importance qu'il revêt dans l'économie de la pensée marxienne. A l'instar de Michel Henry (4), nous pensons en effet que cette oeuvre de jeunesse, encore empreinte d'abstractions hégéliennes (au dire des gardiens de l'orthodoxie marxiste de naguère) ou feuerbachiennes (selon les althusseriens d'aujourd'hui), mérite la plus grande attention, dans la mesure où précisément elle éclaire l'origine et les présupposés philosophiques des concepts "scientifiques" dont Marx fera usage plus tard dans les œuvres économiques

dites de la maturité. C'est donc ce parti-pris pour une lecture philosophique de Marx qui guidera notre démarche où nous joignons humblement le camp des souris, en nous excusant d'avance auprès des adeptes de la coupure épistémologique du texte marxien du peu de rigueur scientifique de nos propos. (5)

Mais à quoi peut bien tenir cette défiance à l'égard de L'Idéologie allemande? Vraisemblablement, peut-on penser, à l'emploi qui y est fait, pour décrire et expliquer le fonctionnement de l'idéologie, de ce procédé à la fois rhétorique et didactique certes efficace mais considéré par certains comme cognitivement suspect: la métaphore. D'aucuns préfèrent en effet à la soi-disant obscurité métaphorique et métaphysique d'un texte de jeunesse comme L'Idéologie allemande, la belle rigueur empirico-scientifique du Capital. (6) Cependant, ce que l'on oublie ou refuse simplement de voir, c'est que, comme on s'en rendra compte plus loin, l'analyse de la valeur dans Le Capital est elle-même fondée sur une argumentation à base métaphorique.

Mais revenons à L'idéologie allemande et aux fameuses métaphores au moyen desquelles Marx, pour la première fois, cherche à saisir les mécanismes par lesquels la réalité social-historique se présente d'abord et nécessairement sous un aspect illusoire.

1. La métaphore de la camera obscura

Nous nous attarderons d'abord à la plus célèbre des métaphores marxiennes, celle de la camera obscura, dont voici l'énoncé:

"Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique. (7)

Ce que semble vouloir dire cette métaphore, c'est que ce n'est pas l'idéologie comme telle qui opère le renversement, mais le réel lui-même - "les hommes et leurs rapports" - qui, dans l'idéologie, se donne déjà renversé. En d'autres termes, le phénomène du renversement idéologique n'a pas pour siège une conscience souveraine, indépendante et constitutive a priori du réel, n'a pas son origine dans la représentation que les hommes se font de la réalité; mais c'est la réalité de la conscience elle-même qui, en tant qu'elle est historiquement déterminée, se présente naturellement à l'envers. Comme l'explique Jean Granier, dans son Penser la praxis:

"... l'essence de l'idéologie réside dans un processus d'inversion; cette inversion est effectuée par la conscience, mais sous l'influence de motivations antérieures et extérieures à elle, puisqu'elle n'a pas elle-même conscience d'être une telle opération inversante. En fait, ajoute cet auteur, elle est conditionnée par 'la vie', c'est-à-dire par la production historique de son existence sociale. La genèse de l'illusion idéologique ne peut donc être reconstituée que par l'examen de la praxis historique des hommes. Et comme cette vie est aliénée, l'inversion idéologique reflète l'aliénation de l'essence humaine dans la société bourgeoise". (8)

Cette inversion du monde réel, cette "aliénation de l'essence humaine", Marx l'attribue essentiellement au développement historique de la division du travail qui, sous le mode de production capitaliste, atteint sa forme la plus achevée dans la séparation radicale entre travail manuel et travail intellectuel.

"A partir de ce moment, dit Marx, la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel". (9)

Pour bien saisir ce que Marx entend par cette opposition entre une conscience qui ne représenterait rien de réel et une "conscience de la pratique existante", on doit avoir présent à l'esprit que la conception marxienne de l'histoire repose sur le postulat selon lequel il existe une contradiction fondamentale entre les forces productives et les rapports de production. Aussi le secret du renversement idéologique n'est-il pas à chercher, selon Marx, dans un quelconque processus de conscience, dans une phénoménologie de l'esprit comme chez Hegel, mais c'est plutôt la dynamique même de l'histoire de la production par l'homme de son existence matérielle qui requiert le renversement selon une nécessité immanente au rapport homme/nature, à la tension dialectique entre les forces productives et les rapports de production qui en dérivent. Ainsi, au stade capitaliste du développement des forces productives correspond, sur le plan des rapports sociaux de production, une division radicale entre travail intellectuel et travail manuel, avec les rapports de propriété et de domination que cette division implique. Et, c'est là, au cœur de cette division sociale, qui produit une scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt général, que Marx situe l'origine mystérieuse de l'illusion idéologique:

"C'est là justement cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif qui amène l'intérêt collectif à prendre en qualité d'Etat, une forme indépendante, séparée des intérêts réels, de l'individu et de l'ensemble et à faire en même temps figure de communauté illusoire, mais toujours sur la base concrète des liens existants dans chaque conglomérat de famille et de tribu, tels que liens de sang, langage, division du travail à une vaste échelle et autres intérêts; et parmi ces intérêts nous trouvons en particulier les intérêts des classes déjà conditionnés par la division du travail". (10)

Dans ce passage, l'idéologie est définie comme une "communauté illusoire" qui s'édifie sur la base de liens réels, concrets entre des individus vivant dans une même société. Comprendre comment se réalise cette édification de l'illusoire sur le réel, devrait nous permettre de saisir le mode de fonctionnement de la camera obscura, la logique même de la production idéologique.

Mais, encore une fois, quelle est cette réalité invoquée par Marx? Une réalité historique, déterminée par le développement de la division du travail. La "base concrète" renvoie à une certaine phase de développement des forces productives; il ne s'agit en aucun cas d'une réalité qui préexisterait à l'activité des hommes et sur laquelle l'idéologie viendrait jeter son voile. L'idéologie paraît bien être ici, au contraire, comme le suggère Sarah Kofman (11), le "reflet d'un reflet", le "fantasme d'un fantasme"; c'est la conscience qui, réfléchissant une réalité marquée essentiellement par la division du travail et la domination de classe, une réalité aliénée, disloquée, divisée en deux à l'intérieur d'elle-même pour paraphraser Hegel, se laisse prendre à ce jeu illusoire, spéculaire. La conscience

idéologique ressemble à cette table dont Marx parle dans Le Capital, qui, en devenant marchandise, valeur d'échange, à la fois "sensible et suprasensible", "se dresse, pour ainsi dire, sur sa tête de bois en face des autres marchandises et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser" (12).

Il y a donc idéologie, au sens marxien d'occultation, dans la mesure où la conscience est une conscience réelle, produit du rapport historique des hommes avec la nature et entre eux. L'occultation est la réalité même de la conscience à une certaine étape du développement des forces productrices. C'est pourquoi aussi réelle soit-elle la conscience n'en est pas moins idéologique, parce que justement elle possède une historicité, celle de la "base réelle", conditionnée par la division du travail et la lutte des classes. La conscience idéologique est le reflet d'un moment historique du réel, qu'elle met en boîte (celle de la camera obscura), absolutisant et éternisant ainsi ce qui n'est qu'une étape ou un aspect partiel et relatif du développement historique; par là même, la conscience manque la totalité; elle n'en prend qu'un moment qu'elle fétichise. (13) Autrement dit la conscience réelle est idéologique pour autant qu'elle ne se sait pas historique; et si elle ne se sait pas historique c'est que l'histoire elle-même n'a pas atteint le stade de développement des forces productives où, enfin, la conscience pourrait dire sa genèse, pourrait coïncider avec elle-même en tant que conscience réelle dans la pure transparence de son appartenance à la nature.

Ainsi donc, le rôle que Marx attribue à la conscience dans le processus de renversement idéologique par lequel celle-ci substitue au monde réel sa représentation idéelle, est un rôle essentiellement passif. Dans l'illusion idéologique fondamentale selon laquelle la conscience détermine la vie, la conscience elle-même ne remplit aucun rôle positif, constitutif, mais ne fait au contraire que refléter ce qui déjà, dans la structure réelle de la société, se présente dans un rapport inversé. Mais la question est: y a-t-il un sens à parler d'un renversement du réel qui s'effectuerait sans le préalable d'une conscience hétérogène à ce réel? Peut-il exister une chose telle que l'inversion du monde sans l'a priori d'un regard, d'un œil, sans camera obscura? Quel est le statut de cette métaphore, et quel est le phénomène que Marx cherche à viser à travers elle? Il ne peut s'agir ni d'un phénomène de pure conscience, puisqu'il n'y a pas pour Marx de pure conscience, ni d'un phénomène purement matériel, puisque Marx n'est pas sans savoir que le monde matériel sans l'homme est ce qu'il est, ni à l'envers ni à l'endroit. La camera obscura ne peut être que le résultat d'un refoulement original de la praxis, c'est-à-dire de l'unité de la vie et de la pensée humaines, refoulement où l'histoire trouve son commencement et qui ne prendra fin qu'avec celle-ci, avec l'abolition de la division du travail et de la lutte des classes. Ce refoulement est, comme on le verra mieux plus loin, le processus inconscient à l'œuvre dans l'histoire de la lutte des classes et dont la métaphore de la camera obscura constitue en quelque sorte le premier effort proprement

philosophique (et pour cela fondamental pour nous, et non pas, comme diraient les althusseriens, imputable à la jeunesse et à la naïveté de Marx) de mise à jour.

2. La métaphore du reflet sublimé

Dans L'idéologie allemande, une deuxième métaphore précise le sens et la portée de la métaphore centrale de la camera obscura. La voici:

"Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on constate empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience". (14)

En fait, ce passage renferme une double métaphore. L'une, celle du reflet, laisse entendre que l'autonomie de l'idéologie est illusoire, que l'idéologie n'a pas d'histoire ou plus précisément que son histoire est tout entière subordonnée à celle de la base matérielle et n'est donc compréhensible qu'à partir d'elle. Par l'autre métaphore, celle de la sublimation, Marx veut rendre compte du processus qui crée l'apparence d'autonomie de l'idéologie, ce pouvoir étrange de représenter "réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel". Ainsi, quoique l'idéologie soit dans son ensemble conditionnée par la

production matérielle, cette dépendance se trouve voilée grâce à un phénomène de sublimation, qui, selon les mots de Sarah Kofman, "décrit un processus d'idéalisat ion avec volatisation des éléments constitutifs; de là 'l'oubli' du processus de la genèse et l'illusion d'autonomie" (15).

En somme, l'idéologie est illusion d'autonomie, et donc tromperie, parce qu'elle ne dit pas sa genèse. Mais pourquoi ne dit-elle pas sa genèse? Non pas parce que l'idéologie serait en soi, en tant que conscience, mystificatrice, car, encore une fois, l'idéologie au sens marxien n'est rien, est tout reflet. Le caractère trompeur, mystificateur de l'idéologie, le fait que sa production coïncide avec l'effacement de ses propres conditions de production, ne peut s'expliquer, selon Marx, que par ce qui, dans la IVe thèse sur Feuerbach, est appelé "les contradictions internes de la base temporelle". Ce sont "les intérêts des classes déjà conditionnés par la division du travail" (16) qui jouent le rôle décisif dans la déformation de la réalité, c'est-à-dire dans sa sublimation, dans son idéalisat ion.

Le renversement du monde, l'idéalisat ion trompeuse et mystificatrice est un phénomène inconscient, pour la simple raison que l'intérêt de classe qui est à son origine est lui-même inconscient. Rien n'est en effet plus éloigné de la pensée de Marx que l'idée d'une spoliation accomplie consciemment par la classe dominante, d'une conspiration ou d'un complot ourdi par les puissants pour jobarder les faibles. Les bourgeois

sont de bonne foi; ce qu'ils font pour maintenir leur domination en la présentant comme inscrite dans le ciel des idées, comme éternelle, ils le font inconsciemment⁽¹⁷⁾ Bien sûr, Marx ne parle jamais d'un inconscient de classe; mais il n'est pas douteux que pour lui l'aliénation de la conscience à son essence réelle procède d'un refus inconscient, nécessaire et efficace, de la réalité. Tant que règne dans la société la division du travail, la conscience demeure étrangère à son essence réelle, à son origine praxiste, elle est une conscience fausse; ou encore, pour parler comme Hegel, une "conscience malheureuse", non pas toutefois comme chez ce dernier "divisée en deux à l'intérieur d'elle-même", mais plutôt séparée du monde réel auquel elle appartient originellement et essentiellement. Cette "conscience malheureuse" séparée du réel trouve, à l'époque moderne, son expression historique dans la bourgeoisie, dont l'existence comme classe dominante repose sur le maintien de la séparation aliénante de la conscience d'avec son essence réelle, qui empêche que la conscience s'apparaisse à elle-même dans l'immanence de sa production social-historique, dévoilant ainsi le caractère relatif de la domination.

Ces remarques permettent de mieux saisir la signification de la métaphore centrale de la camera obscura.

"La camera obscura est, comme le souligne Sarah Kofman, l'inconscient d'une classe, de la classe dominante qui, pour pouvoir maintenir sa domination indéfiniment, a intérêt à se voiler le caractère historique de sa domination, l'historique comme tel, les processus de genèse, la différence dans le travail, la différence". (18)

Si la classe dominante ne peut atteindre à une conscience claire du monde réel comme production historique, c'est parce que comme n'importe quel névrosé pourrait-on dire, elle ne trouve aucun intérêt à reconnaître que son monde à elle repose sur des assises imaginaires, illusoires; au contraire, elle a tout à gagner matériellement à rester dans l'illusion, à prendre son désir pour la réalité, sa représentation du monde pour ce que le monde doit être, à substituer à l'historique, l'éternel, au monde réel celui des idées, le ciel à la terre. En revanche, le prolétariat, lui, parce qu'il n'a rien, n'a rien à perdre et tout à gagner à démasquer le réel, à faire l'histoire contre ceux qui ont tout intérêt à se la donner dans une représentation figée, immuable, éternelle et idéale.

Cela dit, se pose un problème, qui, il faut bien l'admettre, n'a jamais été vraiment résolu ni par Marx lui-même ni par les marxistes: comment, par quel mécanisme secret, la classe dominante réussit-elle à imposer son propre intérêt particulier à l'ensemble de la société, si, comme on l'affirme, l'idéologie est conçue essentiellement comme reflet de la base matérielle et, donc, dépourvue de toute autonomie et ne remplissant aucune fonction constitutive, sui generis, dans le processus d'universalisation sociale et politique de cet intérêt? Devons-nous nous satisfaire d'une métaphore chimique comme celle de la sublimation pour rendre compte du passage de l'intérêt matériel de la classe dominante à l'adhésion libre et spontanée des autres classes aux Idées que celle-ci incarne? Suffit-il d'affirmer que de la dominance économique à la

dominance idéologique, il n'y a en somme qu'un simple rapport de cause à effet entre structures, et que l'instance économique reste toujours déterminante en dernière analyse?

Selon nous, Marx et les marxistes en général, en optant pour une explication causaliste et réductionniste du phénomène idéologique, ont cédé à une vision scientiste du social-historique, qui est bien l'obstacle majeur à la compréhension de son essence spécifique. (19) Notons que c'est le même positivisme qui se trouve au fondement de ce que Charles Taylor, dans un article sur lequel nous reviendrons plus loin, a appelé "the mainstream social science", expression désignant le courant de pensée qui, aux Etats-Unis surtout, domine la recherche en sciences humaines en imposant le modèle positif d'explication des sciences de la nature. Quelles que soient les différences entre la sociologie marxiste et la sociologie dite bourgeoise, elles ont en commun de faire reposer leurs analyses de l'idéologie sur l'opposition arbitraire entre le réel et l'imaginaire, entre l'objectif et le subjectif, et de présupposer l'existence d'une réalité sociale antérieure à l'interprétation qu'en font les sujets sociaux.

Or une telle conception du social s'achoppe inéluctablement à un problème sans issue: celui de la légitimation sociale et politique, sous la forme de l'idéologie dominante, d'un intérêt particulier, celui de la classe économiquement dominante, qui prend la figure trompeuse de l'intérêt général. Pour Paul Ricoeur, il est évident que "the problem is insoluble so long as it is put within the framework of causal relationships between

structures, as we do when we speak of relative effectivity and of determination in the last instance". (20) Ce qu'il faut comprendre, selon Ricoeur, c'est le processus même de la légitimation par lequel les idées d'une classe réussissent à s'imposer à toute une société. Or ce processus demeure inintelligible, insiste le philosophe français, tant et aussi longtemps que l'on oppose, comme s'il s'agissait de deux domaines hétérogènes, l'action et la pensée, et que l'on ne reconnaît pas que l'action humaine fait appel à des motifs et implique la médiation d'un système symbolique. Ailleurs, dans un autre article (21), Ricoeur a établi une distinction méthodologique essentielle entre deux niveaux du symbolisme social. Le premier niveau serait celui des systèmes ou des codes symboliques constitutifs de l'action, qui rempliraient pour la culture un rôle analogue à celui des codes génétiques pour la vie animale, en fournissant une sorte de plan ou de schéma d'organisation des processus sociaux et psychologiques. L'existence d'un second niveau, celui du symbolisme représentatif, dont l'idéologie constitue l'une des formes, s'explique par le simple fait qu'"une culture ne peut opérer ses symboles sans les réfléchir dans un ordre symbolique redoublé qui fonctionne comme son métalangage". C'est pourquoi, ajoute Ricoeur, "la description et l'interprétation des systèmes symboliques constitutifs d'une culture est en lutte avec et contre les systèmes symboliques représentatifs" (22). Car si de tels systèmes symboliques représentatifs remplissent toujours le même rôle fondamental: encadrer, ordonner, consolider l'action, en redoubler et en renforcer les médiations

symboliques en les transposant dans des récits au moyen des-
quels une société actualise sa propre origine et en sauvegarde
le sens - autrement dit, si la fonction de l'idéologie en est
une de conservation et d'intégration du lien social -, il n'en
demeure pas moins que cette fonction reste ouverte à la dissimu-
lation et à la distorsion; à ce que Marx, dans sa métaphore de
la camera obscura, a voulu désigner comme étant un renversement
du réel.

Aussi l'objection que Ricoeur adresse à Marx porte-t-elle
précisément sur l'universalité de la définition de l'idéologie
impliquée dans une telle métaphore. Non seulement la distorsion
et la dissimulation ne définissent pas l'essence de l'idéologie,
et constituent plutôt des modalités particulières du passage
du symbolisme constituant au symbolisme représentatif (de la
culture première à la culture seconde, comme dirait Fernand
Dumont), mais il n'y a pas à proprement parler de "renversement
du réel", pour la simple raison qu'il n'y a pas de réel au sens
marxien d'une structure pré-symbolique de l'action, d'une praxis
humaine dépourvue de repères symboliques. L'idéologie est un
langage figuré, symbolique, dont l'analyse, pour prendre l'ana-
logie de Ricoeur, pourrait être comparée à celle qui consiste à
déterminer les rapports entre une expression métaphorique et la
situation qu'elle cherche à redécrire. Mais cette situation
est déjà symbolique, même si elle doit se réfléchir ou se dé-
doubler pour devenir une situation sociale. (23) Dans Les
idéologies, Fernand Dumont remarque que les idéologies, aussi
ancrées soient-elles dans le symbolisme constitutif de la culture

première, sont "productrices de signaux", lesquels "ne remplacent pas le symbole" mais "en sont des réductions". Et c'est d'ailleurs parce qu'elles produisent de tels signaux que nous pouvons en faire l'analyse; parce que; "Le symbolisme de fond qui soutient un univers social y est investi dans des représentations construites" (24). La redescription par l'idéologie correspondrait donc à un processus de réduction des symboles en signaux, ou encore à la reprise réflexive par un groupe social de la symbolique immanente à l'action, dans une vision du monde et de la société où se trouvent définies les valeurs et les normes autour desquelles devront s'organiser les rapports entre les sujets. C'est en ce sens que Dumont parle des idéologies comme "des pratiques sociales de la convergence" (25). Ce qui reste cependant à déterminer - et c'est là, semble-t-il, la tâche que Dumont assigne à une science des idéologies -, ce sont les modalités singulières selon lesquelles chaque communauté humaine pratique sur elle-même sa propre herméneutique, en sélectionnant dans le vaste entrepôt des symboles collectifs ceux dont elle fera les valeurs et les normes à partager collectivement.

Ces remarques permettent de mieux saisir en quoi le problème de la légitimité du pouvoir politique est irréductible à l'explication mécaniste et causaliste par l'intérêt économique à laquelle souscrit le marxisme. C'est dans ce que Ricoeur appelle "l'écart représentatif" entre la constitution symbolique de l'action sociale et l'inscription de ce symbolisme dans un langage spécifique, que joue la légitimation et risque donc aussi d'apparaître une distorsion, une dissimulation. L'écart

représentatif correspond à la distance par laquelle une société s'interprète et se donne une image d'elle-même, qui ne peut être que schématique, simplificatrice et idéalisante. D'où cette possibilité d'un travestissement, d'une mystification, d'une imposition arbitraire du pouvoir qui, d'après Ricoeur, s'effectueraient d'une manière analogue à ce que les rhétoriciens appellent l'hyperbole. La fonction de l'idéologie comme dissimulation et tromperie consisterait à produire une sorte de "plus-value de crédibilité ou de légitimité" où l'idéologie, "mobilisée par la prétention à la légitimité d'un système quelconque d'autorité et de domination (...), vient remplir le vide qui se creuse entre cette prétention et la croyance spontanée des individus dans la validité de cette prétention. En comblant cet abîme, elle le dissimule" (26).

Peut-être n'y a-t-il jamais eu d'exercice du pouvoir dans une société sans un certain degré de dissimulation. "Is it not the case that any authority always claims more than we can offer in terms of belief?", demande Ricoeur. (27) Ce qui ne veut pas dire cependant que la domination politique ne soit que le simple reflet, au niveau de la superstructure, d'une domination effective sur le plan économique (division du travail, propriété privée des moyens de production), ni que l'intensité de la dissimulation idéologique ne puisse varier considérablement d'une structure sociale à une autre, en fonction de la plus ou moins grande masse de plus-value de légitimité qu'un système d'autorité est amené à produire pour dissimuler l'écart entre sa revendication de légitimité et la croyance spontanée des individus

en la validité de cette prétention. En d'autres termes, il y a des systèmes d'autorité dont la légitimité est fondée sur une moins grande production de plus-value de légitimité que d'autres, même si l'on peut faire l'hypothèse qu'il n'y a jamais eu historiquement de système de pouvoir qui n'ait eu à en produire. Inversement, le fait que toute idéologie dominante soit plus ou moins dissimulatrice, ne permet pas d'inférer que l'idéologie serait, dans son essence, dissimulation, fausse conscience ou renversement du réel.

Ce qu'il faut surtout retenir de toute cette discussion, c'est l'"échec de penser non métaphoriquement la production d'illusion présente comme à l'envers" (28), et l'impossibilité d'expliquer cette production en faisant appel à la causalité stricte entre phénomènes naturels. Aussi, lorsque Marx dit que la classe dominante impose ses idées en les présentant comme universelles et rationnelles, non seulement n'y a-t-il aucun sens à affirmer, comme ce dernier, que cette imposition idéologique dépend entièrement de la position de dominance que cette classe occupe sur le plan économique, mais c'est surtout paradoxal, car si l'on admet avec Marx que cette classe n'a pas toujours été économiquement dominante mais l'est devenue historiquement, alors on ne comprend plus du tout comment elle a pu le devenir, à moins bien entendu (et c'est là comme on le verra plus loin la façon dont Marx s'y prend pour surmonter le paradoxe) de présupposer, métaphysiquement, un sens immanent à l'histoire de la production par les hommes de leur existence matérielle, sens dont ceux-ci seraient inconscients et que Marx, lui, aurait dévoilé.

Quoi qu'il en soit, il n'est que trop évident que l'on ne peut se satisfaire d'un simple système de causalité entre structures pour expliquer un phénomène comme celui de l'idéologie. Son analyse implique d'abord que l'on reconnaissse la complexité de l'action humaine, irréductible aux relations de causalité qui s'établissent entre les objets dans l'espace. De même, des phénomènes comme la croyance, l'idéologie, la légitimité, sont des phénomènes humains faisant appel à des motivations qui pour être de l'ordre du symbolique n'en sont pas moins réelles. A vouloir opposer à tout prix le réel et l'illusoire, à vouloir saisir une réalité qui serait non symbolique, pré-idéologique, on en arrive à ne plus pouvoir comprendre du tout comment des illusions et des fantasmagories peuvent avoir une quelconque efficacité. C'est pourquoi l'opposition marxienne entre la sphère de l'activité réelle et celle de la représentation illusoire et déformée, imaginaire - c'est-à-dire le sens restreint que Marx inflige à la notion d'idéologie -, est dénuée de toute signification si la déformation idéologique n'est pas conçue comme un processus pathologique enté sur la structure symbolique de l'action humaine; autrement dit, si l'action n'est pas dès le départ symbolique, aucune magie ne pourra jamais rendre compte de la présence de l'illusion. Comme le souligne Ricoeur,

"si le lien social est lui-même symbolique, il est absolument vain de chercher à dériver les images de quelque chose d'antérieur qui serait le réel, l'activité réelle, le processus de vie réelle, dont il y aurait secondairement des reflets et des échos (...) on ne peut partir du phénomène de renversement pour rendre compte de l'idéologie, mais ... il faut le concevoir comme une spécification

d'un phénomène beaucoup plus fondamental qui tient à la représentation du lien social dans l'après-coup de sa constitution symbolique. Le travestissement est un épisode second de la symbolisation" (29).

CHAPITRE II: L'INEVITABLE "CONTRAINTE" METAPHORIQUE

1. L'amphibologie marxienne: la thèse d'un "langage de la vie réelle".

Après avoir procédé à l'examen des métaphores au moyen desquelles Marx, dans L'Idéologie allemande, tente d'expliquer la nature et le fonctionnement de l'idéologie, nous voudrions aborder maintenant, plus directement, le problème épistémologique majeur que soulève une telle explication, laquelle, comme on le verra, s'appuie en dernier ressort sur la thèse selon laquelle il existerait un "langage de la vie réelle".

Le problème peut s'énoncer d'abord dans les termes d'un paradoxe: comment, à partir de l'opposition de principe entre le domaine du réel et celui de la représentation - opposition qui revient comme un leitmotiv tout au long de la critique de L'Idéologie allemande -, est-il possible de justifier l'utilisation d'un système de métaphores pour mettre à nu et rendre intelligibles les mécanismes à l'œuvre dans la production idéologique? Autrement dit, dans la mesure où l'analyse par Marx du processus idéologique propose une compréhension métaphorique et analogique

de ce processus, cette analyse ne reste-t-elle pas elle-même idéologique, c'est-à-dire incapable d'opérer la rupture épistémologique d'avec le mode imaginaire de penser le social-historique?

A une telle objection, les adeptes de la "coupure épistémologique" du texte marxien opposent l'argument d'après lequel il y aurait deux Marx: un Marx jeune, encore naïf, spéculatif, philosophique; et un Marx de la maturité, créateur de la science de la société et de l'histoire. Entre les deux, nulle continuité mais plutôt la rupture radicale propre à tout raisonnement scientifique par rapport au sens commun et à toutes ses expressions plus ou moins raffinées. Ainsi, nous assure-t-on, s'il est vrai que la critique de Marx, dans L'idéologie allemande - œuvre non-marxiste de Marx comme dirait Althusser - n'est pas scientifiquement affranchie de son objet imaginaire, ne témoigne pas encore de cette coupure épistémologique d'avec les catégories idéologiques de la philosophie allemande, cela n'est plus le cas en revanche lorsqu'il s'agit de l'œuvre proprement marxiste de Marx, du Capital surtout, où la problématique philosophique du jeune Marx se trouve critiquée et remplacée par un système de concepts scientifiques qui ne s'appliquent plus à des objets imaginaires, idéologiques, mais à des objets réels, tout en permettant de saisir le mode de production matérielle des premiers.

Or, cette périodisation, cette coupure épistémologique du texte marxien, où Marx devient lui-même marxiste en rompant

brutalement et définitivement avec la philosophie pour adopter un point de vue scientifique, est arbitraire et procède selon nous d'une méconnaissance de l'origine et de la nature philosophique des concepts considérés comme scientifiques chez Marx. Cette dépendance philosophique a été mise en évidence par Michel Henry. Pour ce dernier, il est évident que

"les concepts sur lesquels se fonde l'analyse du Capital sont exclusivement des concepts philosophiques, et cela en un sens radical, des concepts ontologiques" et que "... les concepts de forces productives, de classes sociales, etc. - les concepts fondamentaux du marxisme - ne sont nullement les concepts fondamentaux de la pensée de Marx" (30).

Ce n'est pas le lieu ici de prouver la validité de cette thèse, fondée sur une lecture particulièrement minutieuse de toute l'oeuvre de Marx. Quoi qu'il en soit, de même que les concepts "scientifiques" du Capital s'enracinent dans le travail philosophique des premières œuvres, nous croyons pouvoir avancer que les métaphores que Marx utilise dans L'idéologie allemande pour définir l'idéologie, poursuivent leur carrière jusque dans Le Capital, déterminant ainsi à l'intérieur du discours socio-logique marxien ce que nous appellerons une contrainte métaphorique, à laquelle Marx, malgré tous ses efforts pour accéder au "langage de la vie réelle", n'a pu échapper, et pour cause. (31)

En effet, si le terme "idéologie" n'apparaît plus dans Le Capital, il n'en demeure pas moins, comme le remarque Sarah Kofman, que les mêmes métaphores et analogies qui servaient à décrire le processus idéologique y sont reprises par Marx:

"Pour résoudre le caractère énigmatique de la marchandise, Marx a recours à l'analogie religieuse. Point commun: les idées religieuses, produits du cerveau humain, comme les marchandises, produits de la main humaine, donnent l'illusion d'être autonomes lorsqu'elles sont coupées du processus de leur genèse. De là, la fixation dans le nuage des unes, le caractère fantasmagorique des autres. Or, si la religion est une forme de l'idéologie, elle est aussi la forme de toute idéologie: seule l'illusion religieuse peut fonder celle d'une parfaite autonomie, caractéristique de l'idéologie. Seule, elle légitime la séparation radicale entre "ciel et terre", entre le haut et le bas; seule elle justifie le renversement hiérarchique opéré par l'idéologie. Dire que le caractère fantastique de la marchandise est analogue à celui de la religion, c'est dire qu'il est analogue ou à un objet idéologique particulier ou à tout objet idéologique. Ce qui est dit sur le rapport entre valeur d'échange et valeur d'usage doit donc valoir analogiquement pour l'idéologie. Aussi n'est-ce pas par hasard si ce sont les mêmes termes, les mêmes métaphores qui interviennent pour décrire et l'idéologie et la valeur d'échange: même métaphore du renversement, même caractère fétiche attribué à l'une et à l'autre (...) Donc, même lorsque Marx semble vouloir user d'un langage propre, s'imposent à lui des métaphores qui font système entre elles: contrainte métaphorique sur laquelle il conviendra de s'interroger." (32)

En effet. Toutefois Sarah Kofman insiste sur le fait que chez Marx l'emploi des métaphores est régi par une démarche réflexive qui implique une réévaluation constante de leur valeur heuristique et analytique. Ainsi en est-il de la métaphore optique dans Le Capital, dont Marx indique finalement l'inaptitude à décrire le processus de réification des rapports sociaux:

"C'est ainsi que l'impression lumineuse d'un objet sur le nerf optique ne se présente pas comme une excitation subjective du nerf lui-même mais comme la forme sensible de quelque chose qui existe en dehors de l'oeil. Il faut ajouter que dans l'acte de vision, la lumière est réellement projetée d'un objet extérieur sur un autre objet, l'oeil; c'est un rapport physique entre des choses physiques. Mais la forme

valeur et le rapport de valeur des produits du travail dans lequel elle se présente n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport des choses entre elles". (33)

Inaptitude donc de la métaphore optique à dire le renversement idéologique tel que Marx en saisit les effets dans le féttichisme de la marchandise. Pourquoi? Parce que le rapport social n'est pas un rapport entre des "choses physiques"; s'il paraît en être ainsi c'est pour autant que le travestissement idéologique a déjà eu lieu et que le rapport social a subi une déformation telle qu'il prend l'aspect d'un rapport entre des choses. Aussi bien, la métaphore optique ne peut-elle rendre compte du processus de réification des rapports sociaux, elle n'en décrit au contraire que le résultat et le secret du renversement idéologique lui demeure inacessible. Mais, tout en dénonçant l'inaptitude foncière de la métaphore optique à décrire le rapport social, tout en reconnaissant que celui-ci n'est pas "un rapport physique entre choses physiques", Marx n'établit cependant aucun critère qui permettrait d'en saisir la spécificité. Pourquoi? Parce qu'une spécification épistémologique relative à l'essence du rapport social, serait encore, aux yeux de Marx, abstraite, spéculative, métaphysique.

"C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la pratique, est purement scolastique" (34),

déclare Marx dans la IIe thèse sur Feuerbach.

Le critère ultime de la pensée, c'est la praxis, c'est-à-dire une structure immanente à la vie, au besoin naturel, à la faim, au travail, etc., et indifférente à toute représentation qu'on peut en faire, indépendante de toute idéologie. (35) D'où cette expression d'"un langage de la vie réelle" que l'on retrouve dans L'idéologie allemande, expression qui témoigne on ne peut mieux de l'ambiguïté inhérente au projet marxien. Car qu'est-ce que ce langage qui ne serait pas une représentation du réel mais le réel lui-même in naturalibus? La science? La question, pour Marx, est-elle de substituer à l'Idéologie en tant que conscience fausse, la Science comme conscience vraie; vraie parce que seule capable de percer les épais nuages qui recouvrent la conscience réelle, c'est-à-dire la réalité de la conscience. La camera obscura de l'idéologie trouve-t-elle sa contrepartie dans une "camera lucida"?

"La camera obscura (chez Marx) n'est jamais relevée par une camera 'lucida', écrit Sarah Kofman. Et pourtant, ajoute l'auteur, qualifier l'idéologie de chambre noire implique la nostalgie d'une connaissance claire, transparente, lumineuse; sous-entend que celle-ci est première; même si la science n'est plus ni spéculaire ni speculative, répétition, reflet ou écho, son idéal reste celui d'être un oeil parfait, une rétine pure. Reconnaître que tout oeil a sa camera obscura ne disqualifie pas pour autant l'oeil comme modèle de connaissance. Un tel modèle n'est jamais vraiment interrogé par Marx. Si tout oeil a sa camera obscura, on aurait dû aboutir, semble-t-il, à la généralisation de l'idéologique et à rendre non pertinente la distinction de l'idéologie et de la science. Or, Marx maintient cette distinction, même si en même temps il montre que l'idéologie n'est jamais relevable par la science; même si pour lui la science n'a pas d'oeil. Complexité donc du geste de Marx, hétérogénéité de son texte. Et la ligne de partage n'est pas celle d'une coupure simple à l'intérieur d'un 'corpus'". (36)

Cette complexité, éminemment philosophique, du geste de Marx, à notre connaissance Michel Henry fut le seul à en faire le thème principal d'une recherche systématique. On verra mieux plus loin ce que cette recherche révèle de la conception marxienne de l'être et du sujet humain.

Mais auparavant nous voudrions mettre en évidence ce qui dans cette complexité nous semble d'abord imputable à une confusion épistémologique fondamentale entre deux ordres de réalité: d'un côté le monde des faits naturels ou des événements qui se produisent selon "le schéma de l'hétérogénéité logique de la cause et de l'effet" (Ricoeur) propre à la causalité physique; et d'un autre côté le monde des actions humaines faisant appel à des motivations, des intentions, des raisons d'agir, lesquelles impliquent un lien logique d'implication entre la cause et l'effet, et non un lien causal (au sens de Hume). (37) Dans un rapport causal entre phénomènes naturels, entre objets, la relation entre la cause et l'effet implique une indépendance logique de l'antécédent et du conséquent; pour reprendre un exemple de Ricoeur: "si une allumette met le feu à un explosif, je peux décrire parfaitement l'allumette sans décrire l'explosion". Or ce n'est plus le cas dans le domaine de l'action humaine ou de la motivation, où antécédent et conséquent possèdent un lien logique d'implication réciproque qui fait que, par exemple, je ne peux parler d'une action que je compte accomplir sans la relier nécessairement à un certain nombre de motifs qui me poussent à poser cette action; de même qu'inversement je ne peux énoncer les motifs de mon action que par référence à

cette action dont ils sont le motif.

En somme il y a une distinction capitale à établir entre une cause et une raison d'agir, entre le causalité physique ou naturelle et la motivation humaine. Or, cette distinction semble échapper à Marx. Et c'est là, selon nous, ce qui explique, du moins en partie, sa position caractéristique à l'égard de l'idéologie. De façon explicite, Marx traite l'idéologie comme n'importe quel phénomène naturel, susceptible d'être expliqué selon "le schéma de l'hétérogénéité logique de la cause et de l'effet" ou de l'infrastructure et de la superstructure dans le vocabulaire de la topique marxiste. Ainsi, à l'exception de ses analyses empiriques plus nuancées et plus subtiles de l'idéologie, dans le Dix huit Brumaire par exemple, Marx ne se préoccupe guère des motifs, des intentions ou des raisons qu'invoquent les sujets idéologiques. "Il ne s'agit pas, dit Marx dans La Sainte Famille, de ce que tel ou tel proléttaire ou même le prolétariat entier se représente à un moment comme le but. Il s'agit de ce qu'est le prolétariat et de ce que, conformément à son être, il sera historiquement contraint de faire". (38)

Les représentations idéologiques ne sont donc, pour Marx, qu'un effet d'une cause réelle, d'une force qui pousse et meut, mais qui demeure logiquement indépendante de ce qu'elle pousse et meut, c'est-à-dire des hommes et de leur conscience. Tel est le sens du déterminisme de Marx, l'action humaine se situant dans le même registre épistémologique que les faits empiriques,

que les événements se déroulant dans la nature, elle est, par conséquent, justiciable des mêmes concepts méthodologiques que ceux utilisés dans les sciences physiques pour expliquer les rapports des objets entre eux: loi, cause, fait, explication, etc. (39) Or, comme le souligne encore une fois Ricoeur:

"Il ne faut pas mêler les jeux de langage, mais les séparer. C'est dans un tout autre jeu de langage et dans un autre réseau conceptuel que l'on parlera de l'action humaine. Car si on a commencé à parler en termes d'action, on continuera à parler en termes de projets, d'intentions, de motifs, de raisons d'agir, d'agents, etc. Reconnaître et distinguer les jeux de langage est donc la tâche de clarification, la tâche essentiellement thérapeutique de la philosophie". (40)

Tâche abstraite selon Marx, puisque les représentations, les idées, les motifs, les projets, les intentions des hommes, ne sont jamais qu'une "émanation directe de leur comportement matériel"; la conscience n'est pas une conscience pure mais le "langage de la vie réelle", elle "ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur processus de vie réel" (41).

De telles formules, et d'autres encore, dans lesquelles se trouve énoncée en raccourci la manière dont Marx conçoit le rapport entre infrastructure et superstructure, entre la réalité et la conscience, prennent leur signification véritable dès lors qu'est pris en considération le statut assigné au langage. Qu'est-ce que le langage pour Marx? Cette question n'admet, semble-t-il, qu'une seule réponse; le langage est matière, moyen de production, au même titre que les autres forces

naturelles que l'homme trouve en lui-même ou dans le monde extérieur. Le matérialisme de Marx trouve son fondement ultime dans cette équation:

$$\text{CONSCIENCE} = \text{LANGAGE} = \text{MOYEN DE PRODUCTION}$$

La conscience est réelle parce qu'il n'y a pas de conscience sans langage, et que ce langage est d'emblée matière:

"Dès le début, affirme Marx, une malédiction pèse sur 'l'esprit', celle d'être 'entaché' d'une matière qui se présente ici sous forme de couches d'airagitées, de sons, en un mot sous forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience, - le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes". (42)

En établissant une équation entre la conscience et un langage-matière, pour ensuite situer leur commune origine dans "le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes", Marx dénie à la pensée et au langage humains toute espèce de spontanéité et d'autonomie par rapport à la matérialité de la praxis et aux conditionnements sensibles. Toute prétention en ce sens est taxée d'illusion et d'idéologie, et n'est elle-même explicable que sur la base d'une certaine configuration de la praxis qui contient le secret du "processus d'inversion au terme duquel c'est désormais la conscience qui se décrète fondement de la praxis, matrice de la réalité, tribunal du sens, logos absolu" (43).

Ce qui se trouve ainsi radicalement mis en cause par Marx, c'est la possibilité même de la culture en tant que distance irréductible et significative de la conscience et du langage par rapport au besoin vital et aux conditionnements organiques et matériels. On comprend dès lors que ce soit à la philosophie, dont la valeur et la légitimité comme discours ont précisément pour condition le sens spécifique et irréductible de cette distance, que revienne la tâche d'établir la position singulière du langage humain en tant que "puissance de signifier universellement ...

"Chez Marx et les sociologues voisins, note Paul Ricoeur, la pensée est reconnue seulement en tant que facteur de domination; la puissance radicale de questionner est sacrifiée à son 'poids' social; elle est projetée sur le plan où l'homme produit par le travail; il n'y a plus dès lors de problèmes spécifiques du discours humain, ni comme parole instituant des significations, ni comme logos universel s'emparant de la parole de l'homme. Cette réduction préalable conditionne une bonne socio-logie de la connaissance, en particulier au niveau où les idées se réduisent d'elles-mêmes à l'idéologie; elle échoue au seuil des grandes philosophies enracinées dans les possibilités les moins industrielles de la parole humaine. La parole, par sa puissance de signifier universellement, excède même le travail et tient en germe l'ironie du penseur à l'égard de sa propre motivation sociale". (44)

Allons plus loin: le marxisme n'est-il pas lui-même une de ces "grandes philosophies"? L'interprétation marxienne de la réalité sociale, la critique de l'économie politique du capitalisme, seraient-elles même pensables sans une certaine distance ironique de l'individu Marx par rapport à ses propres conditionnements sociaux? Dès lors n'y a-t-il pas une flagrante contradiction entre d'une part la thèse de Marx, qui affirme la

dépendance absolue de la conscience par rapport à la vie et au besoin naturel (45), et d'autre part cette distance ironique et métaphysique que Marx lui-même doit prendre à l'égard de ce qui le détermine, s'il veut que son discours possède une quelconque valeur, signification, efficacité? Ne sommes-nous pas bel et bien ici en présence d'un paradoxe, analogue à celui, fameux depuis les Grecs, du menteur? Car si ce que Marx affirme est vrai, si dans un monde où règne la division du travail toutes les représentations de la conscience sont nécessairement fausses et trompeuses, alors c'est la théorie de Marx elle-même qui est fausse et qui s'annule en tant que représentation signifiante.

Toute la question est de savoir s'il est possible de résoudre ce paradoxe sans mettre en question les données théoriques fondamentales du marxisme. La question est assez importante, l'objection assez sérieuse, pour que nous croyions nécessaire un long détour par les fondements philosophiques d'une doctrine dont la prétention première et décisive consiste justement à s'ériger par opposition à l'interprétation philosophique, c'est-à-dire en tant que Science de la praxis, sans oeil et sans perspective, fruit du développement historique de la production par l'homme de son existence matérielle; autrement dit engendrée par une force aussi réelle et déterminante qu'inconsciente et aveugle à l'égard des individus et des groupes humains qui en incarnent l'inflexible mouvement.

2. L'arrière-fond philosophique du marxisme ou un certain type de valorisation des images.

Revenons à la métaphore de la camera obscura. Elle n'est pas sans présenter une certaine analogie avec l'allégorie de la caverne chez Platon. En effet, comme elle, la chambre noire marxienne est ouverte à la lumière, mais à une lumière réfractée et qui ne diffuse qu'un pâle reflet des choses réelles: une lumière à la fois naturelle, puisqu'elle prend sa source au-dehors, dans la nature, mais artificielle (artefact: fait par l'homme), puisque le lien avec la source se trouve médiatisé par une paroi, par un œil sur lequel la réalité vient se réfléter et se déréaliser en son image, en son simulacre. Dans la caverne platonicienne, les choses auxquelles les hommes attribuent une réalité ne sont que des "ombres des objets fabriqués" (46), autrement dit des fétiches qui, à la fois, représentent et dénient la réalité, la montrent et, en même temps, l'obscurcissent, l'occultent. L'ignorance et l'illusion auxquelles confine la camera obscura de l'idéologie, semblent faire écho à la croyance mystifiée des hommes de la caverne, obnubilés par des ombres défilant sur une paroi, comme le seraient des spectateurs naïfs, persuadés que les images projetées sur l'écran de cinéma ne sont pas des images mais la réalité vivante.

Mais l'analogie va plus loin encore. En effet, ce que montre au fond l'allégorie de la caverne, c'est que le monde visible et le soleil qui l'éclaire sont aussi éloignés de la réalité véritable que la pénombre et le feu allumé dans la

caverne le sont du monde et de la lumière du soleil. De même en est-il chez Marx: la réalité des rapports sociaux capitalistes, c'est-à-dire la division du travail, la domination de classe, et toute l'organisation sociale, politique et juridique qui en dépend, tout cela est aussi éloigné de la réalité véritable que ce qui est représenté dans la camera obscura de l'idéologie est éloigné de la réalité capitaliste. Ce qui apparaît, aussi bien dans la camera obscura que dans la caverne platonicienne, n'est jamais un simple reflet de la réalité véritable, mais le reflet d'un reflet. Sur l'échelle de l'être platonicienne ou marxienne, on passe d'un niveau de réalité à un autre, on s'arrache dialectiquement, progressivement, des obscurs reflets vers le foyer originel de toute lumière.

Bien sûr, la différence entre Marx et Platon saute aux yeux: le reflet dans la camera obscura est un reflet inversé: l'effet est pris pour la cause, la domination réelle de la classe dominante se présente sous l'aspect de la domination de certaines idées éternelles. En d'autres termes, Marx est matérialiste, Platon, idéaliste; alors que pour le premier la vérité est immanente au monde sensible et au devenir historique, l'idéalisme platonicien en fait le résultat d'une conversion spirituelle par laquelle la pensée s'élève jusqu'à l'idée du Bien.

Cependant, à trop insister sur cette opposition doctrinale entre matérialisme et idéalisme, on en oublie ce qui leur est fondamentalement commun: "la souveraineté du théorique-spéculatif (...) la transformation de l'activité théorique en

système théorique", comme dit Cornelius Castoriadis, qui ajoute: "La nécessaire double illusion de la théorie fermée est que le monde est déjà fait depuis toujours, et qu'il est posséable par la pensée" (47). Le même Castoriadis s'est d'ailleurs appliqué avec pénétration à montrer combien la pensée de Marx est redevable à la "logique-ontologie héritée", et que, derrière le prétendu matérialisme historique,

"l'idéalisme, et de l'espèce la plus crue et la plus naïve, se trouve en fait dans cette tentative de réduire l'ensemble de la réalité historique aux effets de l'action d'un seul facteur, qui est nécessairement abstrait du reste et donc abstrait purement et simplement - et qui, au surplus, est de l'ordre d'une idée. Ce sont en effet les idées qui font avancer l'histoire dans la conception dite 'matérialiste historique' - seulement au lieu d'être des idées philosophiques, politiques, religieuses, etc., ce sont des idées techniques" (48).

Il faut être doté d'une grande naïveté empiriste et d'un bien pauvre esprit critique pour croire que ce que Marx vise à travers le renversement du renversement idéologique, c'est la réalité au sens d'une pure matérialité opposée à l'idéalité, comme semblent pourtant le laisser entendre de nombreux passages de L'idéologie allemande. "Se dire 'matérialiste' ne diffère en rien de se dire 'spiritualiste' si par matière on entend une entité par ailleurs indéfinissable mais exhaustivement soumise à des lois consubstantielles et co-extensives à notre raison", (49) dit avec raison Castoriadis. Celui-ci, en accord avec Michel Henry d'ailleurs, insiste sur le fait que "les schèmes logiques et ontologiques hérités opèrent toujours, souverains, dans l'organisation des concepts les plus 'neufs' que Marx

place au centre de sa théorie" (50). Ces schèmes sont commandés par une certaine manière de penser l'être dans l'horizon de la déterminilité et de l'identité, où "il ne faut pas multiplier le sens de: être, il faut que être ait un sens un" (51). Peu importe dès lors que ce soient les idées qui répètent le réel, comme chez Marx, ou que ce soit le réel qui répète les idées, comme chez Platon, du moment que

"la structure du rapport ontologique essence-mani-festation garantit que la connaissance de l'essence permet d'en connaître les manifestations, l'essence ne produisant essentiellement que les manifestations qui lui sont propres et inversement, les manifestations non déterminées essentiellement étant, par définition, accidentelles" (52).

Pour Marx comme pour Platon un double obstacle s'élève sur le chemin vers la contemplation des essences: le temps et l'imaginaire. Aussi seront-ils l'objet d'une réduction à l'être intelligible dans sa totalité et sa généralité, que cet être soit le monde platonicien des idées ou le monde marxien de la production ou de la praxis. Obsédés par le même projet d'un savoir exhaustif, universel, par la même nostalgie d'une connaissance pure, lumineuse - d'"un oeil de l'âme" comme dit Platon -, par la même quête de l'originaire, Marx et Platon se distinguent pourtant en ceci de capital que Platon sait, malgré tout, que le logos ne peut pas tout dire et qu'il doit recourir au mythe pour se donner quelque accès vers l'être (53); tandis que Marx, lui, aveuglé par les fantasmes techniques d'un logos totalitaire, ne remarque pas qu'il a indispensablement besoin du temps et de l'imaginaire, qu'il doit nécessairement se

situer en eux (c'est-à-dire dans la finitude), avant de pouvoir prétendre en effectuer la réduction à l'on ne sait trop quelle "réalité" qui excluerait la nouveauté imprévisible, mystérieuse et insurmontable de leur perpétuel surgissement, où la liberté humaine découvre à la fois ses limites et son champ d'application.

Quoi qu'il en soit, l'analogie entre la métaphore marxienne de la camera obscura et l'allégorie platonicienne de la caverne, mériterait sans doute d'être scrutée en profondeur; peut-être découvrirait-on alors que la métaphore optique par laquelle Marx prétend rendre compte du fonctionnement de l'idéologie, pousse ses racines dans la pensée grecque, et que loin d'en finir avec la philosophie qui ne fait qu'interpréter le monde, Marx demeure, malgré lui et quoi qu'il fasse, tributaire d'une tradition philosophique qui tend à privilégier les intelligibles au détriment de la réalité sensible et des images par lesquelles la pensée l'appréhende originairement. En s'affirmant dès le départ, avec Platon, comme instauratrice du primat de l'idée sur l'image, la philosophie occidentale a voulu se détourner de ce que Spinoza appelait cette "connaissance du premier genre ... selon l'ordre commun de la nature", connaissance préexistante à l'élaboration seconde des concepts de l'entendement qui structurent le domaine formel de la pensée philosophique. Et pourtant, par le recours constant et essentiel aux "facilités" de l'imaginaire, à cette propriété singulière que possède l'image de rendre l'Idée sensible et sensée, les philosophes, de Platon à Marx, idéalistes ou empiristes, ne révèlent-ils pas, le plus souvent à leur insu, le travail

originaire et fondateur qu'accomplit l'imagination dans la constitution des horizons de connaissance et des visions du monde sous-jacentes à leurs doctrines et à leurs spéculations théoriques? "L'imagination, dit judicieusement Castoriadis, n'est pas à partir de l'image ou dans le regard de l'autre. Plutôt le 'miroir' lui-même et sa possibilité, et l'autre comme miroir, sont des œuvres de l'imagination, qui est création ex nihilo". (54)

Ainsi sommes-nous amené à élargir sensiblement notre perspective. En effet, alors que le matérialisme de Marx paraît vouloir d'abord se caractériser par son refus de l'imagination au bénéfice du "réel", la bonne intelligence critique des fondements du marxisme nous incite plutôt à considérer ce matérialisme comme l'expression épistémologique dérivée d'une attitude plus fondamentale, à la fois symbolique et métaphysique, à l'égard de l'existence, de la nature, de la société et de l'histoire. A cet égard, la problématique que développe Julien Naud dans son ouvrage Une philosophie de l'imagination, s'avère on ne peut plus pertinente. Selon cet auteur, en effet, la diversité des systèmes philosophiques aussi bien que des conceptions religieuses ou des opinions, se distribue selon trois grands types: transcendance, intimité et exploitation, qui sont autant d'attitudes générales par lesquelles le sujet imaginant donne sens au monde dans lequel il vit. Partant du postulat que le "lien de l'homme à la nature est, en réalité, un rapport symbolique" (55), M. Naud construit une topique de l'imagination dans laquelle les visions du monde sous-jacentes aux différents systèmes philosophiques ou religieux, s'orientent selon des

lignes ou axes imaginaires qui "s'intègrent, à titre d'éléments constitutifs, dans une structure inaliénable du sujet humain" (56).

L'application de cette "grille" à la philosophie matérialiste de Marx nous semble d'autant plus justifiée que la démarche de M. Naud prend son départ dans une réflexion ayant pour objet les images du miroir et du reflet ainsi que les "façons typiques de valoriser ces images" (57). Or, nous croyons qu'en-deçà du rôle explicite, didactique et subsidiaire, que Marx semble lui-même assigner à ses propres métaphores, celles-ci appartiennent à un type de valorisation subjective des images du miroir et du reflet qui témoigne d'une attitude existentielle typique. (58) Cette attitude, que M. Naud appelle "l'exploitation",

"... consiste, non pas à explorer les reflets enfouis à l'intérieur de soi, mais à prendre conscience des reflets de soi-même objectivés dans une oeuvre. L'homme construit son reflet en relation avec le monde donné; le monde constitué par son travail, d'abord ses outils, puis les objets nouveaux qui naissent de son travail, sont des reflets de lui-même. Ces derniers lui renvoient sa véritable image, l'image d'un moi transformé. Son image n'est pas d'emblée toute faite, elle se fait dans le temps, selon un processus évolutif, et elle deviendra de plus en plus parfaite. Le miroir est ici un miroir de la production. Ce que l'homme valorise, c'est la représentation future de lui-même et du monde; la perfection vient du futur. Cette attitude s'exprime souvent dans des utopies et, par la prophétie, elle se rend présent le futur, comme s'il était déjà réalisé. Le miroir est un piège mais, ici encore, il faut s'y laisser prendre, parce qu'en lui on lit déjà les possibilités de la réalité à venir." (59)

La camera obscura n'est-elle pas ce piège inévitable que Marx exploite, c'est-à-dire qu'il dénonce en même temps qu'il

l'utilise en cherchant dans son mécanisme même l'indice de sa destruction prochaine, en lisant dans le miroir la possibilité de son propre éclatement, la nécessité historique du renversement du renversement, en y projetant un avenir sans miroir, sans reflet, sans oeil, une réalité future de l'homme épurée de toute image et de tout symbole, désaliénée de toute représentation? Et, quoique dans la ligne imaginaire de Marx le reflet ne soit conçu que comme "miroir de la production", n'est-il pas néanmoins nécessaire de se "laisser prendre" aux reflets dans le miroir, si l'on veut saisir les contradictions réelles immuantes à la "base matérielle", la réalité concrète du renversement du monde? Sinon, comment justifier le recours à la métaphore de la camera obscura? Il faut bien que Marx ait cru qu'elle pouvait nous apprendre quelque chose; et, en effet, par elle nous comprenons que l'apparition du monde est à l'envers, c'est-à-dire que son apparence n'est pas son être. Mais l'apparence est-ce bien pour Marx la représentation que la conscience humaine se fait de l'être? Il semble que non. L'apparence n'est pas un effet de la conscience, mais c'est le monde réel en tant que soumis à la division du travail qui est l'apparence. La représentation de conscience n'est que le reflet de cette "apparence réelle"; l'image dans la chambre noire reflète l'aliénation du monde réel sous le règne de la division du travail et de la lutte des classes. En d'autres termes, ce qui est vu dans la camera obscura n'est pas une falsification de la réalité; ce qui est faux c'est de prendre la fidélité de la représentation de la réalité, l'apparition historique de l'être, pour la vérité

de l'être.

Rien là qui rompe vraiment avec l'ontologie traditionnelle fondée sur le dualisme de l'apparence et de l'essence. Au contraire, à y regarder de près, l'échelle marxienne de l'être semble construite sur le modèle platonicien. Pour les prisonniers de l'idéologie que nous sommes tous dans un monde où règne la division du travail, les images dans la camera obscura sont la réalité, alors qu'en vérité nous en sommes écartés de deux degrés: ce que nous voyons sur la paroi de la chambre noire n'est pas un simple reflet de la réalité, mais le reflet d'une réalité qui est elle-même le reflet de la vraie réalité, de l'essence de l'être.

Pour Marx, les rapports de production saisis à un moment de l'histoire sont le produit de la praxis. C'est la praxis qui, en tant que fondement ultime de la vérité de l'histoire, détient la place prédominante dans l'échelle ontologique, au même niveau que l'idée de Bien chez Platon. La praxis est ce qui, pour Marx, définit l'essence de l'homme quelles que soient les modalités historiques sous lesquelles cette essence apparaît; elle est ce à partir de quoi il y a de l'histoire, ce dont l'être est la condition nécessaire pour que se manifeste le sens historique. "C'est la praxis qui joue le rôle de fondement pour tous les autres concepts, non point comme prémissse logique d'une déduction, mais comme l'origininaire qui, dans le champ de l'histoire humaine, correspond à la nature, à la physis telle qu'elle fut pensée dans la tradition de la métaphysique", souligne à juste titre Jean Granier. (60)

La nouveauté de Marx par rapport à cette tradition consiste à affirmer que cet origininaire est immanent à l'histoire naturelle des hommes et que sa vérité resurgit progressivement dans cette histoire, comme le retour du refoulé, jusqu'à l'avènement de la société sans classes, où l'homme, délivré enfin de toutes les médiations aliénantes, sera rendu à lui-même, à son essence naturelle, à son être générique. Or, cette affirmation selon laquelle la vérité est dans l'histoire est non seulement une position métaphysique mais encore, comme Fernand Dumond l'a mis en évidence, un postulat de culture. (61) Il est évident, comme le remarque Castoriadis, que "Marx est pleinement sous l'emprise des significations imaginaires centrales du capitalisme" (62). Un texte des Grundisse en fait foi:

"Le capital, écrit Marx, crée la société bourgeoise et l'appropriation universelle de la nature et des rapports sociaux eux-mêmes par les membres de la société. C'est ici la grande influence civilisatrice du capital: il hausse la société à un niveau en regard duquel tous les stades antérieurs font figure d'évolutions locales de l'humanité et d'idolâtrie de la nature. La nature devient enfin un pur objet pour l'homme, une simple affaire d'utilité; elle n'est plus tenue pour une puissance en soi. L'intelligence théorique de ses lois autonomes apparaît simplement comme une ruse pour la subordonner aux besoins humains soit comme objet de consommation, soit comme moyen de production." (63)

Le postulat de culture sous-jacent à cette interprétation de l'histoire de la nature n'est pas différent de celui que Descartes cautionnait déjà, deux siècles plus tôt, derrière l'espoir de voir un jour les hommes "maîtres et possesseurs de la nature" - espoir qu'est venue renforcer la puissance immanente de la Technique que Descartes ne soupçonnait pas. Certes, il

y a toujours un horizon, mais, comme le souligne Dumont,

"celui-ci est maintenant tout entier à construire, à produire sans que l'on puisse lui donner d'autres fondements que l'idéal d'une représentation parfaite. On a beau proclamer, comme les scolastiques marxistes ou structuralistes, la référence ultime au matérialisme, cette matière-là est trop abstraitemen^t mise à distance en formes de pensées, pour ne pas laisser voir qu'elle est garante d'une idéalisat^{ion} de l'histoire et de l'homme" (64).

"Idéal d'une représentation parfaite ... idéalisat^{ion} de l'histoire et de l'homme...", autant d'expressions qui témoignent de l'ambiguïté inhérente à cette volonté de ramener la vérité à l'histoire. Ambiguïté qui perce à travers cette formule de Hegel: "l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps" (65).

Dumont souligne le dilemme: "Identifier le concept avec le temps, reconnaître le concept hors du temps?" (66) Dilemme que Marx, tout matérialiste qu'il soit, reconduit secrètement dans sa théorie de l'histoire, et qu'il résout de la même manière que Hegel, c'est-à-dire en aménageant dans l'histoire même, ou plus précisément au terme anticipé de l'histoire, un lieu idéal, "un emplacement d'où on peut se former une représentation vraie des phases antérieures" (67), un monde rêvé où l'identité du concept et du temps supprime le temps lui-même et, ce faisant, réalise l'Idée qui s'y dissimulait avec ruse.

Ainsi la "science" de l'histoire trahit-elle son caractère interprétatif, car le "vrai", qu'on l'identifie avec l'état prussien ou avec la société sans classes, n'en demeure pas moins

ce qui doit ou devrait être par opposition à ce qui est de fait donné historiquement; c'est-à-dire une ontologie portée par une morale utopiste où le savoir absolu de l'histoire se substitue à la liberté de chacun. La République de Platon était située au-dessus de l'histoire, c'est elle qui devait servir de modèle "dans le ciel" à chaque citoyen et à la Cité tout entière; la société sans classes est devant nous, à réaliser dans l'histoire selon un modèle immanent à celle-ci et "scientifiquement" connaissable.

En somme, tout en réduisant le monde de la représentation à celui de la production, l'idéologique au matériel, Marx ne cesse de valoriser implicitement une certaine image future de l'homme et de la société. Que la réalisation de cette image future doive signifier la négation, la suppression de cette image en tant qu'image au bénéfice d'un "langage de la vie réelle", d'une représentation pure, parfaite et transparente du réel, cela n'empêche pas néanmoins que sans cette image future, sans cette représentation utopique, qui remplit une fonction épistématique indispensable à l'intérieur du matérialisme historique, il serait impossible de se prononcer sur l'être du social-historique et de dire de l'homme qu'il est ce qu'il n'est pas actuellement et ce qu'il n'a jamais été historiquement; qu'il deviendra ce qu'il est; que son essence n'est pas encore réalisée mais se réalisera nécessairement.

Ce qu'il importe de souligner donc, c'est que le refus marxien de l'imaginaire est indissociable d'un certain type de valorisation des images. Loin d'être des ornements ou de

simples procédés rhétoriques ou didactiques, les images, symboles et métaphores marxiens nous livrent mieux que ne saurait le faire n'importe quelle définition formelle, la sorte de monde impliquée dans la théorie de Marx, la manière dont celui-ci "expérimente son double et le double du monde" (68). Que par sa métaphore du reflet Marx veuille illustrer le rien de l'image par opposition au tout de la production et du travail, indique bien que nous sommes bel et bien ici en présence d'une interprétation philosophique et non d'une science de l'économie.

Ce que remarque d'ailleurs Jean Granier

"il est exclu que l'économie, en tant que discipline scientifique, puisse étayer les inférences que requiert la théorie marxiste comme théorie généralisée de la production, où se trouve englobée la totalité des superstructures, avec la théorie critique des idéologies qui s'y raccorde (...), si les concepts de la pensée de Marx tiraient leur signification de l'économie, ils devraient avoir le statut de purs concepts scientifiques, et ne seraient pas des concepts interprétatifs, c'est-à-dire prospectifs, valoriels et pathétiques; du coup, la solidarité, vitale pour le marxisme, entre l'analyse économique et le projet de transformation révolutionnaire du monde serait brisée, et le marxisme perdrat sa vocation à modeler le destin de l'homme, pour devenir un instrument doctrinal neutre au service d'une politique choisie indépendamment de ses opérations techniques" (69).

Le miroir a beau être un piège pour Marx, il n'en demeure pas moins que c'est en lui que la "transformation révolutionnaire du monde" se donne à lire. Aussi bien, le concept fondamental de production, ou de praxis, apparaît-il dans un contexte subjectif qui le valorise positivement, à l'intérieur d'un horizon qui "n'est pas seulement un ensemble de pensées, mais aussi un complexe de jugements de valeur et d'images dynamiques" (70).

A cet égard, les métaphores marxiennes de la camera obscura et du reflet nous fournissent un précieux éclairage sur cet horizon. En effet, le refus que Marx oppose au reflet en tant que donnée imaginaire irréductible de l'être-au-monde, comme "contrainte" métaphorique inhérente au logos humain, appartient encore à la subjectivité et à la liberté de l'imagination; il ne procède nullement d'un jugement de fait posé sur une hypothétique "réalité", mais témoigne plutôt d'une certaine attitude du sujet Marx face à son propre double et au double du monde; il révèle la manière typique dont celui-ci expérimente, voit ou perçoit ce double, réagit à sa propre image dans le miroir. N'est-ce pas toujours au nom d'une image future de lui-même et du monde que Marx dénonce la réalité de l'image du monde actuel, même si cette image future est présentée sous l'aspect trompeur de la réalité enfin conquise aux dépens de la déformation imaginaire et de la fausse conscience idéologique? Sous le rai-sonnement "scientifique" par lequel Marx prétend rendre raison de l'histoire, se dissimule la figure de l'utopie, la nostalgie de l'être et de l'origine. Et c'est ce qui explique pourquoi Marx ne valorise pas le reflet comme tel; car quoique représentation fidèle de la réalité historique actuelle, et par la même médiation nécessaire à sa connaissance, le reflet ne présente de la réalité véritable que son image temporelle, que son appa-rition historique, alors que ce qui intéresse Marx c'est de saisir l'être de tout reflet, l'origine première de toute image, l'essence même de cette praxis immanente des hommes sur quoi se fonde en dernière analyse toute production: historique,

sociale, matérielle, idéologique.

Et pourtant, sans reflet, sans miroir, sans l'écart représentatif impliqué dans toute connaissance, serait-il encore possible de saisir ce qui se passe "réellement" dans l'infrastructure? Les représentations idéologiques, les idées de la conscience, ne constituent-elles pas la formation symptomale, le signifiant qu'il faut déchiffrer pour que la réalité se dévoile en ses contradictions immanentes? Quel est le statut de ce déchiffrement? Et quelle est cette réalité que Marx prétend piéger grâce à sa méthode? L'explication dernière de Marx semble toujours renvoyer à un être en-deçà de la conscience, à une réalité préexistant à la pensée, à un inconscient de la praxis qui ne serait pas de nature psychique mais matérielle. Mais, même en admettant l'existence d'un tel inconscient matériel, comment peut-on prétendre le connaître sans absurdité, sans démontrer justement par la connaissance que nous croyons en posséder, qu'il continue à nous échapper pour autant que nous devons le connaître et pour cela nous mettre à distance de lui, le penser, le réfléchir, le refléter. Comme chez Freud, pour qui l'inconscient n'est connu "que comme conscient, une fois qu'il a subi une transformation ou traduction en conscient" (71), l'accès à la praxis n'est-il pas forcément conditionné et médiatisé par les représentations que celle-ci produit? Il est pourtant remarquable que Freud, poussé comme Marx par le rationalisme positiviste de son époque et de son milieu, ait cru, malgré tout, en la possibilité d'une connaissance directe, scientifique, de l'inconscient, où celui-ci se trouve réduit à un

substrat de pulsions organiques, à une structure énergétique, physico-chimique.

La question du rationalisme positiviste de Freud sera abordée plus loin dans cette recherche; pour le moment, attardons-nous aux formes plus ou moins déguisées qu'il revêt chez le fondateur du matérialisme historique.

CHAPITRE III: LE RATIONALISME POSITIVISTE DE MARX

Non moins que la critique freudienne de l'illusion, la critique marxienne de l'idéologie demeure subordonnée à celle de la religion. Dans la Critique de la philosophie du droit de Hegel, Marx affirme sans ambages que "la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique" (72).

Comment ne pas reconnaître en Marx l'héritier du rationalisme des lumières, qui, à l'obscurantisme religieux, aux préjugés et aux traditions, opposent la clarté de la raison et le progrès des sciences?

C'est d'ailleurs en analysant la religion que Marx découvre le caractère commun à toute idéologie: la séparation d'avec le réel (sa projection dans un monde imaginaire, la réification de ce qui est proprement humain dans une puissance étrangère et surnaturelle) avec la principale conséquence qui en découle: la non coïncidence de la pensée et de l'être. "La critique de la religion, souligne Michel Simon, est le 'galop d'essai' de Marx, son brouillon à propos de l'idéologie, mais les esquisses futures ne feront qu'appuyer fortement sur les traits déjà tracés: la problématique marxiste de l'idéologie emporte avec elle, où qu'elle aille et collé à ses semelles, le débat avec la religion" (73).

Assurément; mais ce débat n'implique-t-il pas un déplacement radical par rapport à la critique philosophique de la

religion, laquelle, s'enfermant dans le système clos de la conscience de soi, n'était, selon Marx, qu'une critique "théologique" de la religion? A cet égard, la lecture de Feuerbach, et en particulier de L'essence du christianisme, sera pour Marx décisive; elle lui fournira les catégories fondamentales de sa critique "anthropologique" de la religion. "Le fondement de la critique religieuse, écrit Marx en 1844, est celui-ci: l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme" (74).

De Feuerbach, Marx apprend que la conscience philosophique et religieuse est une conscience aliénée, dans un rapport inversé avec le monde réel:

"La vérité du fini, déclare Feuerbach, n'est exprimée par la philosophie absolue qu'indirectement et à l'envers. S'il est vrai que l'infini n'existe, n'a de vérité et de réalité qu'une fois déterminé, c'est-à-dire posé non comme infini, mais comme fini, alors c'est bien le fini en vérité qui est l'infini (...) Le commencement de la philosophie n'est pas Dieu ni l'absolu ni l'être comme prédicat de l'absolu ou de l'idée - le commencement de la philosophie est le fini, le déterminé, le réel. Il est absolument impossible de penser l'infini sans le fini. Peux-tu penser, définir la qualité sans penser à une qualité déterminée? Ce n'est donc pas l'indéterminé, mais le déterminé, qui est le terme premier: car la qualité déterminée n'est rien d'autre que la qualité réelle; la qualité réelle précède la qualité pensée". (75)

Cependant, dit Marx, Feuerbach n'explique pas comment s'effectue le renversement du monde réel dans le monde idéal, religieux, philosophique, ou plutôt son explication demeure encore théorique, métaphysique:

"Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde temporel. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base temporelle. Il ne voit pas, que ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait, notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume autonome, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction..." (76)

La rupture avec la philosophie idéaliste, sinon avec la philosophie tout court, serait ainsi consommée. Le nuage spéculatif, qui subsiste encore dans le matérialisme feuerbachien, crève sous l'irradiante clarté marxienne et dévoile la contradiction immanente à la base temporelle, à la pratique humaine. Dans les fameuses Thèses sur Feuerbach, le mot pratique revient constamment sous la plume de Marx; il s'oppose à théorique, spéculatif, philosophique, métaphysique, termes qui définissent le mode de connaissance aliéné caractéristique de la société bourgeoise: connaissance abstraite et interprétative au service de la classe dominante et dont la fonction inconsciente est de légitimer la domination de celle-ci. Or, la dernière thèse le proclame, ce qui importe ce n'est pas d'interpréter le monde mais de le transformer.

Il y a ici un problème pourtant. En effet, même s'il ne s'agit plus d'interpréter le monde mais de le transformer, cette transformation implique néanmoins la connaissance universelle et nécessaire de ce monde à transformer, un savoir de la totalité

social-historique, que Marx prétend détenir. La question est donc celle-ci: devons-nous nous suffire et tenir pour vraie et démontrée l'affirmation de Marx, réitérée par plusieurs générations de marxistes, selon laquelle le matérialisme historique sonne le glas de l'interprétation philosophique et inaugure le règne de l'explication scientifique de l'histoire humaine. Car telle est bien la prétention de Marx: prétention rationaliste ultime où la vérité idéale de la raison se suffit à elle-même, s'égale à l'être; mais prétention voilée, clandestine, (et d'autant plus dangereuse donc), dans la mesure où le matérialisme scientifique se présente lui-même non pas comme une oeuvre de la raison, non pas comme le dévoilement (aletheia) par la pensée (logos) de la vérité de l'être, mais bien plutôt comme le pur produit de la nécessité historique, comme la conclusion inévitale d'un long processus naturel dont l'homme est à la fois, et indistinctement, le sujet et l'objet. Voilà qui explique peut-être pourquoi la doctrine de Marx a remporté un tel succès sur le plan politique. L'extraordinaire capacité de cette dernière de dissimuler idéologiquement (au sens marxien d'idéologie) sa prétention rationaliste, ainsi que son caractère interprétatif et partant relatif; cette puissance qu'elle a de produire au bénéfice de ceux qui prétendent en détenir le juste savoir, la masse de plus-value de crédibilité (pour parler comme Ricoeur) nécessaire à l'exercice de leur autorité politique sur l'ensemble de la société; en un mot, cet étrange pouvoir de persuasion clandestine du marxisme, avant d'être porté au compte de quelque déviationnisme, révisionnisme, opportunitisme, etc., qui

aurait prétendument altéré la pureté de la doctrine de Marx -, est peut-être à chercher d'abord au principe même d'une pensée dont l'artifice intrinsèque consiste à se présenter sous l'aspect trompeur de la nécessité historique incarnée dans le prolétariat.

C'est le mérite inestimable de Michel Henry d'avoir su dégager, à l'aide d'une lecture comparative particulièrement minutieuse de Marx, Hegel et Feuerbach, la structure de cet artifice. Jusque dans les textes dits de la maturité, Marx maintient, en les transposant pour ainsi dire sur le plan socio-logique ou économique, les thèses fondamentales de l'idéalisme allemand et, plus spécialement, la conception de l'être propre à l'hégélianisme. Le préjugé marxiste officiel selon lequel Marx aurait emprunté à Hegel et Feuerbach pour ensuite procéder à leur dépassement dialectique, est radicalement questionné par Henry. Celui-ci en arrive par là à découvrir dans les principaux concepts philosophiques du jeune Marx, ainsi que dans leurs avatars "scientifiques" de la maturité, la reconduction subreptice de l'ontologie hégélienne que Marx prétend ruiner à la base. N'est-ce pas à Hegel que Marx fera appel dans sa critique de la religion pour combler la vacuité spéculative du concept feuerbachien de genre qui sera si important pour le développement de la conception marxienne de l'homme?

"La critique (marxienne) de la religion, écrit Henry, n'aboutit pas au simple rejet du concept de Dieu, sa signification n'est pas seulement négative. En substituant l'anthropologie à la théologie, elle ne se laisse pas enfermer dans la définition d'un athéisme formel ou théorique mais prétend dire

positivement ce qu'est l'être, à savoir l'homme précisément, le genre humain. Mais le concept feuerbachien de genre a laissé voir son vide absolu qui traduit l'impossibilité pour un empirisme naturaliste d'exhiber la condition d'existence de l'idéalité pure comme telle. L'impuissance du 'matérialisme' de Feuerbach à produire le contenu théorique du concept sur lequel il prétend se fonder explique comment et pourquoi l'ontologie hégélienne se trouve en fin de compte chargée de dire ce qu'est le genre et de le définir. Déjà visible chez Feuerbach, le mouvement de pensée qui demande à la philosophie speculative de Hegel d'élémenter le concept de genre, devient aveuglant chez Marx. Plus encore que l'anthropologie feuerbachienne, l'humanisme des Manuscrits de 44 n'est qu'un écho de l'ontologie hégélienne, son 'matérialisme', un sous-produit de l'idéalisme.

Ce qui se trouve substitué à Dieu et prétend valoir en son absence, se constituer soi-même dans son autonomie interne, c'est donc le genre". (77)

Il n'est pas de notre intention d'exposer ici en détail l'argumentation serrée par laquelle Henry démontre la filiation du concept marxien de genre à l'ontologie hégélienne. Disons, de façon schématique, que la signification de ce concept renvoie d'abord au rapport de l'homme et de la nature. En accord avec Feuerbach, Marx définit ce rapport comme un rapport de l'homme à l'homme, en vertu du fait que le premier rapport de l'homme en tant qu'être naturel est son rapport à la femme, rapport naturel puisqu'"il repose sur une détermination naturelle, la virilité, et s'adresse à une détermination naturelle, la féminité, de telle manière que, obéissant à la nature et visant la nature, il s'ouvre précisément à un être humain" (78).

L'identité du naturalisme et de l'humanisme, chez Marx (79), se fonde essentiellement sur le caractère à la fois naturel et humain qui qualifie le rapport premier, originel, de l'homme à

la femme dans l'acte sexuel. Mais la signification et la portée véritables de cette identité n'apparaissent qu'à condition d'avoir bien saisi que, pour Marx, le rapport naturel entre l'homme et la femme n'est pas un rapport entre individus, n'est pas la rencontre de deux singularités irréductibles, mais constitue au contraire essentiellement un rapport au genre humain. L'individu est défini par son besoin de l'autre, besoin qui se rapporte exclusivement à son appartenance au genre humain, qui est la marque indélébile de son ouverture à l'universel. L'individu est habité par l'universel qui, en lui, veut se réaliser.

Or cette thèse de l'immanence du genre à l'individu, au fondement même de la théorie marxienne du prolétariat et de la révolution, est indéniablement une thèse hégélienne: "La réduction de la relation concrète de l'individu à l'individu en une relation au genre et finalement à celui-ci, au processus d'auto-position, d'auto-affirmation et d'autoréalisation de l'universel lui-même, c'est là justement ce qui caractérisait la conception hégélienne de l'intersubjectivité", écrit Henry (80). Ce dernier montre d'ailleurs que l'intersubjectivité hégélienne ne paraît fonder l'objectivité que dans la mesure où elle est déjà constituée par celle-ci: "C'est parce que l'objectivité règne d'abord comme objectivation et autodifférenciation interne que ce qui se produit dans ce règne est mise en rapport d'un soi avec lui-même, d'un Soi avec un Soi sous la forme d'un objet, 'intersubjectivité'" (81).

Que Hegel pense l'objectivité comme objectivation de soi de la conscience, et Marx comme objectivation de soi de l'homme réel, concret, la différence demeure somme toute secondaire en regard de ce qui, ontologiquement et méthodologiquement, leur est commun, à savoir que l'objectivité est le résultat d'un processus de production historique de l'homme par l'homme, d'un même "travail du négatif" qui définit la structure interne de l'être. Dans les Manuscrits de 1844, Marx écrit:

"La grandeur de la Phénoménologie de Hegel et de son résultat final - la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur - consiste donc, d'une part, en ceci, que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation; en ceci donc qu'il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail". (82)

Marx fait-il autre chose que de retrouver le Concept hégélien, sa vérité, son progrès, son travail, dans l'activité humaine, dans la production matérielle, dans l'industrie? Le travail de Hegel et le travail de Marx ne sont-ils pas au fond de même essence ontologique?

C'est la thèse soutenue par Henry, qui s'appuie sur la définition du travail humain dans les Manuscrits de 1844. Henry cite de nombreux passages où, en dépit de l'insistance de Marx à parler du caractère "concret" du travail, l'apport de la métaphysique hégélienne n'est pas douteux. Par exemple, celui où Marx définit le travail humain comme "l'objectivation de la vie générique de l'homme".

"C'est de cette façon, interprète Henry, que le travail humain s'accomplit véritablement comme conscience de soi, en tant que son objet, l'objet qu'il crée dans l'objectivation qui le constitue, n'est rien d'autre que l'objectivation de la relation à l'universel comme tel, l'objectivation de la conscience elle-même par conséquent". (83)

Cette conception du travail humain comme objectivation de la conscience de soi dans des œuvres, nous ramène aux images du reflet et du miroir. Dans la perspective d'une philosophie de l'imagination telle que la conçoit Julien Naud, la conception hégéliano-marxienne du travail humain témoigne d'un certain type de valorisation de ces images, d'une attitude imaginative fondamentale: l'exploitation, dont le "trait caractéristique réside dans l'intention de transformation de la nature, intérieure et extérieure" (84). La dialectique hégélienne de la négativité, qui forme le cœur de la méthode de Marx, ne relève-t-elle pas de cette attitude décrite par M. Naud dans le passage que nous avons cité plus haut? (85) Le miroir pour Hegel comme pour Marx n'est-il pas d'abord "miroir de la production", miroir dont le reflet renvoie à l'homme l'image d'"un moi transformé" (moment de la négativité), image encore imparfaite et qui deviendra de plus en plus parfaite dans le temps "selon un processus évolutif"; un miroir où ce qui se trouve valorisé, c'est une représentation parfaite de l'avenir de l'homme et du monde?

La distance de Hegel à Marx tend à s'estomper encore davantage, laissant ainsi apparaître leur commune conception de l'être comme production historique de l'homme par l'homme, aussitôt qu'est pris en considération le fait souligné par Henry, à

savoir que Hegel lui-même interprète le travail concret, "le travail avec le rôle spécifique qu'il s'apprête à jouer et joue déjà dans la société du XIXe siècle", comme négativité. "Avec l'interprétation du travail concret comme négativité et comme objectivation, la métaphysique allemande envahit l'économie" (86), observe très justement Henry. Non seulement Marx, tout matérialiste qu'il se proclame, reste-t-il prisonnier de l'idéalisme, mais on peut aller jusqu'à dire que c'est au moment où il affirme l'avoir définitivement liquidé, et avec lui toute la philosophie, au moment précis où il est convaincu d'avoir remis Hegel sur ses pieds, et avec lui la philosophie qui s'était contentée d'interpréter le monde -, que Marx accomplit la dernière et ultime étape de l'idéalisme, qu'il achève l'œuvre de la philosophie allemande en un système parfaitement clos sur lui-même, totalitaire, où sous le couvert d'une connaissance scientifique, objective, de l'homme, se dissimule une métaphysique du social qui définit l'être comme "nature devenue humaine", c'est-à-dire société, et "la société elle-même comme objectivation et réalisation de l'essence générique, comme autoréalisation de l'esprit" (87). Raymond Aron l'avait bien compris, lui qui écrivait: "Le problème philosophico-historique originaire de la pensée marxiste sera donc de savoir à quelles conditions le cours de l'histoire peut réaliser la vocation de l'homme telle que l'a pensée la philosophie hégélienne". (88)

Le prétendu renversement de la philosophie hégélienne par Marx, qui a toujours semblé aller de soi non seulement chez les marxistes eux-mêmes mais également chez bon nombre d'interprètes non marxistes, est tout sauf évident.

"Suffit-il de retourner une chose pour en modifier la substance, demande Castoriadis, le 'contenu' de l'hégélianisme était-il donc si peu relié à sa 'méthode' dialectique qu'on pouvait lui en substituer un autre radicalement opposé - et cela s'agissant d'une philosophie qui proclamait que son contenu était 'produit' par sa méthode ou plutôt que méthode et contenu n'étaient que deux moments de la production du système?" (89)

Pour Castoriadis, il est clair que "si Marx a conservé la dialectique hégélienne, il en a conservé aussi le vrai contenu philosophique qui est le rationalisme" (90). Au fond, idéalisme et matérialisme ne sont ici que deux mots différents dénotant la même idée fondamentale, à savoir que la totalité de l'expérience social-historique se ramène à des déterminations rationnelles. Que ces déterminations soient immanentes au substrat matériel de l'action, à la praxis, ou qu'elles soient des attributs de la Raison universelle, le postulat demeure le même: "Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel", comme dit Hegel (91). Voilà au fond ce que Marx n'a jamais récusé, ce que Hegel appelait la "présupposition" nécessaire à sa philosophie: la prétention de se donner rationnellement la totalité sans résidu, de pouvoir produire la totalité des déterminations possibles de son objet; prétention tellement liée à la structure interne de cette philosophie que sans elle cette philosophie n'est plus rien du tout. Or, cette idée est un postulat, c'est-à-dire une proposition que l'on demande d'accorder même si elle n'est pas démontrée:

"Qu'une fin ultime domine les événements de la vie des peuples, déclare Hegel, que la raison soit présente dans l'histoire universelle - et non la raison d'un sujet particulier, mais la Raison divine, absolue - c'est une vérité que nous presupposons ici.

L'histoire elle-même vient à l'appui; elle est l'image et l'acte de la raison. Quant à la démonstration dite, elle se trouve dans la connaissance de la raison elle-même". (92)

Pour Hegel, la Raison "se nourrit d'elle-même; elle est pour elle-même la matière sur laquelle elle opère. Elle est pour elle-même son propre postulat et sa fin est la fin absolue" (93). Ainsi, la totalité du réel se trouve-t-elle rapportée aux catégories du discours, à des schèmes conceptuels, au logos. Mais le fameux "retournement" par Marx consiste-t-il en autre chose qu'à faire apparaître au cœur de la praxis historique "réelle", dans la texture "matérielle" de l'existence sociale, les mêmes déterminations, le même automouvement dialectique, qui pour être maintenant attribués à la "vie" n'en relèvent pas moins de la même intention fondamentale de domination de la nature par la raison. Comme l'écrivait Max Horkheimer, dans Eclipse de la raison:

"toute philosophie qui aboutit à l'affirmation de l'unité de la nature et de l'esprit en tant que soi-disant donnée ultime, c'est-à-dire toute espèce de monisme philosophique, sert à fortifier l'idée de domination de l'homme sur la nature (...) La tendance même à postuler l'unité représente une tentative de consolider la prétention de l'esprit à la domination totale, même lorsque cette unité se présente au nom du contraire absolu de l'esprit, la nature: car rien n'est censé demeurer en dehors de ce concept global. Ainsi même l'affirmation du primat de la nature cache en elle-même l'affirmation de la souveraineté absolue de l'esprit, parce que c'est l'esprit qui conçoit ce primat de la nature et lui subordonne tout" (94).

Pour Marx, comme pour Hegel, le sens de l'histoire se mesure à la possibilité d'en déterminer l'existence à partir de fonctions

logiques et de catégories universelles.

"Si vous connaissez toutes les qualités d'une chose, déclare Hegel, vous connaissez la chose elle-même; il ne reste plus que le fait que la dite chose existe en dehors de vous, et dès que vos sens vous ont appris ce fait, vous avez saisi le dernier reste de la chose en soi, le célèbre inconnaisable, le Ding an sich de Kant". (95)

Inutile par conséquent de parler en termes de bien et de mal. Hegel ne s'est-il pas surtout attaqué au moralisme kantien? La liberté nouménale est un leurre; l'individu n'est rien, tout se passe sans lui, ou à travers lui: "Chaque individu est un maillon aveugle dans la chaîne de la nécessité absolue par laquelle le monde se cultive", proclame Hegel (96). Marx ne dira pas le contraire: "Dans la production sociale de leur vie, les hommes contractent certains rapports indépendants de leur volonté, nécessaires, déterminés". (97)

Mais cette mise entre parenthèses du sujet individuel au nom de l'Histoire, n'a-t-elle pas pour contrepartie la certitude d'être entendu d'un sujet plus profond"?...

"Pour Descartes, le cogito n'était pas uniquement dans son esprit, dans sa subjectivité à lui. Le cogito trouvait sa fécondité dans un postulat; qu'il est possible de communiquer avec d'autres consciences, qui peuvent refaire la conversion au sujet transcendental que le philosophe a lui-même effectuée... Se délestant de la culture, comme la chrysalide se libère du cocon de ses apprentissages, une conscience se présentait dans la nudité d'un je pense néanmoins offert à tous les autres; par delà la culture commune, cette figure arbitraire et changeante de l'homme, restait la possibilité de penser ensemble. Plus tard, on n'a jamais cessé de faire une supposition de ce genre (...) On dépouillait le sujet des représentations qu'il se fait de lui-même, on y dénonçait des illusions; mais par-delà cette fantasmagorie

qu'il fallait dissiper, on espérait être entendu d'un sujet plus profond. Cette communication avec l'homme étant maintenue, on se trouvait encore à parler de l'homme; l'anthropologue pouvait croire que, de son Ombre à lui, chacun était complice en fait ou en puissance. Par hypothèse, l'Ombre de l'anthropologue était celle de l'humanité elle-même". (98)

Au sens large d'anthropologie telle que l'entend Dumont, Hegel et Marx sont tous deux anthropologues. Leur image de l'homme est celle du "sujet conquérant l'objet et se reconnaissant lui-même par cette conquête". (99) Or, remarque Dumont, cette attitude du sujet s'objectivant lui-même dans ses œuvres, fait naître un problème, celui de la Méthode: "Voulant se constituer sujet objectif, l'anthropologue devait progressivement laisser la Méthode se substituer à lui et devenir ainsi le véritable sujet de la science. Quel autre objet pouvait alors émerger pour lui correspondre, sinon l'Etre ou la Structure?" (100)

Ainsi surgit peu à peu ce que Dumont appelle "l'ombre de l'anthropologue". Ombre en quelque sorte complice de la genèse de la culture moderne: car c'est à travers la spécificité de son propre dédoublement que cette culture suscite l'ombre de l'Anthropologie et de l'Ecriture. "On a méconnu, souligne Dumont, que l'ombre de l'anthropologue supposait l'ombre de l'Ecole et celle de la Politique, d'autres pratiques encore qui, elles aussi, étaient les résultantes d'un dédoublement de notre civilisation" (101). Toutefois, il arrive ceci de tout à fait remarquable que, bien que rendue possible par le dédoublement, par la distance que la culture prend par rapport à elle-même pour s'interpréter, — l'Anthropologie, le Savoir moderne sur l'homme, finit par s'ériger

en juge et en norme de la culture commune, et par créer sa propre fermeture à l'égard des pratiques culturelles plus vastes qui en ont permis l'émergence, révélant ainsi de plus en plus la profonde ambiguïté au cœur de son projet; c'est-à-dire d'être ce que Dumont appelle une "anthropologie en l'absence de l'homme", où l'anthropologue,

"unique survivant en la circonstance, trouve (...) dans le lieu de l'écriture enfin détaché de tous les autres un salut réservé à lui seul. Serait enfin réalisé le vieux rêve de l'écrivain d'Occident, rêve longtemps inconscient ou refoulé par une sorte de pudeur envers ceux qui lisent sans écrire eux-mêmes: le Texte serait devenu l'Existence. L'élimination méthodique de la subjectivité ayant reflué sur la communication de l'auteur et de son lecteur, l'un et l'autre ne seraient plus autres chooses que ce que produit l'Ecriture" (102).

Ce nouvel objet que produit l'Ecriture, cette Ombre de l'anthropologue, ne peut-on en reconnaître des figures dans l'Esprit ou le Concept de Hegel, dans l'Homme ou le Proletariat de Marx? Dans l'un et l'autre cas, on l'a déjà souligné, ce qui se trouve écarté c'est la subjectivité vécue des individus, neutralisée par le Savoir, comme l'est également la nature qui "devient elle-même un être historique, dont le destin est déterminé par le pouvoir de l'homme" (103).

Mais neutralisées au nom de quoi? Au nom de ce que Hegel appelle, dans sa Logique, "le royaume de la vérité, telle qu'elle est en et pour soi-même sans voile" (104). C'est ce "royaume de la vérité" qui est, pour Marx, l'objet du refoulement origininaire par l'idéologie, encore que cette expression ne soit pas tout à fait juste, puisque l'idéologie n'est pas à proprement

parler une instance refoulante. L'idéologie correspond plutôt à une étape nécessaire de "l'automouvement de l'Idée absolue", qui de l'Esprit subjectif passe à l'Esprit objectif (moment de la négativité), pour ensuite, au terme de son périple historique, déboucher dans l'Esprit absolu. C'est pourquoi n'y a-t-il jamais au fond, pour Marx, qu'une seule et même idéologie traversant toute l'histoire de l'humanité, qu'une seule et même aliénation, qu'une seule et même domination, dont les différentes modalités ne sont que les reflets changeants, que les effets de surface de la nécessité historique qui se développe dans la dialectique des forces productives et des rapports de production, dans ce que Marx appelle aussi "la querelle de l'homme avec la nature" (105).

Son postulat fondamental, Marx le tire de Hegel: la vérité est dans l'histoire; et son progrès, son développement s'accomplice en elle. L'histoire universelle, c'est l'histoire de la vérité en progrès, en marche vers elle-même. Aussi la vérité de notre réflexion sur l'histoire a-t-elle pour fondement et garantie l'histoire même. Mais encore faut-il pour que la vérité advienne dans l'histoire, que celle-ci soit "parvenue à une phase de son développement où enfin elle pourrait s'expliquer à elle-même" (106). C'est ce que postule Hegel, et à sa suite Marx: être situé à un moment de l'histoire où il devient possible de connaître la vérité des phases antérieures. Marx écrit:

"La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée

qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent de subsister en elle". (107)

Comme le fait remarquer Dumont, le postulat pour être plus concret chez Marx n'en demeure pas moins du même ordre que celui de Hegel, "de l'ordre des raisons épistémologiques: trouver dans l'histoire elle-même la raison d'être de la pensée que nous en formons, instaurer grâce au progrès un présent qui permette de comprendre le passé en le portant dans la sphère du concept" (108).

Peut-on dire dès lors, comme le suggère Dumont, que Marx ne fait que traduire en termes d'économie et de production les présupposés de l'idéalisme hégélien? Oui; mais à condition toutefois de bien saisir ce qu'implique une telle "traduction". Il y a, nous semble-t-il, dans ce passage de Hegel à Marx quelque chose comme une perversion du langage philosophique. (109) Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, on assiste à la récupération formelle et méthodique d'un système philosophique à des fins non philosophiques, non spéculatives; entre les mains de Marx, la dialectique hégélienne devient un instrument concret d'analyse et de lutte politiques au service de la révolution. Dans son ouvrage Les origines intellectuelles du léninisme, Alain Besançon s'est interrogé un peu longuement sur les implications de cette transposition idéologique et politique de l'hégélianisme:

"Dans ce passage de Hegel à Engels, en passant par Marx, il y a un changement dans le style, ou mieux, dans le mode de pensée. Le trait le plus évident est l'extrême simplification (...) Le lien est coupé entre la dialectique et l'expérience intime, philosophique, voire religieuse et mystique où elle s'était révélée à Hegel (...) La dialectique hégélienne ne contenait, ni plus ni moins, de virtualité idéologique que la sophistique grecque, la scolastique thomiste, le rationalisme (...) Ce qu'il y avait de dangereux dans la dialectique hégélienne miséentre d'autres mains, c'était sa capacité justificatrice de n'importe quelle expérience contrevenante, sa faculté d'esquive ou d'intégration de la contradiction. Au moins, s'agissait-il très ouvertement d'un phénomène de pensée". (110)

A la fin de La raison dans l'histoire, Hegel, en philosophe qu'il est, déclare qu'une fois posé "le dernier mot de l'histoire (...) ce qui s'ensuit, à savoir sa réalisation effective, est l'histoire même: le fait qu'il y a encore du travail à faire est une question empirique" (111). Si Hegel voit dans la monarchie prussienne la plus parfaite incarnation de l'Idée, c'est toujours en philosophe qu'il le voit; comme Platon dans La République, on pourrait dire qu'il "conçoit" ce qui est plus qu'il ne cherche à le vérifier ou à le réaliser. Autrement dit, la vérification empirique de la philosophie hégélienne ne fait pas partie de cette philosophie même. Ce qui n'est plus le cas avec la théorie marxiste, qui a la prétention, elle, de faire advenir la réalité même de ce dont elle est l'idée. Ainsi, la "science" marxiste est-elle constitutive au sens kantien, ou du moins cherche-t-elle à l'être. Ce qui importe, comme il est dit dans la XIe thèse sur Feuerbach, ce n'est pas l'interprétation du monde mais sa transformation. Si, chez Marx, la méthode dialectique est la ratio cognoscendi de la transformation du

monde, celle-ci est la ratio essendi de la méthode dialectique, sa vérification, sa garantie d'objectivité. "Quand elle est en lutte (avec l'Etat allemand), la critique n'est pas une passion du cerveau, mais le cerveau de la passion. Elle n'est pas un scalpel, elle est une arme. Son objet est son ennemi qu'elle veut non pas rejeter mais anéantir" (112).

La définition marxienne de la pensée critique comme "cerveau de la passion" (et non plus comme "passion du cerveau"), contient en filigrane la véritable signification du "retournement" de la philosophie hégélienne. Cette signification est idéologique au sens mystificateur du terme. (113) En effet, en présentant sa critique non pas comme une "passion", non pas donc comme valeur et interprétation, mais bien comme "cerveau" et comme "arme", donc en quelque sorte comme une force objective, naturelle, Marx ne cherche-t-il pas au fond à nous convaincre de l'autorité de son interprétation de la réalité; ne vise-t-il pas à combler, et par là même à dissimuler, l'abîme qui existe entre la vérité philosophique qu'il oppose à l'histoire pour l'interpréter (Geschichte) et, d'autre part, la réalité historique (Historie) actuelle qui ne vérifie pas cette vérité présentée comme scientifique et objective? D'où, d'ailleurs, l'appel à la croyance qui est l'une des composantes essentielles du marxisme. Mais parce qu'il est complètement mobilisé par la prétention à la légitimité universelle d'un certain système d'interprétation du monde et du système d'autorité politique qui s'y rattache: le Parti, cet appel à la croyance est le lieu même de la dissimulation; sa fonction "objective" est de produire

la quantité de "plus-value de légitimité" nécessaire pour remplir et gommer tout à la fois la distance "qui se creuse entre la prétention à la légitimité issue du système d'autorité et de domination et la croyance spontanée des individus dans la validité de cette prétention" (114). Répétons que cette opération de camouflage ou de gommage idéologique de l'arbitraire de la domination, est d'autant plus efficace que Marx présente sa propre théorie comme pratique, c'est-à-dire comme le produit de l'histoire, comme l'expression immédiate d'une force "dont la mission historique est de révolutionner le mode de production capitaliste et finalement d'abolir les classes"; autrement dit de faire, de produire la vérité. "Par son triomphe, écrit Marx dans la Sainte Famille, le prolétariat ne s'érite pas en classe universelle de la société, car il ne triomphe qu'en se supprimant lui-même et en supprimant la classe adverse. Dans ce cas, le prolétariat aura disparu aussi bien que la propriété privée dont il est le produit". (115) Dans la société sans classes, où aura été abolie la division du travail, la représentation imaginaire du monde, c'est-à-dire la structure idéologique de la société, se dissipera sous l'irradiante clarté de rapports humains devenus transparents; la représentation sera une représentation réelle et non plus imaginaire. Mais qu'est-ce qu'une représentation réelle par opposition à une représentation imaginaire du monde, et puisqu'il faut dès maintenant transformer le monde de manière à le rendre de plus en plus conforme au réel, qui nous dira si telle transformation est réelle ou illusoire, si telle intervention ou stratégie politique est vraie ou fausse, utile ou nuisible, révolutionnaire ou réactionnaire?

Mais formulée de la sorte cette question, nous avertit Marx dans la IIe thèse sur Feuerbach, est "purement scolaire":

"La question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique - est une question purement 'scolastique'". (116)

Commentant la critique que Lukács dans Histoire et conscience de classe (117) adresse à Engels, et selon laquelle c'est ce dernier et non pas Marx lui-même qui serait responsable de la déchéance de la notion de pratique, confondue à tort avec "l'attitude propre à l'industrie et à l'expérimentation", c'est-à-dire "le comportement le plus contemplatif" -, Cornelius Castoriadis s'appuie justement sur cette IIe Thèse que nous venons de citer pour affirmer que cette confusion est déjà présente chez Marx:

"Visiblement dans ce texte il ne s'agit pas exclusivement ou même essentiellement de la praxis historique au sens de Lukács, mais de la 'pratique' en général, y compris de l'expérimentation et de l'industrie, comme d'ailleurs le montrent d'autres passages des œuvres de jeunesse. Or, non seulement cette pratique reste, comme le rappelle Lukács, à l'intérieur de la catégorie de la contemplation; elle ne peut jamais être une vérification de la pensée en général, une 'démonstration de la réalité de la pensée'". (118)

Ce que Marx, obnubilé par les significations imaginaires du capitalisme, contemple ainsi, n'est-ce pas le concept "devenu inhérent à l'histoire dans l'industrie"? Inhérence qui a "légitimé l'histoire d'une censure, le refoulement d'autres cheminement possibles de la raison" (119). Ces autres cheminements,

le marxisme ne leur attribue-t-il pas d'embrée le statut d'irrationnel, de croyances idéologiques, de retard historique ou d'arriération politique? De même, ce qui importe pour Marx, ce n'est pas la conscience que les prolétaires possèdent de leur propre condition, c'est ce que le prolétariat "sera historiquement contraint de faire ... conformément à son être". "Théorie de la conscience de la part du savant, conscience sans théorie du côté des travailleurs?", interroge Dumont. (120) Sans doute; et nous ajouterons: extraordinaire théorie d'une conscience qui fonctionne comme instinct collectif de l'humanité, comme inconscient universel opposé à la fausse prise de conscience que chacun peut élaborer en réfléchissant sur ses intérêts et sur ses actes. Théorie dont s'inspirent les différentes idéologies marxistes, de Lénine jusqu'à l'hyperrationalisme épistémologique de Louis Althusser: opposition tranchée de la vérité et de l'erreur, de la science et de l'idéologie, de la connaissance et de l'ignorance. Théorie qui n'est sans doute pas étrangère au fait que très tôt dans les pays communistes, en U.R.S.S., en Chine ou à Cuba, s'est constitué un appareil de propagande et de censure idéologique visant à inculquer dans le plus parfait mépris des "masses" et dans la plus totale indifférence vis-à-vis des valeurs, des traditions et des significations culturelles déjà en place, une certaine vision du monde promue insidieusement au rang de vérité universelle, applicable à toutes les sociétés et à toutes les cultures et devant nécessairement conduire au bonheur des hommes.

Selon nous, la prolifération sociale, politique et intellectuelle de la pensée marxiste au cours du dernier siècle, cette étrange fascination qu'elle a exercée sur les esprits, doivent être interprétées à la lumière de la prépondérance accrue, de la généralisation et de la propagation culturelle d'une certaine attitude fondamentale du sujet humain, attitude que nous avons appelée à la suite de Julien Naud, l'exploitation. Que cette attitude soit l'un des caractères prédominants du "pathos marxien", c'est ce que nous avons tenté de montrer précédemment. Aussi, sans chercher à réduire la pensée de Marx aux différentes idéologies politiques qui s'en sont réclamées, ne tomberons-nous pas non plus dans le piège contraire, qui consiste à nier toute espèce de complicité idéologique entre Marx et le marxisme "réalisé". A la fin de son ouvrage, L'ontologie de Marx, Guy Haarscher écrit ceci:

"Nous avons, à l'horizon du siècle, l'exemple du marxisme 'réalisé', même s'il est tout à fait unilatéral et schématique d'interpréter le phénomène stalinien à partir de la nature 'ontologique' de la pensée de Marx; mais il serait tout aussi naïf de croire que celle-ci n'y est pour rien, et que son spiritualisme, non reconnu comme tel, ne fournit pas l'une des clés essentielles de cette idéologie omniprésente, qui, justement, tout comme l'activité 'universelle' du troisième manuscrit de 1844, pénètre la société jusqu'à l'homme 'en chair et en os', de ce 'matérialisme' perpétuellement ancré dans l'imaginaire et, comme nous l'a appris Soljenitsyne, aveugle à l'extrême aux 'individus réels', bases de la conception matérialiste de l'histoire selon L'Idéologie allemande". (121)

"Spiritualisme, non reconnu comme tel ... matérialisme perpétuellement ancré dans l'imaginaire", autant d'expressions qui nous reportent vers le "non-dit" et l'impensé du marxisme,

à cet espace imaginaire qui, avant toute décision épistémo-logique, en circonscrit l'horizon de pensée. Or il convient d'insister sur l'aspect suivant: c'est que la pensée de Marx, dans la mesure où elle consiste à hypostasier, à universaliser, à rendre unique et contraignant, un modèle de l'homme et de la société axé principalement sur le travail et la production,—demeure largement tributaire d'une orientation imaginaire déterminée prise par la culture occidentale à une certaine époque de son histoire. Cette direction imaginaire, qui implique le refoulement ou l'oubli des autres tendances constitutives de l'esprit humain (en particulier de la tendance à "l'intimité" avec la nature), Marx la reçoit comme un présupposé culturel non critiqué et s'y engage avec la volonté de pousser jusqu'à ses limites extrêmes le pouvoir d'exploitation de l'homme sur la nature dont le capitalisme industriel du début du XIX^e siècle lui a fourni l'argument principal.

Comprendre ce qu'est et ce que veut le marxisme, en saisir les enjeux et les limites, implique d'abord une réflexion critique sur la genèse de la culture moderne, exige que l'on remonte le plus loin possible vers le point de rupture qui nous sépare, socialement et individuellement, de cette naïveté religieuse, de ce halo "illusoire" et mythique de l'enfance, dont Marx n'a cessé de proclamer la vanité et qu'il aurait voulu débarrasser à jamais l'homme du spectre. Une investigation psychanalytique de la culture en quelque sorte, laquelle nous ramène à cette figure de la réminiscence, dont, jadis, Platon, dans le sillage de son maître Socrate, avait fait la "voie

royale" de la philosophie.

Dans un article intitulé "The Age of Ideology: Persistent and Changing", Reinhard Bendix pose la question...

"Can one speak meaningfully of a 'preideological' epoch? The answer is, I believe, that the term is not properly applicable in Western civilization prior to the seventeenth or eighteenth centuries, somewhat in the way that terms like 'economy' or 'society' or 'intellectuals' do not fit the 'pre-modern' period either. All these terms are applicable to the ways in which men think about their society. The shift is one of cultural pattern and intellectual perspective rather than of social or political structure, although the relations between these levels are important also". (122)

C'est cette mutation "intellectuelle", caractérisée par la substitution progressive des idées de Production, d'Economie, d'Homme, de Société, etc., à celles de Dieu, de Sacré, de Tradition, etc., qui nous semble capitale pour l'interprétation de la culture moderne et, partant, du marxisme, qui en constitue certes l'une des expressions les plus représentatives. (123) L'idéologie au sens le plus large du terme, en tant que système de symboles représentatifs de l'action, fait son entrée sur la scène historique au moment où la raison et les fins de la connaissance et de l'action deviennent l'objet d'un questionnement, ce qui n'est possible que dans un monde en voie de sécularisation. De proche en proche, l'homme fait la découverte de lui-même, c'est-à-dire de sa capacité de produire son existence et d'être le sujet de l'histoire. A cet égard, la Réforme du XVIe siècle fut certes un événement décisif. Max Weber, dans son célèbre ouvrage L'éthique protestante et

l'esprit du capitalisme, a montré combien, par exemple, la notion de "Beruf" chez Luther témoigne de l'esprit nouveau en train de naître. (124) Pour Weber la morale protestante n'est pas la simple négation matérialiste et mondaine de la morale catholique; elle consiste au contraire à attribuer une valeur symbolique et religieuse positive à de nombreux éléments de la culture qui, jusque-là, avaient été négligés ou caractérisés négativement.

"S'il fallait trouver une parenté entre certaines expressions du vieil esprit protestant et de la civilisation capitaliste moderne, note Weber, force serait, bon gré, mal gré, de la chercher dans leurs traits purement religieux et non dans cette prétendue 'joie de vivre', plus ou moins matérialiste ou hostile à l'ascétisme". (125)

Cette valorisation symbolico-religieuse du travail, de la production et du progrès temporel qu'a apportée avec elle l'éthique protestante, constitue sans doute l'un des facteurs déterminants pour comprendre la nature de la légitimité politique et idéologique dans la société moderne. Analysant les causes de la participation active de la classe ouvrière aux impératifs fonctionnels des nouveaux régimes industriels au XIXe siècle et au début du XXe siècle, Charles Taylor fait remarquer que cette collaboration n'est pas simplement fonction de la vitesse à laquelle le prolétariat fut incorporé au processus politique, ou encore de l'efficacité économique et technique de ces régimes, mais que cette intégration doit être comprise surtout en fonction de la légitimité acquise par une nouvelle vision de la société, "the society of work", que

l'auteur décrit en ces termes;

"... the vision of society as a large-scale enterprise of production in which widely different functions are integrated into interdependance; a vision of society in which economic relations are considered as primary, as it is not only in Marxism (and in a sense not really with Marxism) but above all with the tradition of Classical Utilitarianism. In line with this vision there is a fundamental solidarity between all members of society that labor (...), for they are all engaged in producing what is indispensable to life and happiness in far-reaching interdependance". (126)

Pour Taylor, qui s'attache à montrer les déficiences manifestes de l'épistémologie sur laquelle repose ce qu'il appelle le "mainstream social science", cette vision de la société comme entreprise de production n'est pas réductible à une donnée psychosociologique, n'est pas identifiable à des idées, valeurs, croyances ou jugements que des sujets sociaux élaboreraient à propos d'on ne sait trop quelle réalité objective qui leur serait extérieure. Au contraire, cette vision de la société comme "interdependant matrix of labor" constitue l'idéologie dominante de la société moderne, c'est-à-dire la structure de signification intersubjectives et communes, sous-jacente aux multiples formes culturelles, politiques, scientifiques, grâce auxquelles les membres d'une société peuvent communiquer entre eux. Autrement dit, cette vision de la société est elle-même constitutive de la société, elle est "an important aspect of the reality which we live in modern society", si bien que "we wouldn't be able to live in this type of society unless we were imbued with these ideas or some others which could call forth the discipline and voluntary co-ordination

needed to operate this kind of economy" (127).

C'est sur la base d'une analyse analogue à celle de Taylor que F. Dumont en arrive à affirmer que "l'idéologie de production est l'univers méta-social que notre temps nous propose" (128); autre façon de dire qu'elle en constitue l'idéologie dominante. La critique que Dumont adresse au positivisme n'est pas moins radicale que celle de Taylor. En effet, tous deux mettent l'accent sur cette espèce de naïveté empiriste du positivisme qui, comme dit Dumont, "se limite, en quelque sorte, à observer ce que la collectivité lui suggère", sans voir que "la réduction par les idéologies a précédé la réduction scientifique sans que celle-ci puisse remettre en cause celle-là" (129). Ainsi, souligne à son tour Taylor, au lieu de concevoir la civilisation du travail comme le résultat de significations intersubjectives et communes par lesquelles des sujets historiques interprètent le monde dans lequel ils vivent, s'inventent leur réalité, le "mainstream social science" fait au contraire du "North Atlantic behavior", "l'arrière-fond inéluctable de toute action sociale, un cadre universel à l'intérieur duquel les structures et les actions doivent être identifiables comme données brutes, pour toutes les sociétés et en tous temps". La conséquence majeure se laisse deviner: "L'incapacité de reconnaître la spécificité de nos significations intersubjectives est alors inséparable de la croyance en l'universalité des types de comportement et des 'fonctions' des Occidentaux (...) et la science politique comparative s'en trouve irrémédiablement viciée". (130)

Le postulat épistémologique fondamental n'est-il pas au fond ici le même que celui qui se trouve explicitement affirmé par Marx? Il consiste à distinguer une réalité objective faite de "brute data" ou, dans le langage de Marx, les "bases (...) vérifiables par voie purement empirique" (131), et, d'autre part, "what men think and feel about it", les "beliefs and values held by a large number of individuals", ce que Marx appelle le monde de la superstructure, conçu comme un épiphénomène par rapport à la réalité sociale objective.

Un examen plus approfondi des présupposés dont se nourrit la science sociale telle qu'elle se pratique notamment aux Etats-Unis, nous révélerait sans doute la présence originaire de ce que la lecture de Dumont nous a appris à considérer comme les postulats de la culture moderne, idées de progrès, de développement, de production, etc., qui concernent notre rapport, à nous Occidentaux, à l'histoire. S'il peut paraître à première vue étrange ou incongru d'établir un tel rapprochement entre deux doctrines scientifiques qui se sont toujours voulues aux antipodes l'une de l'autre et que le sens commun politique tend à percevoir comme incompatibles, ce rapprochement se justifie pourtant en vertu des positions épistémologiques communes qui sous-tendent ces deux approches du social, en particulier la position adoptée à l'égard du problème de la signification ou du sens de l'action pour les sujets. Or, cette question est escamotée aussi bien par les marxistes que par les tenants du "mainstream social science", ou plus précisément ni pour les

uns ni pour les autres il n'y a de problème de sens, pour la simple raison que le sens n'est pas constitutif de l'action, qu'il est tout sauf une dimension de la réalité "objective", qui seule intéresse la science. Soit qu'il se trouve réduit à la nécessité biologique, au besoin, à la praxis matérielle, donc à une cause naturelle, empirique, qui est le contraire du sens: c'est bien le traitement que le marxisme réserve à la culture et à l'idéologie. Soit, comme c'est le cas dans la sociologie positive, qu'on en reconnaissse l'irréductibilité par rapport à la réalité empirique, mais pour en faire aussitôt l'objet d'une psychologie du comportement (behavioriste), où il est conçu en termes d'"états individuels" (states of individuals) observables et mesurables sur des échelles dites objectives.

Dans les deux cas, ce qui se trouve mis entre parenthèses c'est ce fond imaginaire non subsumable sous des catégories, non observable empiriquement, non mesurable; c'est cette structure intersubjective et symbolique immanente à l'action et constitutive de la compréhension première du monde. La signification que les hommes projettent inéluctablement, et de façon largement inconsciente, sur la réalité dans laquelle ils vivent, n'est pas quelque chose de contraire à la description de cette réalité; elle en est bien plutôt la description première, intersubjective et commune: ce qui fait que pour nous, humains, il n'y a jamais de nature qui ne soit aussi, inséparablement, culture, pas de monde qui ne soit aussi maison. "Car j'ai découvert une grande vérité, disait Saint-Exupéry. A savoir que les hommes habitent, et que le sens des choses change pour eux,

selon le sens de la maison". (132)

Fernand Dumont a souligné à juste titre le caractère "magique" de cette description première à travers l'expérience singulière qu'une collectivité fait d'elle-même dans le monde. (133) Il faut prendre garde toutefois de ne pas confondre cette expérience, dont témoigne le sentiment d'appartenance à la culture, avec ce que l'on appelle communément le consensus, qui la pré-suppose, un peu comme l'objectivité l'aperception; il s'agit d'une expérience qui est fondatrice du lien social, créatrice d'un ordre culturel spécifique et d'un type de référence commune au monde. (134)

Si l'homme, à la différence de l'animal, ne se contente pas de vivre, mais produit son existence, comme ne cesse de le répéter Marx, cette production implique toutefois, ce qu'il n'a pas vu Marx, que le monde lui soit non pas donné comme un fait brut, comme un simple matériau à transformer, mais déjà, dans la perception même de l'objet, comme un projet. Pour que l'homme puisse vouloir produire le monde et dans le monde, il faut que celui-ci soit au sens le plus large du terme représenté, signifié, symbolisé par l'homme; il faut que le monde ait un sens :

"Sous toutes les acceptations du mot sens, écrit Merleau-Ponty, nous retrouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas (...) Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste 'subjectif' puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance." (135)

Toute approche véritablement dialectique de la réalité doit intégrer à sa démarche ce fait invisible et pourtant origininaire de la transcendance, ce fait du sens de la vie. Or, une telle recherche devient impossible à partir du moment où l'on oppose, comme le fait trop souvent Marx, le domaine de la vie et celui de la conscience, le réel et l'illusoire, la praxis et l'imaginaire. On ne dira jamais assez ce qu'une telle dichotomie a de ruineux. Elle ramène sans cesse la dialectique du sujet-objet à un réalisme dogmatique, empiriste ou rationaliste. Or, ce qu'il faut penser, c'est le passage entre le concept et la chose, la médiation symbolique sans laquelle il n'y aurait ni production ni rapport social:

"Ce qui nous paraît... marquer la limite de la pensée de Marx, déclare Claude Lefort, c'est qu'il traite du processus de la représentation comme s'il s'engendrait dans les aventures de la coopération et de la division, comme si cette réalité se déterminait au niveau naturel du travail. Aussi ne pouvait-il que s'exposer à confondre l'ordre de l'idéologique et celui du symbolique, à réduire à la projection des conflits 'réels' dans l'imaginaire le discours mythologique, religieux, politique, juridique, etc., finalement à faire déchoir les repères de la loi et du pouvoir au plan empirique, à les convertir en 'produits' sociaux". (136)

Cette critique ne s'applique-t-elle pas également, mutatis mutandis, à Freud, cherchant, dans Totem et Tabou, à grand renfort de références ethnographiques, à remonter jusqu'à la source historique du complexe d'Oedipe et à établir l'origine de l'engendrement psychique et symbolique de l'illusion religieuse monothéiste et de sa morale, dans un événement "réel": le meurtre du père tyrannique qui accaparait les épouses possibles dans

la horde primitive? C'est ce que nous tenterons de montrer dans la suite.

Que ces deux penseurs, dont l'influence sur le développement des sciences humaines au XXe siècle fut si déterminante, aient voulu, chacun dans son domaine et selon leurs méthodes respectives, rabattre l'ordre du symbolique et de l'imaginaire sur une structure empirique ou naturelle scientifiquement déterminable, voilà un phénomène culturel auquel la philosophie n'accorde pas toute l'attention qu'il mérite. N'est-ce pas d'abord aux philosophes qu'il appartient d'examiner les mobiles profonds de ce refus de la pensée symbolique, dont la principale conséquence a été sans doute de bloquer notre compréhension non seulement des cultures diverses et complexes que notre civilisation de travail et de production rencontre sur le chemin de son expansion impérialiste, mais encore des conflits, des crises et des changements qui affectent celle-ci de l'intérieur? N'est-ce pas à la philosophie que revient la tâche de critiquer une science anthropologique qui, sous prétexte de rigueur et d'objectivité, décide d'exclure de sa démarche cette présence d'un sens qui échappe à toute observation et à toute vérification empiriques. Attitude épistémologique d'autant plus critiquable que le rejet de la compréhension au nom de l'explication procède lui-même, le plus souvent à l'insu de ceux qui le pratiquent, d'une idéologie scientifique ancrée dans les significations imaginaires d'une culture dont le positivisme prétend, naïvement, s'être affranchi par les vertus de la Raison universelle et de la mentalité scientifique. "Une fois la société présupposée comme

forme par la réification qu'elle pratique sur elle-même, remarque Dumont, on peut y prélever tous les domaines que l'on voudra; ils se prêteront à vérifications et à mesures. Mais la question, scientifique elle aussi, n'est-elle pas de savoir comment la forme s'est constituée?" (137)

Ce savoir, répétons-le, est une mémoire, une répétition de l'acte fondateur de la culture, une réactualisation et une ré-interprétation des significations imaginaires qui la constituent et la fondent. Un tel savoir devrait être orienté par le souci d'extirper de la culture les éléments porteurs de folie, de destruction et de mort, et surtout d'y redécouvrir les motivations profondes à la convivialité sans lesquelles une société n'est plus qu'une structure vide et inhumaine.

Notre conviction est que cette ré-interprétation de la culture est indissociable d'une redéfinition de soi des êtres singuliers qui la composent, et qu'elle doit s'opérer à la fois sur la base de nos "préjugés" et à distance de ceux-ci, selon un mouvement circulaire qui va de soi à soi (loin d'être tous vicieux, il est des cercles, comme l'a montré l'herméneutique, dont on ne sort qu'en se niant soi-même). C'est dire que la tâche ici n'est pas d'abord théorique, ou plutôt que le travail théorique est indissolublement lié à une option pratique. C'est pourquoi, à celui qui ne reconnaîtrait pas que la science de l'homme se trouve dès le départ, de par sa nature même, engagée dans le conflit des interprétations et que son idéal d'objectivité ne peut jamais consister qu'en une meilleure connaissance

des enjeux collectifs au centre de ce conflit, à celui-là on ne peut que répondre, socratiquement: connaît-toi toi-même.

B. LA CRITIQUE FREUDIENNE DE L'ILLUSION

"J'ai passé vraiment une grande partie de ma vie à travailler à la destruction de mes propres illusions et de celles de l'humanité".

Sigmund Freud, lettre à Romain Rolland, 4 mars 1923.

"Il s'agit de ne pas derrière soi, laisser s'embroussailler les chemins du désir.

André Breton, L'amour fou.

CHAPITRE PREMIER: POSITION DU PROBLEME

Comme Marx, c'est dans la religion que Freud découvre les attributs essentiels de l'illusion. Au surplus, l'utilisation que Freud a faite du sentiment religieux, comme repoussoir à l'affirmation du caractère fini et scientifiquement connaissable de la vérité, semble faire écho à la critique marxienne de l'idéologie religieuse. Cependant, à la différence de Marx, Freud, lui, admet que le refus qu'il oppose à la religion n'est pas un corollaire de la théorie scientifique qu'il a mise au point: "les défenseurs de la religion, peut-on lire dans L'Avenir d'une illusion, auront un droit égal à se servir de la psychanalyse pour apprécier à sa valeur l'importance effective de la doctrine religieuse". (138) La grande probité intellectuelle de Freud l'amena même jusqu'à reconnaître que sa critique de la religion

ne découlait pas d'un strict raisonnement scientifique, mais procédait plutôt de son attitude personnelle face au problème religieux. (139) Aveu quelque peu déconcertant, dans la mesure où Freud ne s'est jamais privé de mettre la méthode psychanalytique au service de son attitude personnelle, jusqu'à lui faire jouer le rôle de caution savante pour des idées dont il admettait lui-même ne pas faire partie intégrante du système analytique ...

Doit-on stigmatiser Freud pour n'avoir pas su maintenir un cloisonnement épistémologique entre d'une part ses "préjugés" et d'autre part ce que la méthode analytique lui permettait, en toute rigueur scientifique et à l'intérieur des limites de son objet, d'inférer de ce qu'il observait? D'autant plus qu'en dénonçant la religion et ses méfaits, en réduisant celle-ci à une névrose collective,- et cela toujours au nom de la "conception scientifique de l'univers" comme on le verra plus loin -, Freud n'était pas sans savoir qu'il outrepassait les limites prescrites par la méthode qu'il avait lui-même élaborée et dont il défendait avec acharnement la scientificité.

Comment rendre compte de cette antinomie vécue par Freud, sinon en en retracçant la genèse à partir du mode de constitution spécifique de l'objet psychanalytique? Comme on aura l'occasion de le vérifier plus loin, le rationalisme positiviste de Freud l'a empêché de saisir la nouveauté épistémologique et méthodologique de l'objet de la psychanalyse: l'homme en tant que fait de sens. En même temps qu'il le met au jour à travers sa pratique

clinique, il s'efforce, dans sa théorisation, de le conformer aux lois de l'épistémologie positiviste et de penser le sens en termes exclusivement énergétiques et naturalistes. A l'étrangeté du rapport analysant-analysé, il substitue le modèle convenu d'une science soucieuse d'éliminer toute forme de transfert et de contre-transfert entre le sujet et l'objet, et où la subjectivité du chercheur ne vient pas compromettre l'objectivité de la recherche. D'où les réserves qu'exprime parfois Freud avant d'aborder des sujets qui ne sont pas à proprement parler psychanalytiques, comme la religion ou encore la philosophie (140), dont l'analyse s'effectue, pourrait-on dire, dans une sorte de climat de mauvaise conscience scientifique ou rationaliste.

Mais, en contrepartie, n'y a-t-il pas un sens à considérer l'attitude de Freud vis-à-vis du problème religieux, la critique qu'il adresse à l'illusion religieuse, quelque critiquable qu'elle soit en elle-même, comme un révélateur du lieu symbolique d'où s'effectue la théorisation analytique freudienne? L'attitude du sujet Freud à l'égard de l'être, du monde et de la vie, n'intervient-elle pas en quelque façon, implicitement, dans la constitution du champ théorique de la psychanalyse, et ce au point de conditionner ou du moins de rendre presque inévitables une extension et une généralisation non scientifiques (au sens strict du terme) de la méthode, transmutée en conception de l'univers et en explication de l'homme dans sa totalité?

"Evoluant à l'intérieur d'un horizon qui leur sert de régulateur et de source de sens, un individu ou un

groupe ne peuvent prendre un recul critique à son égard. Comment pourraient-ils chercher un fondement aux fondations? Comment éclairer ce qui illumine tout le reste? C'est pourquoi, de l'intérieur d'une attitude, nous avons tendance à faire admettre nos choix comme conformes à la nature et au bon sens, à exposer la ligne 'correcte' à suivre. Comme l'attitude est source de sens, elle nous permet de projeter sur l'expérience une grille explicative répondant à toutes les questions qui peuvent être posées". (141)

Soit. Mais cette problématique que développe Julien Naud dans Une philosophie de l'imagination, si elle peut s'avérer un instrument heuristique précieux lorsqu'elle s'applique à la compréhension des diverses opinions, attitudes religieuses, idéologies, voire même des philosophies, en un mot de tout ce qui est déjà du domaine de l'interprétation et des visions du monde -, ne devient-elle pas suspecte lorsqu'elle prétend s'appliquer à des systèmes scientifiques, comme par exemple la psychanalyse? L'auteur a prévenu une telle objection.

"Nous pensons que les tendances dominantes, qui caractérisent certains courants des sciences humaines, sont sous-tendues par des visions du monde qui débordent leur champ spécifique. Nous sommes conscient qu'un tel projet peut sembler fantaisiste. Aussi ne disons-nous pas que l'apport scientifique de ces sciences relève des attitudes propres au sujet humain. Nous soutenons plutôt que le choix des aspects significatifs et l'exclusion d'aspects déclarés non pertinents ne dépendent pas uniquement de la science, mais aussi de l'horizon général du chercheur. L'influence de cet horizon apparaît plus nettement, lorsque le chercheur élève explicitement ses découvertes à la dimension d'une conception de l'homme et du monde". (142)

N'est-ce pas précisément le cas de Freud, qui, on aura l'occasion de le vérifier plus loin, tend à présenter sa propre vision de l'homme et du monde comme étant conforme à ce qu'il appelle la "conception scientifique de l'univers", laquelle,

contrairement aux conceptions religieuses ou philosophiques, s'en tiendrait "modestement à la vérité" (143). Qu'on nous comprenne bien, il ne s'agit aucunement de nier la nature scientifique des découvertes freudiennes; mais nous disons que celles-ci surgissent dans un contexte subjectif qui, en quelque sorte, les surdétermine et les connote d'une façon spécifique. La meilleure preuve de ceci réside peut-être dans le phénomène de dissidence qui apparut très tôt à l'intérieur du mouvement psychanalytique. Aucun parmi les schismatiques, que ce soient Jung, Adler ou Rank, ne remit en cause l'existence de l'inconscient ou des autres phénomènes majeurs que Freud avait mis en lumière: libido, refoulement, sublimation, etc. Le désaccord porta plutôt sur la valeur, la signification et la portée qui devaient être attribuées à des processus psychiques dont Freud, résolu à faire de la psychanalyse une Naturwissenschaft, accusa surtout la dimension empirique, qu'il voulut décrire en termes économiques comme jeu d'investissements et de désinvestissements d'une énergie virtuellement quantifiable. (144) Aussi, la rupture avec Jung - si l'on met de côté l'explication que Freud en propose - nous paraît se fonder d'abord sur une divergence fondamentale quant à la définition de la notion de libido et, partant, sur le statut assignable au symbolisme que celle-ci véhicule. Pour Jung, "le contenu imaginaire de la pulsion peut s'interpréter ... soit réductivement, c'est-à-dire sémioiquement comme la représentation même de la pulsion, soit symboliquement comme sens spirituel de l'instinct naturel". (145)

Ce sens spirituel, c'est ce que Jung appelle "archétype", qu'il désigne comme un "système de virtualités", "un centre de force invisible", un "noyau dynamique", ou mieux encore "les éléments de structure numineux de la psyché". (146) L'arché-type est en quelque sorte, comme le remarque Gilbert Durand, "une structure organisatrice des images, mais qui déborde toujours les concrétions individuelles, biographiques, régionales et sociales, de la formation des images". (147)

Qu'on nous permette d'ouvrir ici une parenthèse. L'élargissement que Jung fait subir à la notion de libido, que Freud avait réduite à l'énergie du seul instinct sexuel, l'introduction du terme d'"archétype" pour désigner l'un des aspects essentiels, l'aspect intrinsèquement et constitutivement signifiant et symbolique de la libido (148), cela nous ramène directement à ce symbolisme constituant de l'action humaine que nous invoquions au chapitre précédent dans notre critique à l'endroit de l'attitude réductiviste que Marx adopte à l'égard des idéologies et des symboles en général. D'une manière analogue, face au positivisme iconoclaste de Freud,

"Jung retrouve et expose très profondément le rôle médiateur de l'archétype-symbole. Car par la faculté symbolique l'homme n'appartient pas seulement au mode superficiel de la linéarité des signes, au monde de la causalité physique, mais au monde de l'émergence symbolique, de la création symbolique continue par l'incessante 'métamorphose' de la libido". (149)

Alors que pour Freud la libido n'est "désexualisable" que secondairement dans la sublimation, elle nous apparaît plutôt comme une énergie vitale non spécifiée, comme

le substrat biopsychologique de l'Archétype, lequel "est une exigence et non pas un contenu déterminé, (pouvant) se manifester de diverses manières et à différents niveaux, sans épuiser par là sa possibilité de réalisation" (150).

Cette définition fait de l'archétype quelque chose d'analogue à un "pattern of behaviour" (151), et nous ramène également à la notion kantienne de schématisme transcendental dont nous avons voulu, dans un chapitre précédent, montrer toute l'importance, ainsi que l'extrême complexité. Extrême complexité parce que nous touchons là, sans doute, à la limite même de ce qui nous constitue comme êtres pensants. Cette limite, Kant en a éprouvé, plus que quiconque peut-être, l'indépassabilité, comme en témoigne le passage fameux de la Critique de la Raison pure, où le schématisme est désigné comme "un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme (Handgriffe) à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux" (152). Cet art, Kant le définit également comme la méthode ou le procédé permettant de procurer à un concept son image: "Les schèmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et les seules conditions qui permettent de procurer à ces concepts un rapport à des objets, par suite une signification". (153) Ce qui fait dire à Lacroix qu'"avec Kant l'imagination acquiert ses titres de noblesse comme mode essentiel de l'activité spirituelle" (154). Ce qui n'est certainement plus le cas avec Freud. "L'interprétation freudienne, remarque Julien Naud, est une critique qui veut détruire l'illusion et la

séduction du monde imaginaire, sans que ce dernier puisse re-vivre à un autre niveau, car il est voué à l'infantile et à l'archaïque". (155)

Sans doute faut-il pour bien comprendre toute la portée de la critique freudienne de l'image, dégager le modèle à partir duquel s'effectue cette critique. Or nous pensons, avec Julien Naud, que ce modèle est un modèle lui-même imaginaire, et que la dévaluation freudienne du symbole doit être étudiée à partir des "destins" possibles de la symbolique verticale" (156) de laquelle participe le freudisme. Cette symbolique, selon M. Naud, se polarise sur l'image de l'ascension et se caractérise spécialement par cette tendance paradoxale à transcender les images:

"Cette symbolique (...) se constitue sur le mouvement même du trajet imaginatif, dans la mesure où ce mouvement traverse les images pour les dépasser et continuer sa marche vers un Ailleurs. C'est le mouvement vertical qui donne sa forme à certaines images paradoxales, c'est-à-dire à des images qui subissent, pour ainsi dire, une 'dématérialisation' ou une spiritualisation, qui ne sont images que pour autant qu'elles se situent à leur propre limite, dans un mouvement de dépassement d'elles-mêmes". (157)

On comprend aisément que l'équilibre d'un tel axe imaginaire constitué principalement par la tendance à l'aniconisme, soit fragile et sans cesse menacé par une transformation du symbole en concept, dont la première conséquence est de produire, à l'intérieur même du champ symbolique, "un régime dualiste et polémique des images":

"La dissociation des éléments en équilibre dans le symbole ne conduit pas à une simple juxtaposition, mais à une polémique qui modifie profondément chacun

des éléments; il se produit l'équivalent de ce qui se passe dans la relation entre le surmoi et le moi: plus le surmoi se fait insistant et cruel, plus le moi se sent culpabilisé et déchu. Nous verrons donc, ajoute Naud, se constituer une constellation complexe d'images, dans laquelle chacune est liée à son opposée et transformée par elle; plus exactement, deux constellations d'images se forment, dont chacune porte, en sens inverse, la marque de la déformation de l'autre". (158)

Or, tel semble bien être ce qui se passe chez Freud. La valorisation de certaines images liées à la hauteur et à la vue: le Père, la Loi, l'Autorité, et même l'Observation scientifique, est symétrique d'une dévalorisation de d'autres images associées à la nature, au corps et à la sexualité.

"Pour Freud, les origines de la civilisation portent déjà le germe d'un régime dualiste; un antagonisme s'établit entre les valeurs hautes et lumineuses et les valeurs 'naturelles' d'en bas, et le progrès est déterminé par la puissance et la force de conquête des premières et par l'humiliation des secondes. Ce noyau d'images ne caractérise pas seulement l'étude des origines, il se retrouve présent dans la plupart des études freudiennes". (159)

Cependant - et cela ne contredit en rien la thèse de Julien Naud -, il faut reconnaître que Freud, dans son Léonard de Vinci (160) par exemple (on y reviendra plus loin), a entrevu la pertinence qu'il pourrait y avoir à concevoir la nature et toute la symbolique qui s'y rattache, dans une autre optique que celle qui régit généralement sa conception de l'homme et de l'univers. (161) Qu'il y ait, sous le rationalisme positiviste de Freud, un autre discours, allusif et refoulé par le "dieu Logos", qui pointe vers une revalorisation des images naturelles, cela nous paraît difficilement contestable. Néanmoins,

il faut convenir que ce qui l'emporte dans la vision du monde freudienne, c'est ce régime dualiste, qui "représente la déformation la plus courante de la symbolique relative à l'axe vertical" (162).

Selon nous, quoique la ligne d'imagination de Marx diffère de celle de Freud - le premier considérant la nature comme matériau à transformer plutôt que comme énergie ou force instinctuelle à dominer par l'intellect -, il n'en demeure pas moins que le mode de pensée marxien appartient lui aussi à un régime dualiste des images et correspond à un type particulier de déviation par rapport à la ligne imaginaire d'où il tire originellement sa cohérence. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, en définissant l'homme exclusivement comme travailleur et producteur, et la nature essentiellement comme une matière à exploiter, Marx coupe le lien symbolique qui unit l'homme au monde naturel ainsi qu'à sa propre nature. Freud opère une rupture analogue en substituant à la tension entre les éléments qui composent la ligne verticale de l'imagination, une "polémique" ou un antagonisme où le rapport de l'esprit humain à sa propre nature et à la nature tout entière prend la figure de la conquête, de la domination et de l'humiliation.

Nous verrons mieux dans la suite comment, à l'instar de Marx, Freud tend à traiter les expressions imaginaires, que ce soient celles de la religion, de l'art, de la philosophie ou du rêve, comme des illusions produites selon des processus inconscients, et dont la seule signification semble résider dans l'explication scientifique qu'on en peut donner et dans la

réduction au "réel" à laquelle elles doivent inévitablement se prêter. Sans nier ce qui les sépare, il nous semble pourtant difficile de ne pas voir ce que Marx et Freud ont de fondamentalement commun: une même conception rationaliste de l'histoire fondée sur le postulat selon lequel le développement de la connaissance scientifique, solidaire de la dévaluation de la croyance commune, des préjugés et des illusions, est synonyme de progrès social et humain. "Freud, écrit Fernand Dumont, trace le plus large cercle d'un humanisme qui, après s'être conquis aux dépens de la culture commune, y revient pour la conformer à ses lois". Mais, ce faisant, il "nie la culture en ce qu'elle a d'irréductible"; il institue en quelque sorte une Raison - le "dieu Logos" - au-dessus de la culture, de la parole commune, de la tradition, conçues dans leur ensemble comme mode arbitraire et illusoire d'existence et comme obstacle au règne universel de la Raison. "Comme le corps n'est un obstacle que pour la conscience qui se veut radicalement souveraine" (163).

CHAPITRE II: UNE CONCEPTION DITE "SCIENTIFIQUE" DE L'UNIVERS

Essayons maintenant de préciser en quoi consiste, pour Freud, une conception de l'univers. Dans les Nouvelles conférences sur la psychanalyse (164), on en trouve la définition suivante: "... une construction intellectuelle, capable de résoudre d'après un unique principe tous les problèmes que pose notre existence" (165). Or, tout en admettant qu'il "est bien naturel que les hommes tentent de se faire une semblable représentation du monde et que ce soit là un de leurs idéaux", Freud ne s'en montre pas moins sceptique par rapport à une entreprise dont la psychanalyse, en tant que "porte-parole de la conception scientifique de l'univers", aurait démontré le caractère illusoire en remontant jusqu'à sa "cause affective". (166)

En somme, Freud établit une opposition irréductible entre d'une part une conception religieuse, et par extension mythique et métaphysique du monde, qui tire ses principes de la "révélation, de l'intuition ou d'une divination" (167), et, d'autre part, ce qu'il appelle la "conception scientifique de l'univers". La psychanalyse - et Freud insiste sur ce point - ne modifie en rien cette conception scientifique de l'univers; elle ne fait au contraire que transposer, dans le domaine qui est le sien, celui du psychisme humain, la méthode scientifique fondée essentiellement sur l'observation des faits. Car pour Freud, il ne fait aucun doute que "l'esprit et l'âme peuvent devenir, aussi bien que toute chose étrangère à l'homme, objets d'investigation

scientifique". (168) Par conséquent, rien n'empêche a priori de rechercher les causes "réelles" qui poussent le psychisme humain à se forger de tels systèmes non scientifiques du monde.

En cette matière, la première constatation qui s'impose, nous dit Freud, est celle-ci: ces systèmes religieux, mythiques ou métaphysiques, ne procèdent d'aucune connaissance de la réalité, mais relèvent plutôt d'une cause affective, d'exigences propres au désir humain. Cependant, aussi illusoires soient-elles, ces exigences ne doivent pas pour autant être écartées sans autre forme d'examen: elles ont valeur de symptômes, et c'est à ce titre que Freud entend en faire l'analyse, en tant que "réalisations imaginaires d'un désir".

Cela dit, Freud s'empresse de distinguer parmi les illusions celles qui comme l'art et la philosophie seraient inoffensives, de celle qui, au contraire, représente un danger réel pour l'humanité: la religion. L'art est inoffensif, et même bienfaisant, puisque ne prétendant à être rien d'autre qu'une illusion; la philosophie, elle, "n'exerce aucune influence sur la masse" (169). Reste donc la religion.

Que celle-ci constitue une menace pour l'homme, Freud l'explique par deux raisons essentielles. D'abord, contrairement à l'art et à la philosophie, la religion s'adresse à la masse et "dispose à son gré des plus fortes émotions de l'homme" (170); puis, loin de reconnaître comme l'art son caractère illusoire, la religion revendique au contraire la vérité, une vérité plus vraie que celle de la science et qui la transcenderait.

Or, déclare emphatiquement Freud, il n'y a qu'une seule vérité, celle à laquelle la science nous donne accès et hors de laquelle tout n'est qu'illusion. Plus encore, la vérité scientifique, ajoute Freud, "ne peut pas être tolérante, elle ne doit admettre ni compromis ni restrictions" (171).

Toujours dans les Nouvelles conférences sur la psychanalyse, Freud propose une explication synoptique de l'extraordinaire emprise qu'a exercée, de tous temps, l'illusion religieuse sur l'esprit humain. Nous en exposerons brièvement l'argument; après quoi, nous nous efforcerons de montrer comment Freud, procédant "métapsychologiquement" à partir d'un postulat épistémologique scientiste et naturaliste, a voulu ramener et réduire le problème de l'illusion à une stricte économique du désir:

Selon Freud, la religion remplit une triple fonction:

- une fonction d'enseignement: elle satisfait la curiosité humaine au sujet de l'origine et de la formation de l'univers.
- une fonction de consolation: elle apaise la crainte de l'homme.
- une fonction morale: elle formule des préceptes et des interdictions.

Mais comment expliquer la présence, l'efficacité et la pérennité de ces trois fonctions? L'analyse génétique du phénomène religieux va permettre à Freud de découvrir à son origine, dans la cosmogonie, la croyance en un Dieu créateur unique:

le Père, qui correspond à la figure du père - "ou plus justement à l'instance parentale formée par le père et la mère" - pour l'enfant. "Le croyant se figure la création du monde à l'image de sa propre naissance". (172)

Toute l'interprétation freudienne de la religion est centrée sur cette figure primordiale du père. En grandissant l'individu éprouve un sentiment de faiblesse et d'impuissance face à un univers où "il n'est toujours qu'un enfant" et où le père réel, naguère tout-puissant, laisse de plus en plus apparaître les limites de son pouvoir. Effrayé face à l'hostilité du monde qui l'entoure, l'homme régresse jusqu'à l'image primitive d'un Père tout-puissant qu'il projette "dans le présent et dans la réalité" sous la figure d'un Dieu omnipotent. Le père réel étant celui qui a appris à l'enfant la maîtrise de ses passions, la distinction du bien et du mal, en somme les règles de conduite ainsi que les récompenses et les punitions qui s'y rattachent, l'individu ne fait, selon Freud, que transposer, sur le plan religieux, ce système de lois à l'origine de la conscience morale. Ainsi, la conception religieuse du monde, intimement liée à la figure du père, reste-t-elle "déterminée par notre situation infantile".

Toutefois, explique Freud, grâce au développement de l'esprit scientifique, fondé sur l'observation des faits, l'homme en est arrivé, de proche en proche, à une connaissance des lois de la nature, en regard de laquelle la religion est apparue comme le fruit de l'imagination humaine. Cette critique

scientifique de la religion culmine dans la psychanalyse, qui fonde son rejet de la religion sur la démonstration selon laquelle celle-ci "doit son origine à la faiblesse de l'enfant et (...) son contenu aux désirs et aux besoins infantiles encore subsistants à l'âge adulte" (173). Tout ce que la religion affirme doit être porté au compte d'une tentative de satisfaire des désirs libidinaux par la dénégation de la réalité ou encore en se faisant de celle-ci une image fausse. La religion appartient essentiellement à l'enfance de l'humanité, elle est du domaine de la névrose; c'est à ce double titre qu'elle doit être dépassée, de la même manière que l'enfant pour devenir adulte doit renoncer à la satisfaction immédiate de son désir et apprendre à vivre selon les exigences de la réalité.

Quant aux objections soulevées par les partisans de la conception religieuse, objections qui se ramènent toutes, selon Freud, au Credo quia absurdum, elles ne résistent pas à une analyse un peu sérieuse. Affirmer en effet qu'il n'est pas du ressort de la science de critiquer la religion sous prétexte que celle-là n'a pas accès à la vérité divine que celle-ci prétend détenir, c'est là commettre une vulgaire faute logique, une pétition de principe, car: "Ne s'agit-il pas justement de savoir s'il existe vraiment un Esprit divin, auteur d'une révélation? Est-ce réponse que de déclarer, sous le prétexte de l'incontestabilité de la divinité, que cette question ne doit pas être posée?". (174) Ce manque de logique, Freud l'impute, en référence à ce qui se passe dans une analyse, à "l'existence

d'un motif de contradiction particulièrement fort qui ne peut être que de nature affective; il s'agit là sans doute, ajoute-t-il, de quelque lien sentimental" (175).

En somme, il n'y a de vérité que scientifique, et la religion empiète indûment sur le domaine scientifique lorsqu'elle prétend offrir une autre vérité. Quant à la consolation, elle n'est pas un argument valable; alors que l'homme s'en remet dans sa vie quotidienne à la raison et à l'expérience, il devrait, quand il s'agit de débattre de questions beaucoup plus graves, renoncer à ce qu'il possède de plus précieux et de plus sûr: sa raison, et s'abandonner à une puissance mystérieuse dont il ne sait rien et sur laquelle il n'a aucune prise. "Il n'est pas d'instance au-dessus de la raison", écrit Freud dans L'Avenir d'une illusion (176). Le danger de la religion consiste justement en ce qu'elle s'oppose à la raison, en ce qu'elle émet "une interdiction de penser". L'aversion de Freud pour toutes les formes de religion le conduit à des affirmations aussi énormes et discutables que celle voulant que: "La biographie de presque tous les personnages éminents du passé montre le rôle néfaste dans leur existence de cette interdiction religieuse de penser". (177) Contre les fantasmes renaissants du besoin religieux, contre la nostalgie infantile et infantilisante du Père, Freud en appelle à la seule raison scientifique, unique recours "réel" contre l'angoisse. Dans un élan de ferveur rationaliste, qui, paradoxalement, semble participer d'une foi inébranlable dans le pouvoir, la valeur civilisatrice et la légitimité indiscutable de la science, le fondateur de la psychanalyse s'écrie:

"Puisse un jour l'intellect - l'esprit scientifique, la raison - accéder à la dictature dans la vie psychique des humains! tel est notre voeu le plus ardent". (178)

C'est ainsi que chez Freud, le réquisitoire contre la religion est symétrique d'un plaidoyer pour la science. Si celle-ci progresse lentement, elle a néanmoins démontré ses succès, et sa valeur est indubitable; l'avenir ne peut que confirmer les promesses que nous avons mises en elle. Quant à la religion, il est évident qu'elle n'a jamais progressé et ne progressera jamais, puisqu'elle reste marquée du sceau de l'archaïque, de l'infantile et de la répétition. Même si "les idées religieuses sont issues du même besoin que toutes les autres conquêtes de la civilisation: la nécessité de se défendre contre l'écrasante suprématie de la nature" (179), elles ne sont pourtant, dans ce combat difficile, daucun secours, car elles n'offrent jamais à l'homme qu'une maîtrise illusoire de la nature.

CHAPITRE III: LE THÈME DE L'ILLUSION

1. La fonction économique de l'illusion

Le moment est venu de cerner avec plus de précision le contenu de la notion freudienne d'illusion. Voici d'abord comment, dans L'Avenir d'une illusion, celle-ci est définie:

"Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur (...) Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains (...) nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel". (180)

Complétons cette définition à l'aide d'une formule qu'emploie Paul Ricoeur, selon laquelle l'illusion au sens freudien correspondrait à "cette complicité entre remplissement du désir et invérifiabilité"; elle "marque le point de rebroussement du fantasme vers son expression primaire" (181).

Encore une fois, c'est dans la religion que cette conception de l'illusion trouve son premier lieu d'application. Dans la religion, "comme dans la vie onirique, le désir trouve son compte", écrit Freud (182). Autrement dit, la religion est une illusion car comme le rêve elle représente la réalisation d'un désir indépendamment de la réalité. Avec la religion, l'homme cherche à se rendre la vie plus supportable, moins "dure", en se rendant aveugle à la réalité ainsi qu'à sa condition

mortelle et finie; il trouve en elle la consolation au sentiment de faiblesse et d'impuissance qu'il éprouve face à un monde où il reste un enfant.

La religion s'adresse donc à des enfants, ou plutôt à des hommes qui refusent de devenir des adultes et qui cherchent dans des promesses surnaturelles, un refuge contre la réalité et une compensation pour les sacrifices que celle-ci inflige à leur désir. Incapables de triompher "rationnellement", lucidement, de la crainte que leur inspire un monde dont la contingence et l'imprévisibilité représentent une menace constante à leur recherche de plaisir, les hommes tentent de recréer, au moyen de la religion, le même climat de confiance et de protection auquel ils s'étaient vus forcés de renoncer au sortir de l'enfance.

Voilà circonscrit le champ de l'herméneutique freudienne, où il s'agit de "déchiffrer cette relation (de la religion avec le désir et la crainte) en tant que relation dissimulée et de rapporter ce déchiffrage à une économique du désir" (183). Car ce qui importe d'abord et avant tout pour Freud, c'est la stratégie du désir qui se trame derrière la croyance religieuse.

Or si l'interprétation des rêves et la genèse des névroses permettent de déceler dans la figure des dieux l'analogue d'un fantasme onirique et de diagnostiquer dans les actes religieux le symptôme d'une névrose obsessionnelle (184), un tel type d'analyse reste néanmoins insuffisant pour rendre compte de l'ampleur, de la puissance et de la pérennité du désir religieux. C'est pourquoi Freud décide de procéder à une analyse phylogé-

nétique de la religion, qui puisse étayer, sur une base historique et sociologique, la thèse d'une double identité de la religion avec la névrose et avec la réalisation onirique du désir.

C'est dans Totem et tabou, que Freud va établir une correspondance décisive entre l'histoire de la religion et l'histoire du désir humain:

"S'il est vrai que la toute-puissance des idées chez les primitifs fournit un témoignage en faveur du narcissisme, nous pouvons essayer d'établir un parallèle entre le développement de la manière humaine de concevoir le monde et le développement de la libido individuelle. Nous trouvons alors qu'aussi bien dans le temps que par son contenu, la phase animiste correspond au narcissisme, la phase religieuse au stade d'objectivation, caractérisé par la fixation de la libido aux parents, tandis que la phase scientifique a son pendant dans cet état de maturité de l'individu qui est caractérisé par la renonciation à la recherche du plaisir et par la subordination du choix de l'objet extérieur aux convenances et aux exigences de la réalité". (185)

La religion origine donc du déplacement de la toute-puissance du désir vers des figures mythiques, religieuses, transcendantes, déplacement qui correspond dans l'histoire de la libido individuelle au passage du narcissisme infantile au stade de l'objectivation parentale. Aux mécanismes fondamentaux du narcissisme infantile: toute-puissance de la pensée et projection de cette puissance dans la réalité, qui correspondent à la phase animiste, viennent ensuite s'en greffer d'autres, liés au complexe d'Oedipe de l'humanité, c'est-à-dire au meurtre réel du père primitif, dont la religion conservera le souvenir sous la forme du sentiment de culpabilité. C'est dans le totémisme, ancêtre des grandes religions modernes, que Freud prétend

retrouver les traces de cet événement historique à caractère traumatisique :

"Si l'animal totémique n'est autre que le père, nous obtenons en effet ceci: les deux commandements capitaux du totémisme, les deux prescriptions tabou qui en forment comme le noyau, à savoir la prohibition de tuer le totem et celle d'épouser une femme appartenant au même totem, coïncident, quant à leur contenu, avec les deux crimes d'Oedipe, qui a tué son père et épousé sa mère, et avec les deux désirs primitifs de l'enfant dont le refoulement insuffisant ou le réveil forment peut-être le noyau de toutes les névroses. Si cette ressemblance n'est pas un simple jeu du hasard, elle doit nous permettre d'expliquer la naissance du totémisme aux époques les plus reculées. En d'autres termes, nous devons réussir à rendre vraisemblable le fait que le système totémique est né des conditions du complexe d'Oedipe ..." (186)

D'où il s'ensuit, selon Freud, que le problème affectif central autour duquel graviteront désormais toutes les religions, sera celui de la réconciliation avec le père offensé. Or, en tant que résidu fantasmique d'un événement réel passé, ce problème est, affectivement parlant, insoluble, indépassable; c'est pourquoi, selon Freud, toute religion demeure sous le signe de la culpabilité, de l'archaïque et de la répétition. Prenant sa source d'un drame affectif, d'un traumatisme originel, dont toute l'histoire ultérieure ne constitue que l'obsédante répétition, la religion est dans son essence même le contraire de la réalité et de la raison; elle est cette illusion fondamentale qui fait obstacle à l'avènement du règne de la raison et à la reconnaissance, par elle, de la réalité.

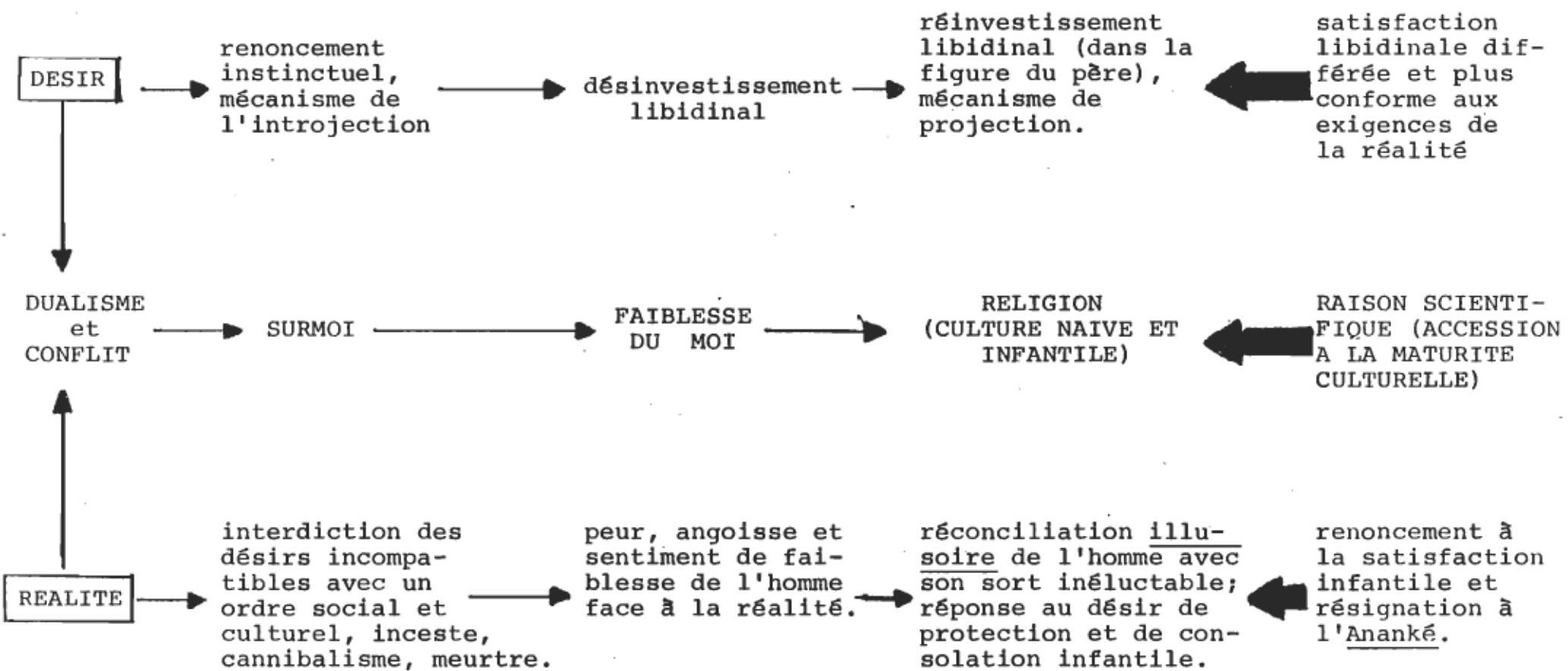
Maintenant, pour bien saisir le lien profond qui unit l'illusion religieuse au désir, il ne faut pas perdre de vue

que, dans le contexte freudien, toute la culture, aussi bien éthique, esthétique que religieuse, est conçue en termes économiques ou énergétiques, c'est-à-dire "du point de vue du bilan des investissements et contre-investissements de la libido" (187). Le tableau de la page suivante permettra de se représenter plus adéquatement cette fonction économique remplie par la culture et par la religion. On voit par ce schéma comment la religion atteint l'homme au-delà du renoncement instinctuel, au niveau de la triple tâche assignée à la culture: soulagement du fardeau instinctuel, réconciliation de l'homme avec son destin, récompense pour les sacrifices que lui inflige la vie en société. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que pour Freud "ce passage au-delà du renoncement est aussi un retour en-deçà: car c'est encore au désir que s'adresse la consolation" (188). La religion ne fait que répéter la figure consolatrice du père. Insatisfait, impuissant et épris de consolation, l'individu substitue à la présence hostile de la nature la figure d'un père bienveillant qui ressemble à celle du père tout-puissant dont il a dû se détacher. "En ce sens, comme l'écrit Ricoeur, on peut dire que c'est le désir qui fait la religion, plus encore que la peur et que le sens caché de la religion est "la répétition sempiternelle de la nostalgie du père". (189)

En définitive, si les idées religieuses ne sont pour Freud que des illusions, c'est qu'elles "ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion", mais bien au contraire "des réalisations des désirs les plus anciens, les plus forts, - les plus tenaces de l'humanité; le secret

LA CONCEPTION FREUDIENNE DE LA CULTURE

ET LA FONCTION ECONOMIQUE DE L'ILLUSION RELIGIEUSE



de leur force est la force de ces désirs" (190). C'est pourquoi, la religion n'étant pas prohibition du désir mais bien plutôt sa réalisation, il serait possible, selon Freud, de maintenir, à l'intérieur d'une culture post-religieuse, la moralité intacte et même de la raffermir en lui fournissant un fondement exclusivement rationnel.

Vue rationaliste et pragmatiste qui, répétons-le, témoigne de ce régime dualiste et polémique des images caractéristique de la vision de l'homme et du monde freudienne: d'une part, le Désir, lié au corps et à la nature, et conçu comme régressif, répétitif, et illusoire; et d'autre part la Raison, "le dieu Logos", grâce auquel l'homme accède à la "réalité", à l'âge adulte, à la lucidité. Situant le projet freudien à l'intérieur de la problématique plus vaste de l'anthropologie moderne, Fernand Dumont écrit:

"Après avoir dénoncé les illusions de la conscience, les imageries culturelles de la transcendance, il (Freud) nous ramène au réel. Rien n'est plus urgent, dit-il dans Malaise dans la civilisation, que la 'conversion du désir au fini'. Dans l'avenir, ayant cessé 'd'être des enfants', les hommes auront entièrement transcrit dans leurs façons de vivre les exigences de l'intellect; en attendant, il faut que le logos prenne progressivement la place des héritages, qu'il se substitue à la religion, aux croyances, à ce qui empêche la culture d'être transparente à la Raison (...) Un jour, la lucidité sera si grande que rien ne s'y opposera comme culture, cet ensemble de partis pris inscrits dans l'arbitraire de la vie. Alors la vie, l'histoire ne seront plus que sous le visage dénudé que pressent la science par avance: comme pur visage de la nécessité. La culture s'identifiera avec l'anthropologie". (191)

Il faudrait se demander, à l'invite de Dumont, si Freud ne retient pas de la religion que les traits qui lui permettent de s'en éloigner; et si, plus profondément encore, la critique freudienne de l'illusion religieuse n'a pas pour motif caché et inavouable, le "secret désir de nous libérer de nous-mêmes" (192)?

2. Illusion et réalité

Si jusqu'ici nous nous sommes borné à considérer le problème de l'illusion chez Freud à l'intérieur d'une économique du désir et de la culture, nous voudrions maintenant l'aborder sous l'angle de la distinction épistémologico-ontologique de la réalité et de l'illusion, et à travers ce que Ricoeur a appelé "l'humeur philosophante du freudisme".

Bien entendu, il n'y a pas à proprement parler de thème philosophique de l'illusion chez Freud, de problématique relative à l'essence ou à la non-essence de l'illusion; aussi n'est-ce qu'indirectement, c'est-à-dire à la faveur de sa prise de position d'ensemble sur le problème épistémologique de la réalité, que l'on peut parvenir, semble-t-il, à dégager, par contraste, le présupposé philosophique qui oriente la critique freudienne de l'illusion.

Mais d'abord, qu'est-ce que la "réalité" pour Freud? Paul Ricoeur nous suggère la définition suivante. Pour Freud,

"la réalité, c'est d'abord l'opposé du fantasme, le fait, tel que l'homme normal le constate; c'est l'autre du rêve, l'autre de l'hallucination; en un sens plus spécifiquement analytique, le principe de réalité désigne l'adaptation au temps et aux nécessités de la vie en société; ainsi la réalité devient le corrélat de la conscience, puis du moi ...". (193)

Dans la mesure où il est permis de tirer de la psychanalyse freudienne un discours sur la finitude humaine, on peut dire que les limites de l'homme (du moins chez le Freud de la première topique, car le problème semble ne plus pouvoir s'énoncer dans les mêmes termes quand on le situe dans la nouvelle théorie des pulsions, dans l'opposition entre Eros et Thanatos), ne sont pas inhérentes à l'esprit humain et à son impuissance radicale à atteindre l'absolu auquel il ne peut s'empêcher de penser, mais dépendent plutôt du conflit entre principe de plaisir et principe de réalité, entre le désir et les nécessités auxquelles il se heurte dans sa relation avec le monde extérieur. Si cet antagonisme peut, grâce à la raison, être diminué ou faire l'objet d'un compromis, il ne pourra jamais être complètement éliminé; c'est du moins ce qui semble ressortir des toutes dernières lignes de L'Avenir d'une illusion, où Freud déclare: "Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner". (194)

La position de Freud pourrait être qualifiée de réaliste en ce qu'elle invite l'homme à se soumettre à l'inéluctable nécessité de vivre dans un monde où il n'existe aucun objet placé d'avance pour satisfaire ses désirs; la réalité impose à

l'homme ses limites, et celui-ci doit chercher à tirer le meilleur parti de sa situation sans pour autant surestimer ses possibilités. Pour ce faire, il n'a d'autre allié que sa raison; elle seule lui permet de lutter efficacement contre les illusions, dernier retranchement du principe de plaisir et principal obstacle que doit surmonter l'homme pour en arriver à la connaissance et à la domestication de la nature qui seules peuvent lui garantir la sécurité et le bien-être. Face aux lois immuables de la nature, l'humanité, si elle veut accéder à l'âge adulte, n'a pas d'autre choix que de larguer ses illusions et de s'éduquer à la réalité; pour ce qui est des désirs, " ... notre dieu Logos réalisera ce que la nature extérieure permettra, mais seulement peu à peu, dans un avenir imprévisible et pour d'autres enfants des hommes. A nous, qui souffrons gravement de la vie, il ne promet aucun dédommagement" (195).

Mais que signifie cette résignation à la réalité, cette soumission à l'"Ananké"? "N'est-ce pas seulement, demande Ricoeur, quand la réalité est accueillie avec résignation qu'elle devient l'Ananké?" (196) Et cet accueil, n'est-ce pas, comme le suggère ce dernier, "le symbole d'une vision du monde", et, pourquoi pas, une philosophie qui serait en quelque sorte la riposte réaliste à l'illusion religieuse et aux métaphysiques qui en dérivent? Qu'est-ce que l'Ananké pour Freud? Est-ce bien une stricte nécessité, délestée de tout désir, et que l'homme devrait assumer en toute lucidité, sans rien attendre ni espérer? Ou n'est-ce pas plutôt la mutation du désir, par laquelle je renonce à ma satisfaction narcissique pour me soumettre au grand Tout?

Qu'est-ce que la résignation, sinon, pour parler encore une fois comme Ricoeur, "une tâche affective, un travail correctif appliquée au foyer même de la libido, au cœur du narcissisme"? (197) Auquel cas, au lieu de représenter une rupture par rapport à l'histoire du désir, la vision scientifique du monde prônée par Freud se situerait dans son prolongement, serait en quelque sorte la reprise du désir à un autre niveau ...

Triomphe d'Eros sur Narcisse par la médiation d'Ananké? Connaissance du troisième genre chez Spinoza? Mais Freud n'est jamais allé aussi loin; c'est pourquoi aborder le freudisme sous l'angle philosophique comporte toujours un certain risque: celui de forcer Freud à nous en dire plus qu'il n'a jamais dit sous prétexte de déterrer la philosophie cachée sous le scientisme manifeste. Bien entendu, une telle entreprise n'est pas oiseuse, nous la croyons même nécessaire, puisqu'il y a indéniablement une vision du monde au cœur de la doctrine freudienne; mais elle comporte un danger, car à vouloir à tout prix contenir le freudisme à l'intérieur d'une problématique philosophique, on risque, en retour, d'escamoter les questions cruciales qu'il pose à la philosophie. (198) La parole freudienne, dit Ricoeur, est d'abord "iconocaste"; en ce sens elle invite à "une ascèse du désir borné à la perspective du corps et de la connaissance imaginative qui en procède" (199). Si elle condamne sans appel l'illusion religieuse, c'est que, de son point de vue, celle-ci est indissolublement liée au narcissisme infantile et ne peut, par conséquent, accéder à une reconnaissance lucide, authentique, de la vie réelle. Vivre authentiquement pour Freud, implique

l'intégration de la mort dans la vie, autrement dit la pleine conscience de notre condition d'existant naturel et du destin qu'elle nous impose inéluctablement. C'est seulement une fois qu'il fait corps avec la nécessité, en la reconnaissant comme sienne, en choisissant la mort, que l'homme vit pleinement, authentiquement, selon Freud.

Mais si l'extinction des désirs liés au corps et au moi narcissique est assurément une condition nécessaire à ce que l'on pourrait appeler la purification du désir, n'est-il pas possible, en revanche, que cette destruction des idoles soit elle-même guidée par le narcissisme, ne soit au fond qu'une stratégie de l'inconscient pour mettre fin à la souffrance du moi qu'engendre le désir dans son cheminement vers lui-même à travers la dure réalité? N'y a-t-il pas un risque que cette lutte sans merci contre l'illusion, au nom de la Raison, de la lucidité, de la "réalité"; que ce soupçon porté sur tout ce qui ne relève pas de la méthode scientifique; que cet esprit de sérieux intolérant à l'égard des fantaisies de l'imagination et du rêve, hostile à tout "sentiment océanique"; que tout cela ne soit au fond que l'ultime piège du narcissisme, que la forme la plus pernicieuse de l'illusion, motivée par ce "secret désir de nous libérer de nous-mêmes"?

Si le désir est en son fond amour, il est amour qui ne se sait pas encore et se cherche; amour impénétrable au savoir théorique et qui se rapproche plutôt du "je sais que je ne sais rien" socratique; amour qui ne se révèle qu'à travers l'épreuve de la réalité, non pas d'une réalité objective, scientifiquement

observable et mesurable, mais de celle dont est faite la rencontre avec l'autre, dont la simple présence m'impose à la fois ma limite et mon devoir-être. (200)

Freud lui-même dans son Léonard (201), ne fait-il pas sienne la formule de ce dernier, à savoir que "la nature est pleine d'infinites raisons qui ne furent jamais dans l'expérience"? N'a-t-il pas reconnu dans les "essais sans nombre" de la nature des puissances plutôt que de simples faits? Formules qui, pour Ricoeur, équivalent à "une invitation discrète à identifier la réalité à la nature et la nature à Eros" (202). Discrète, car il semble que Freud recule au dernier moment devant ces "infinites raisons", qui sont peut-être les seuls véritables répondants à l'appel du Désir humain.

"Faire retour à la parole vive (...) à une parole instruite par tout le procès du sens", comme nous y invite encore une fois Ricoeur (203), voilà, peut-être, la tâche neuve au seuil de laquelle nous abandonne Freud. Aussi, à l'archéologie freudienne, à son exégèse essentiellement régressive où le symbole est conçu d'abord comme vestige d'un passé archaïque, paralysant et aliénant, il nous semble nécessaire de combiner, dialectiquement, une exégèse téléologique du symbole, attentive à sa fonction créatrice et à l'émergence, à travers lui, "des figures anticipatrices de notre aventure spirituelle". (204)

CHAPITRE IV: LE RATIONALISME POSITIVISTE DE FREUD

Jusqu'à maintenant nous nous sommes efforcé d'éclairer la signification et la portée de la critique freudienne de l'illusion et, notamment, la manière pour ainsi dire exemplaire dont cette critique s'applique à la croyance religieuse. Très tôt, nous nous sommes aperçu du rôle absolument décisif que Freud réserve à ce qu'il appelle "la conception scientifique de l'univers", dans la lutte que doit mener l'humanité contre toutes les formes d'illusion qui, à l'exemple de la religion, reposent sur le refus de la réalité et la fuite régressive dans un monde imaginaire dominé par la satisfaction névrotique du désir. Or nous pensons que cette "conception scientifique de l'univers", telle qu'elle se trouve clairement affirmée dans les écrits freudiens sur lesquels s'est portée notre attention (c'est-à-dire L'Avenir d'une illusion et la conférence intitulée "D'une conception de l'univers"), n'est pas sans présenter une analogie certaine avec la wissenschaftliche Weltanschauung des philosophes néo-positivistes du Cercle de Vienne, et c'est par le biais de ce rapprochement que nous voudrions à présent amorcer une brève discussion relative aux postulats scientistes qui fondent l'interprétation freudienne de l'homme et du monde.

Qu'il soit bien entendu que nous ne chercherons pas par ce rapprochement à minimiser, ni même à reléguer au second plan le caractère scientifique des découvertes freudiennes. Mais, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, il nous apparaît

nécessaire d'insister (en marge des thèses proprement psychologiques du freudisme) sur le statut scientifique qu'a revendiqué Freud pour la psychanalyse. Selon nous, cette revendication spécifique de scientificité, au sens de la Naturwissenschaft, n'est pas une simple déduction à partir de ce que l'expérience analytique révèle, mais doit être comprise au contraire par référence à certains facteurs extrinsèques à cette pratique, tel que, par exemple, l'appartenance de Freud au milieu intellectuel viennois du début du siècle. "Il n'est pas difficile, note Paul Ricoeur, de retrouver dans les formules de Freud l'écho d'un rationalisme et d'un scientisme qui est de son époque et de son milieu; selon ce rationalisme tout langage qui n'informe pas sur des faits est dénué de sens..." (205)

Exposant leur programme dans le Manifeste paru en 1929, les membres du Cercle de Vienne soulignent au passage l'apport de la psychanalyse freudienne à la diffusion de leur conception scientifique du monde:

"The scientific world-conception rejects metaphysical philosophy. But how can we explain the wrong paths of metaphysics? This question may be posed from several points of view: psychological, socio-logical and logical. Research in a psychological direction is still in its early stages; the beginning of more penetrating explanation may perhaps be seen in the investigations of freudian psychoanalysis". (206)

Ne doit-on voir là qu'une grossière récupération du freudisme, la première en date, par la philosophie? Pourtant il faut convenir qu'à l'empirisme logique et antimétaphysique des

positivistes viennois - qui reconnaît "only empirical statements about things of all kinds ..." et pour lequel "there is no way to genuine knowledge other than the way of experience; there is no realm of ideas that stands over or beyond experience ..." (207) -, Freud n'est pas loin de souscrire, du moins en principe, lorsqu'il affirme par exemple, aux toutes dernières lignes de L'Avenir d'une illusion, que "le problème de la nature de l'univers considérée indépendamment de notre appareil de perception psychique est une abstraction vide, dénuée d'intérêt pratique". (208)

Nous avons déjà eu l'occasion de constater avec quelle véhémence, et avec quelle intransigeance aussi, Freud a défendu son parti-pris pour la science; au point qu'il faudrait peut-être se demander sérieusement si la foi dans la science n'a pas joué, chez Freud, le rôle d'impulsion à penser, "d'illusion vitale et même féconde ...

"Le mirage scientifique a certes servi à Freud d'illusion vitale et même féconde, déclare Cornelius Castoriadis. L'hydraulique de L'Esquisse de 1895 a sous-tendu l'ensemble de son oeuvre. À la science, il croyait autant qu'il pouvait et ses formulations à cet égard, passablement simplistes à première vue, ne sonneraient pas bien aux oreilles des tenants les moins naïfs du scientisme contemporain. Aussi ne sont-elles jamais citées, et beaucoup seraient étonnés d'apprendre qu'il signa, en 1911, un manifeste en faveur de la création d'une société pour la diffusion de la philosophie positiviste. S'il a eu, à ce propos, un doute ou un malaise, il aura plutôt été dû à ce que la psychanalyse ne serait pas tout à fait scientifique, au sens des sciences positives..." (209)

Pour Freud, il n'y a pas d'autre vérité que celle que

procure la connaissance scientifique; mais non pas d'abord, selon ce que soutiennent les gens du Cercle de Vienne, parce que la science constituerait le mode de pensée le plus logique, car, au contraire, dit Freud, la conception religieuse du monde est "incomparablement logique et harmonieuse" (210). Le primat que Freud attribue à la science positive dans l'ordre de la vérité doit être compris plutôt en fonction du conflit entre le principe de plaisir et le principe de réalité, entre le désir et le "réel". Dans l'optique de Freud, ce conflit n'est résoluble que sous la forme d'un compromis scientifique entre ces deux pôles conçus par lui comme opposés: seule la science positive possède le pouvoir non pas d'abolir la distance entre le désir et la réalité, ou en termes méthodologiques entre le sujet et l'objet, mais du moins de rendre plus tolérable et moins menaçant pour l'équilibre tant individuel que collectif, l'antagonisme entre les deux ordres. Comment? En nous révélant, nous dit Freud, les structures fondamentales du réel de telle sorte que le moi

"ainsi éduqué ... devenu 'raisonnable' ... ne se laisse plus dominer par le principe de plaisir, mais se conforme au principe de réalité qui, au fond, a également pour but le plaisir, mais un plaisir qui, s'il est différé et atténué, a l'avantage d'offrir la certitude que procurent le contact avec la réalité et la conformité à ses exigences" (211).

Cette conformité au réel, au "principe de réalité", à laquelle nous convie Freud, a pour corollaire la condamnation non équivoque de la philosophie spéculative (de la métaphysique), assimilée à une occultation du réel au moyen de la généralité

conceptuelle et des totalités posées a priori et sans égard à la réalité extérieure. Et c'est ici, dans cette attitude de profonde méfiance vis-à-vis de toute méditation philosophique et de tout système métaphysique, dans ce réalisme un peu naïf il faut bien le dire par son rejet formel de toute idée qui ne correspondrait pas à une quelconque réalité empirique -, que Freud témoigne clairement de son accord avec la conception scientifique du monde préconisée par les néo-positivistes viennois. En effet, la philosophie rejetée par Freud, c'est celle-là même que dénoncent énergiquement les Carnap, Wittgenstein, Neurath, Schlick, "c'est celle qui exploite la puissance illusionnante du concept" (212) et qui, à l'enquête minutieuse sur la réalité, à la description rigoureuse des faits premiers, substitue des "comme si" et des "tours de passe-passe" (213). N'est-ce pas d'abord de lui-même dont Freud nous parle quand, dans L'Avenir d'une illusion, il raconte l'histoire de son propre enfant "qui se distingua de très bonne heure par un sens du réel particulièrement marqué" et qui, lorsqu'on lui apprenait que le conte de fées qu'on venait de lui raconter n'était pas une "histoire vraie ... s'éloignait d'un air méprisant" (214)?

Histoire banale à première vue, mais qui, à y regarder de près, est révélatrice de "l'humeur philosophante" (Ricoeur) du freudisme et illustre fort bien le réalisme épistémologique qui le commande. Comme le Carnap de La structure logique du monde (1928), pour qui les énoncés scientifiques sont toujours a posteriori et devraient pouvoir se ramener à de simples constatations de ce qui est déjà là dans la réalité et dans l'expérience, le

réalisme épistémologique freudien tend à attribuer la primauté dans l'ordre cognitif à une réalité extérieure toute donnée à l'avance et à laquelle "l'esprit" (c'est-à-dire l'appareil de perception du moi) n'aurait qu'à se conformer pour accéder à la vérité. Ce qui ressort d'ailleurs clairement du passage suivant écrit en 1932 :

"Tous ses efforts (à la science) écrit Freud, tendent à obtenir un accord avec la réalité, c'est-à-dire avec ce qui est en dehors et indépendamment de nous, avec ce qui, ainsi que nous l'enseigne l'expérience, détermine la réalisation ou l'échec de nos tendances. Cet accord avec le monde extérieur, nous l'appelons vérité et c'est lui que recherche tout travail scientifique, même dénué de valeur pratique." (215)

Lorsque Freud réfléchit en "philosophe" sur la possibilité de l'adéquation de notre connaissance au monde, il résout le problème à la manière des néo-positivistes qui font de la raison un simple appareil de perception et d'analyse, capable d'enregistrer les termes de l'expérience et d'en déduire logiquement des conclusions sous la forme de transformations tautologiques qui n'ajoutent rien à l'expérience mais permettent d'en clarifier le langage. Or l'objection à une telle conception empiriste de la connaissance (d'ailleurs présente chez Marx, comme on l'a vu précédemment), nous paraît s'imposer d'elle-même: en effet si la raison peut enregistrer les termes de l'expérience, c'est qu'elle est un pouvoir des signes constitutif de la réalité; par conséquent, il n'y a pas, comme le postule l'empirisme, de réalité pré-linguistique, en soi, que l'entendement humain aurait pour fonction de "clarifier", ou encore si une telle réalité pré-linguistique existe, son existence n'est pas

phénoménale, c'est-à-dire empiriquement connaissable par l'homme, mais appartient à la dimension nouménale (et inconnaisable) de l'être.

Cela dit, on s'étonnera sans doute d'apprendre que Freud était loin de méconnaître le rôle de la spéculation non seulement dans l'élaboration de ce qu'il a appelé sa "métapsychologie", mais encore au niveau même de la "description" de la réalité.

Lisons plutôt:

"Dans la description, déjà, écrit Freud, on ne peut éviter d'appliquer au matériel certaines idées abstraites que l'on puise ici ou là et certainement pas dans la seule expérience actuelle. De telles idées - qui deviendront les concepts fondamentaux de la science - sont dans l'élaboration ultérieure, encore plus indispensables". (216)

Ce qu'il importe de mettre en évidence ici, c'est la profonde ambiguïté, l'espèce de polémique au coeur de la réflexion freudienne sur le statut de la psychanalyse. En effet, d'une part, Freud admet sans ambages des concepts spéculatifs fondamentaux sans contenu (ou sans fondement) empirique. Mais, d'autre part, soucieux de fonder une science de l'âme humaine conforme aux critères de scientifcité tels que définis par le positivisme, et résolu, par conséquent, à considérer les phénomènes nouveaux qu'il met au jour comme des faits scientifiques au même titre que les autres, c'est-à-dire justiciables du même traitement épistémique que ceux dont s'occupent les sciences de la nature -, Freud s'appliquera donc à penser le sens "métapsychologique" de son projet par opposition à toute spéculation. Le terme de "métapsychologie" comporte d'ailleurs, comme l'a

fort bien montré Paul-Laurent Assoun, une obscurité qui manifeste l'embarras de Freud à l'égard de sa propre spéculation, qu'il sait indispensable à la psychanalyse, voire même constitutive du fait analytique en tant que fait construit, mais qu'il voudra en même temps, comme pour en garantir et en sauvegarder la "scientificité", conditionnée par l'expérience:

"... tout se passe, remarque Assoun, comme si la métapsychologie, originairement vécue par Freud, comme l'indiquent ses lettres à Fliess, comme un réinvestissement du projet philosophique originaire, s'était redéfinie, avec l'émergence de la pratique psychanalytique (au tournant du siècle) et technicisée corrélativement (...) pour se convertir finalement en réquisit épistémologique (...) Elle offre le spectacle d'une construction épistémique, logiquement et génétiquement entée sur un projet philosophique, mais qui se constitue par arrachement, et finalement par discontinuité radicale et motivée avec l'origine philosophique". (217)

Quel est ce "projet philosophique originaire" dont Freud aurait cherché peu à peu à se démarquer afin de se conformer aux canons de la science positive et donner ainsi une plus grande crédibilité à la connaissance psychanalytique? Assurément, un projet rationaliste; c'est-à-dire un projet qui procède d'une foi dans la raison en tant que principe d'intelligibilité universelle auquel rien de ce qui a de la réalité, n'échappe en droit, sinon en fait.

C'est ce même projet que nous avons vu à l'œuvre chez Marx: un projet originairement philosophique, mais qui, parce que non critiqué en ses conditions de possibilité et de réalisation, autrement dit parce que dogmatique au sens kantien du terme, se transforme subrepticement, eu égard au modèle idéolo-

gique dominant de l'épistémè occidental de la seconde moitié du XIXe siècle, en "réquisit épistémologique" d'une science qui se veut étrangère à tout positionnement métaphysique, à toute vision du monde, et indépendante de la culture commune dont elle prétend par ailleurs constituer la norme. Assoun, dans ses deux ouvrages consacrés à Freud, a insisté à juste titre sur "le fondement agnosticiste" de sa pensée. L'agnosticisme freudien aurait, selon Assoun, deux références primordiales: d'abord un philosophe: Schopenhauer; puis un physicien, qui fut également un épistémologue, dont l'influence sur la philosophie néo-positiviste fut déterminante: Ernst Mach.

Il n'est évidemment pas question de reprendre en détail l'argumentation qui vient étayer la thèse d'Assoun sur l'agnosticisme de Freud et sur la façon spécifique dont celui-ci intègre à son épistémologie et la philosophie schopenhauerienne et le positivisme relationniste machien. Nous ne retiendrons de toute cette investigation dans les arcanes du freudisme, que ce qui, aux yeux d'Assoun, semble justifier le recours, par Freud, à ces deux penseurs en apparence si éloignés l'un de l'autre: à savoir la possibilité que chacun d'eux offre, à son niveau respectif, de poursuivre une spéculation méta-scientifique qui soit, en même temps, le dépassement, non seulement de l'idéalisme philosophique, mais aussi de tout matérialisme en tant que système métaphysique d'explication du monde; autrement dit, Schopenhauer et Mach fournissent à Freud de quoi conforter, sur des bases plus fermes, son refus agnosticiste de toute pseudo-réalité ne pouvant faire l'objet d'une analyse scientifique.

Pour Assoun, Schopenhauer est ce "philosophe paria de la philosophie dominante (qui) satisfait simultanément la défiance scientiste envers la philosophie instituée ... et permet de réaliser la fonction spéculative en dehors d'elle-même" (218).

Quant à la référence machienne, elle se donne à comprendre surtout dans la notion centrale d'énergie; en effet, selon Assoun, le statut de cette notion à l'intérieur de la métapsychologie freudienne serait en grande partie conditionné par l'énergétisme phénoménaliste de Mach, lequel exclut a priori tout questionnement sur la constitution ontologique de l'énergie, c'est-à-dire toute philosophie de la nature, et postule un "agnosticisme gnoséologique" (219). De la même manière que Freud, après avoir identifié l'inconscient à la chose en soi kantienne (220), va exclure méthodologiquement de sa démarche métapsychologique toute référence au fondement nouméenal de l'inconscient. Pourtant, en renfermant toute la réalité de l'inconscient à l'intérieur du modèle énergétique - où la religion, l'art, la philosophie, en un mot toutes les productions (non scientifiques) de la culture sont démasquées à titre d'illusions remplissant une fonction déterminée dans l'économie libidinale -, Freud ne déroge-t-il pas à son "agnosticisme gnoséologique", ne s'aventure-t-il pas là où, précisément, la psychanalyse comme science se heurte à une limite, dans un domaine où elle ne peut tout au plus que conjecturer?

De ce paradoxe, Freud, on l'a vu, n'est pas dupe. Mais qu'est-ce qui le pousse alors à transgresser la limite, à

prétendre faire la démonstration scientifique par la psychanalyse que la religion est une illusion: non seulement qu'elle peut être dans certaines conditions illusoire, mais que la religion est par essence, originairement et invinciblement, une illusion? Qu'est-ce qui l'amène ainsi à s'écartez du chemin sûr et éclairé de la certitude scientifique, sinon précisément cette illusion transcendantale, "naturelle" selon Kant, qui consiste à prétendre pouvoir contenir la totalité de l'être dans un système de connaissance?

"Personne, écrit Jeanne Hersch, ne recherche la connaissance sans la viser dans sa totalité. Mais personne ne rechercherait la connaissance si elle était accessible - réductible dans sa totalité" (221). Freud n'écrit-il pas lui-même que la conception scientifique de l'univers "admet bien, il est vrai, le principe d'unicité d'une explication du monde, mais comme s'il s'agissait d'un programme dont l'exécution serait remise à plus tard" (222). N'est-ce pas là laisser sous-entendre que ce "principe d'unicité" est nécessaire à la connaissance du monde, non pas constitutif mais régulateur de toute recherche scientifique? Car sans un tel "principe d'unicité", sans l'Idée de monde, la recherche scientifique serait-elle même pensable? Celle-ci ne présuppose-t-elle pas toujours une règle a priori d'unité qui permette la systématisation de ce savoir jamais achevé qu'est la science?

Il y a au commencement de toute connaissance, qu'elle soit scientifique ou philosophique, une foi implicite dans une harmonie et une cohérence du monde, ce que l'on pourrait appeler

une illusion fondamentale, nécessaire et positive: l'Idée d'une unité et d'une totalité qui ne sont nulle part dans l'expérience mais que celle-ci doit nécessairement postuler pour être une connaissance et, de façon plus générale, une action humaine; car toute connaissance est action, et toute action l'affirmation encore inconsciente d'une unité-totalité du monde. Le savoir psychanalytique ne fait pas exception; Freud n'échappe pas à cette illusion fondamentale. Mais il y a également un autre sens à parler d'illusion en ce qui concerne ce dernier.

Nous pensons, en effet, qu'il y a au cœur de la pensée freudienne, une illusion rationaliste qui consiste à croire que l'on puisse se situer, grâce à la connaissance positive (à laquelle se trouve réduit le pouvoir - ou la compétence - du dieu Logos), par-delà l'ambiguïté et la dualité inhérentes à la condition humaine. En fait, le freudisme nous offre l'exemple d'une forme particulièrement achevée de cette illusion rationaliste et scientiste dont nous avions déjà reconnu les caractères principaux chez Marx. Particulièrement achevée parce que désenchantée et pessimiste, hostile à toute transcendance et n'offrant à l'homme aucune possibilité de réconciliation avec sa propre nature et avec la Nature. Une illusion privée d'espérance, et qui nous demande de nous résigner à la perte de toutes nos illusions; une illusion qui prend le visage présomptueux et trompeur de la vérité conquise aux dépens de l'illusion commune et de l'humanisme scientiste capable de nous délivrer enfin de nos trop humaines naïvetés.

La lucidité est le seul gain du pari freudien, "s'il est vrai, comme l'écrit Assoun, que Freud se sert du langage d'une Weltanschauung du recentrement pour suggérer un objet de décentrement radical, soit 'l'inconscient'". (223) Mais l'inconscient est-il bien cet "objet de décentrement radical" à propos duquel l'usage de la Weltanschauung agnosticiste et scientiste de Freud serait, comme le soutient Assoun, "purement 'régulateur', alors même qu'il semble en faire un emploi constitutif" (224)? C'est oublier là, selon nous, que la Weltanschauung freudienne, toute désillusionnante et désenchantée qu'elle soit, s'applique sur le présent de l'homme et est constitutive d'une opération de dé-mystification du désir humain. Tout en dissimulant qu'elle est elle-même culture, la science freudienne jette le "soupçon" sur la culture toute entière, en dénonce le fondement illusoire, et cherche à instituer une vérité de l'homme qui soit fondée sur la connaissance de sa nature, réduite à sa structure libidinale. Mais quels sont l'origine et le sens de cette théorie du soupçon, de ce discours sur l'inconscient, sinon encore la conscience et l'éternel désir de transparence qui lui est inhérent? Car si, au contraire, le discours freudien est lui-même réductible à une production de l'inconscient, qu'est-ce qui pourrait bien le mettre à l'abri du soupçon qu'il fait peser sur ces autres productions de l'inconscient que sont la religion, l'art et la philosophie? Et si la "fausse conscience" s'explique tout entière à partir d'une connaissance des processus inconscients, ne reste-t-il pas toujours, cependant, à identifier cet emplacement idéal, cette vraie conscience d'où s'effectuent l'explication et la réduction au "réel"?

Or, de telles difficultés sont habilement contournées par Freud. Non sans raison d'ailleurs, puisqu'elles l'eurent constraint à réviser sa théorie des instances psychiques et à admettre que la conscience n'est pas toute entière intelligible à partir de l'inconscient, ou encore que de l'une à l'autre le clivage n'est pas aussi net que permettent de le supposer les concepts énergétiques de refoulement ou de sublimation. On peut évidemment chercher à justifier le silence ou l'obscurité dont est entouré le statut de la conscience chez Freud, en arguant du fait que la conscience est justement ce qui est en cause et que, par conséquent, elle doit être mise à distance et expliquée (225). Mais à distance de quoi, et expliquée par quoi, sinon par la conscience?

Si l'on se demande quelle définition de la conscience pourrait être tirée du système freudien, on découvre qu'elle n'est, pour prendre les mots de Ricoeur, qu'une "fonction superficielle", qu'un "simple sigle dans la formule développée Cs - Pcpt" (226). Le moi, dit Freud lui-même, "n'est qu'une partie du ça, opportunément modifiée par la proximité d'un monde extérieur menaçant (et qui) doit réaliser les intentions du ça ... en parvenant à découvrir les circonstances favorables à la réalisation de ces intentions..." (227) Selon une telle définition, la conscience serait une formation de compromis entre le désir et la réalité, ne remplissant aucun rôle constitutif sur le plan des contenus psychiques, mais servant en quelque sorte de tampon entre les deux instances rivales de l'appareil psychique.

Dans son essai sur Freud, De l'interprétation, Paul Ricoeur a consacré quelques pages à ce gommage du sujet ou du moi conscient; nous nous permettons de citer ce passage:

"Le Cogito ne figure pas, et ne peut pas figurer, dans une théorie topique et économique des 'systèmes' ou des 'institutions'; il ne saurait être objectivé dans une localité psychique ou dans un rôle; il désigne tout autre chose que ce qui pourrait être nommé dans une théorie des pulsions et de leurs destins; c'est pourquoi, il est cela même qui se dérobe à la conceptualisation analytique (...) rien n'est plus étranger à Freud que l'idée du Cogito se posant lui-même dans un jugement apodictique, irréductible à toutes les illusions de la conscience. C'est pourquoi la théorie freudienne du moi est très libérante à l'égard des illusions de la conscience et très décevante par son impuissance à donner au "Je" du Je pense un sens quelconque". (228)

Un peu comme Hume qui ne voyait dans le "Je" qu'une masse de représentations ou d'"impressions", Freud ne semble reconnaître au "Je" aucune fonction d'unité pour la diversité des représentations ou des pulsions singulières; à côté d'une interprétation centrée sur l'économique et la dynamique des pulsions, aucune place n'est faite à un pouvoir constitutif et synthétique de la raison. Tout se passe comme si l'entreprise freudienne consistait à faire éclater en purs débris de représentations pulsionnelles l'unité de la conscience, sans qu'il soit légitime de chercher ensuite ce qui pouvait bien rendre cette unité possible, celle-ci ayant été définitivement démasquée et réduite à un fantasme.

Face à l'iconoclasme freudien, "destiné à défaire les prétendues évidences de la conscience" (229), et à déplacer le lieu du sens de la conscience vers l'inconscient, s'élève,

imposant et sévère, l'édifice du criticisme kantien. Pour bien marquer la différence entre les deux approches, laissons Kant lui-même se porter à la défense du je pense:

"Le je pense doit (muss) pouvoir accompagner toutes mes représentations; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. Par conséquent, tout le divers de l'intuition a un rapport nécessaire au je pense dans le même sujet où se rencontre ce divers. Mais cette représentation est un acte de la spontanéité, c'est-à-dire qu'on ne saurait la considérer comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme aperception pure pour la distinguer de l'aperception empirique, ou encore aperception origininaire parce qu'elle est cette conscience de soi qui, tout en produisant la représentation je pense, doit (muss) pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. J'appelle encore l'unité de cette représentation l'unité transcendante de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance a priori qui en dérive". (230)

Que maintenant cette "possibilité de la connaissance a priori" risque, si elle n'est pas soumise à une critique de son pouvoir et de ses limites, de donner lieu à une connaissance illusoire, à une Schwärmerei, c'est ce que Kant n'a cessé de répéter; par exemple, dans les Prolégomènes, où il déclare: "Le principe qui constamment régit et détermine mon idéalisme est, au contraire (de celui de la tradition de l'idéalisme jusqu'à Berkeley): 'Toute connaissance des choses, tirée uniquement de l'entendement pur ou de la raison pure, n'est qu'illusion; il n'y a de vérité que dans l'expérience'". (231)

Cependant, Kant s'est appliqué à montrer que cette forme d'illusion, par laquelle la raison se prononce sur des objets transcendants dont elle n'a aucune expérience, est naturelle et inévitable, qu'elle est "inséparablement liée à la raison humaine". De telles illusions, "par exemple, l'apparence que renferme cette proposition: le monde doit avoir un commencement dans le temps", sont des "sophistications, non pas de l'homme, mais de la raison pure elle-même, et même le plus sage de tous les hommes ne saurait s'en affranchir". (232)

Kant fait ainsi ressortir l'incapacité fondamentale de la raison de respecter les limites de son usage empirique; au contraire, celle-ci est irrésistiblement portée à les transgresser, à s'illusionner sur son propre pouvoir, à prétendre qu'elle peut connaître les idées comme s'il s'agissait d'objets: le monde, l'âme (ou la liberté), et Dieu, qui se dérobent à l'expérience. Or, la Critique kantienne a consisté précisément à montrer que ces Idées ne peuvent en aucune façon faire l'objet d'une connaissance théorique, laquelle reste limitée au monde des phénomènes. Mais ce n'est pas tout, ni l'essentiel. "Je devais, a dit Kant, limiter le savoir pour faire place à la croyance". Ce qui ne veut pas dire, absolument pas, que savoir et croyance formeraient deux ordres disjoints, deux mondes indépendants. Ce serait là méconnaître la remarquable unité de la pensée kantienne, dont le principe repose sur l'affirmation de la primauté du croire sur le savoir, du comprendre sur l'expliquer, du penser sur le connaître, du pratique sur le théorique. Car, après avoir récusé tout usage transcendant de la raison pure et vidé de leur

contenu objectif les Idées transcendantales, Kant procède au renversement par lequel celles-ci, tantôt identifiées à des apparences et à des illusions, recouvrent leur statut authentiquement et pleinement rationnel: d'abord sur le plan spéculatif, en ce qu'elles sont les règles d'unité indispensables dont le rôle heuristique (régulateur et non pas constitutif) consiste à orienter le travail de l'entendement, à pousser celui-ci à poursuivre inlassablement la totalisation et l'unification de l'expérience; puis, plus fondamentalement encore, sur le plan pratique, dans la mesure où ce rôle spéculatif de l'Idée rend possible et incite l'homme à vouloir la réalisation, à travers son expérience existentielle, d'une tâche morale qui vise à faire pénétrer, toujours davantage, la raison dans la sensibilité, la liberté dans la nature.

C'est ce renversement, ce passage de la raison théorique à la raison pratique, ce "tour de passe-passe" que Freud ne peut accepter: "quand on a avoué qu'une chose était absurde, contraire à la raison, tout est dit", déclare-t-il dans L'Avenir d'une illusion. (233) Faisant reposer son interprétation de l'homme et du monde sur un "régime dualiste des images" qui oppose, de façon formelle et irréductible, la réalité et l'illusion, l'empirique et le symbolique, la raison et le désir, l'intellect et l'affect, Freud ne peut comprendre que l'intérêt le plus élevé de la raison puisse être suprasensible, irréductible à l'observation rigoureuse des faits, et s'adresser à des idées et à des croyances les plus communes et les plus vieilles de l'humanité, à un désir d'éternité qui, au regard

du scientisme, relève de la chimère, de la nostalgie infantile ou du délire.

Dans sa réfutation de la philosophie du "Comme si" (234), Freud, qui, de toute évidence, ne connaît Kant qu'à travers l'interprétation pragmatiste et déformée qu'en a faite Vaihinger, réduit l'idée de nécessité pratique de la raison à celle d'impératifs éthico-religieux avant de l'assimiler à une variante du Credo quia absurdum. Ce qui n'est certes pas en accord avec l'esprit kantien, puisque (et nous avons déjà insisté sur ce point dans notre chapitre sur Kant), loin de se confondre avec des "fictions pratiques" (Vaihinger) dépourvues de rationalité, les Idées transcendantales, et les postulats de la raison pratique qui s'y rattachent, appartiennent au contraire à l'ordre le plus élevé de la raison et forment les principes sans lesquels la connaissance du monde, la science même, ne serait pas pensable. (235)

Après avoir examiné les positions respectives de Kant, Marx et Freud sur le problème de l'illusion, nous sommes renforcé dans notre conviction que le kantisme, nonobstant les deux siècles qui nous séparent de sa conception, demeure une source d'inspiration précieuse et intarissable, pour qui cherche, dans le présent de la pensée, à sortir de l'impasse, disons le mot: existentielle, dans laquelle nous jettent infailliblement les herméneutiques réductrices. Car, indépendamment de la valeur indéniable de ce que Marx et Freud nous révèlent sur le fait humain, sur les déterminismes auxquels l'homme se trouve

astreint dans son existence individuelle et collective, leurs doctrines comportent néanmoins, selon nous, le vice intrinsèque d'une sorte de fétichisation, aliénante et contraignante, de la nécessité naturelle et des forces inconscientes qui l'animent, et ce au détriment du pouvoir de libération et d'espérance véritable que la nature offre à une conscience attentive à la dimension symbolique de la vie, à ces "infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience". (236)

Par-delà toute herméneutique réductrice, toute critique des idoles, toute théorie de l'aliénation du sens, dont Marx et Freud représentent des étapes décisives et nécessaires, la tâche qui incombe à la pensée actuelle n'est-elle pas de restaurer les signes de l'Invisible, de renouer avec l'Illusion? Mais avec une illusion qui aurait déjà subi l'épreuve du soupçon et aurait été dépouillée de ses figures réifiées, qu'elles soient sociales, politiques ou religieuses; une illusion qui, face à nos savantes et orgueilleuses certitudes, sache encore préserver ce que Pierre Vadeboncoeur appelle "le sens de l'erreur possible de nos vies et de nos conceptions par rapport à je ne sais quel ciel qui gardait pour nous l'arche inconnue des vérités promises". (237)

CONCLUSION

"Il faut contrebalancer notre pensée critique, notre imagination démythifiée, par l'inaliable 'pensée sauvage' qui tend la main fraternelle de l'espèce à notre déréliction orgueilleuse de civilisé".

Gilbert Durand

"Quand, par-delà le paroxysme d'une détresse sans issue, poindra le miracle qui surpasse la foi - la lumière de l'espérance?"

Thomas Mann,
Le Docteur Faustus.

L'homme de ce temps, en dépit des formidables moyens scientifiques, techniques et matériels dont il dispose pour "faire" l'histoire, ne s'est jamais senti aussi réduit, aussi totalement déterminé, et si pauvre en espérance. "Was darf ich hoffen?" - Que m'est-il permis d'espérer? Cette question que Kant, il y a deux siècles, identifiait comme l'une des tâches fondamentales de la philosophie, trop souvent, hélas! la pensée actuelle, obnubilée par les fantasmes du progrès scientifico-technique, l'élude par une parade dialectique, ou encore la récuse comme "meaning-less".

Au terme de ce mémoire, nous mesurons mieux combien, au rebours de cette tendance, notre réflexion fut motivée et même nécessitée par cette question ainsi que par l'inquiétude qu'elle

sous-tend. Mais comment expliquer alors que l'espérance soit théoriquement absente de notre démarche? Ici, il faut invoquer les difficultés théoriques auxquelles se heurte inévitablement, aujourd'hui, tout projet visant à fonder philosophiquement la signification positive de l'espérance humaine. La première de ces difficultés, qui forme le noyau de notre réflexion, concerne le statut de l'illusion (et, corrélativement, du symbole) dans la philosophie et dans la culture. Une des convictions qui se dégagent de notre enquête c'est que la compréhension philosophique de l'espérance et l'interprétation du sens ontologique de l'illusion constituent des tâches étroitement imbriquées et solidaires. "Le domaine de l'espérance, souligne fort pertinemment Paul Ricoeur, est très exactement coextensif à la région de l'illusion transcendantale. J'espère, ajoute-t-il, là où je me trompe nécessairement, en formant des objets absolus: moi, liberté, Dieu". (1)

Il ne nous paraît pas inutile, en fin de parcours, d'insister à nouveau sur les raisons qui justifient la place que nous avons accordée, dans notre recherche, à la pensée kantienne. D'une part, Kant, le premier, a montré non seulement que l'illusion est inévitable, qu'elle est une "structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné", mais que c'est grâce aux Idées qui en sont à la source et qu'elle ne peut s'empêcher de viser, que le sujet échappe à la fermeture du monde phénoménal et exprime sa présence nouménale parmi les étants, sa liberté. Mais, d'autre part, ce que Kant a voulu faire ressortir avec la plus grande évidence, c'est le caractère humain et fini de cette quête

d'inconditionné, le caractère inconnaisable des Idées. Si la présence des Idées au cœur de la Raison témoigne que la réalité phénoménale n'est pas tout l'être, il ne s'ensuit pas cependant que cette présence puisse se confondre avec celle de l'espérance, et que les Idées soient autre chose pour le sujet que des indices de finalité. "Je ne crois pas, dit Jeanne Hersch, qu'il soit permis, chez Kant, de confondre les Idées en tant qu'illusions efficaces avec l'espérance véritable. Les Idées ne sont pas 'espérées'. A travers elles, l'espérance va vers autre chose, dont la finalité des Idées n'est qu'une illustration, que l'acte finalisé de juger implique, et qui serait, au-delà des possibles humains, l'être où complétude et finalité ne s'excluraient pas".

(2)

Le recours à Kant prévient la tentation, à laquelle la mythification de la science moderne nous rend tous plus ou moins sensibles, de prétendre se donner un savoir de l'espérance qui place celle-ci sous l'étouffante tyrannie d'une science de la praxis et de l'histoire incompatible avec la liberté du sujet. Selon nous, il est urgent que la philosophie restitue ou actualise l'inépuisable potentiel critique dont sont porteuses la théorie de l'illusion transcendante et la raison pratique kantienne. A la folle et dangereuse prétention des sciences humaines de réduire l'homme ou la société entière à la connaissance des phénomènes humains et sociaux; à cette "démystification" de la conscience qui, pour prendre les paroles de Gilbert Durand, constitue "l'entreprise suprême de mystification ..., effort imaginaire pour réduire l'individu humain à une chose simple,

inimaginable, parfaitement déterminée, c'est-à-dire incapable d'imagination et aliénée à l'espérance" (3) - , la pensée kantienne oppose, négativement, la dualité insurmontable chez l'homme du phénomène et du noumène, et positivement, la possibilité qui lui est donnée d'entrevoir, en imagination, par le libre jeu de ses facultés, analogiquement, les indices de cette unité dont il peut mimer l'espérance dans la contemplation de la nature ou dans l'art.

Enfin, il est un autre domaine où la pensée kantienne peut s'avérer un instrument d'analyse précieux: celui de la critique des idéologies. Stanislas Breton a mis en relief l'analogie existant entre les idéologies et les Idées transcendantales. "L'analogie, affirme ce dernier, est d'autant moins forcée que l'idée transcendante, comme l'idéologie, se signale par deux traits complémentaires: prétention illusoire à l'authenticité d'un savoir ou d'une connaissance vraie; fonction de normativité qui, par son immanence au vouloir, anticipe les postulats d'une raison pratique, soucieuse de l'agir humain en vue d'une organisation de la vie morale". (4)

Voilà, rapidement esquissée, la polarité même du champ idéologique entre sa fonction négative et destructrice: "prétention illusoire à l'authenticité d'un savoir", et sa fonction positive et constructive: "fonction de normativité", constitutive du lien social. C'est à cette ambivalence et à cette ambiguïté que doit se mesurer, selon nous, une véritable critique des idéologies. En reconnaissant d'abord, avant toute réduction scientifique, que les idéologies sont les "synthèses pratiques"

par lesquelles le sujet a accès à la totalité et au sens de son expérience historique. Puis en essayant ensuite de dégager les conditions sous lesquelles la pratique imaginative de l'idéologie, constitutive de la vie sociale, peut devenir ce facteur de distorsion et de dissimulation que le marxisme désigne à tort comme l'essence même de l'idéologie.

Dans Les idéologies, Fernand Dumont signale qu'au fondement de toute idéologie il y a le travail de l'utopie, c'est-à-dire le projet d'une société idéale. Cette idée, nous l'interprétons pour notre part comme la reconnaissance de l'universalité et de la pérennité de l'espérance, et la rattachons à cette autre idée simple mais non moins essentielle qu'exprime Jean Sullivan dans La traversée des illusions: "Qui ne voit qu'au cœur des hommes, en leur creux, il y a une force prodigieuse de croyance, une parole messianique qui ne cesse jamais de dire: Demain sera meilleur, qui ne le voit n'a rien compris à l'aventure humaine. Un courant d'espérance traverse, torrentiel, le capitalisme, les socialismes, les gauchismes, mais dès qu'il monte à la tête des puissants, cristallise en système d'idées, vise l'efficacité immédiate, on dirait qu'il bascule dans l'ennui ou dans la terreur, larvée, masquée ici, cynique là". (5)

Seule une espérance fondée sur l'idée morale d'autonomie et sur la conscience de l'imperfection de la condition humaine peut encore sauver l'espèce humaine de sa propre destruction.

NOTES ET REFERENCES

INTRODUCTION

- (1) Lane, G., A quoi bon la philosophie?, Le Préambule, Montréal, 1982, 111 p.. L'auteur écrit également ceci, qui rend bien compte de l'expérience que fut pour nous la lecture de L'illusion philosophique: "La conviction pleinement satisfaisante que telle pensée, hypothèse, ou théorie, est une connaissance tout à fait 'authentique' ne s'obtient - quand elle s'obtient, en fait - que dans l'événement où le connaisseur est personnellement frappé ou atteint, par ce qui ne peut lui apparaître que comme la visée par laquelle un autre cherchait justement à le frapper, lui". (p. 91).
- (2) Hersch, J., L'illusion philosophique, Paris, Félix Alcan, 1936, p. 106.
- (3) Ricoeur, Paul, Préface à l'ouvrage de Raphaël Célis, L'oeuvre et l'imaginaire. Les origines du pouvoir-être créateur, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 8.
- (4) Dumont, F., L'anthropologie en l'absence de l'homme, P.U.F., 1981, p. 160.
- (5) Ibid., p. 12; c'est nous qui soulignons.
- (6) Husserl, E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, cité dans Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 175.

PREMIERE PARTIE

- (1) Castoriadis, C., L'institution imaginaire de la société, Seuil, 1975, p. 303.
- (2) Pour un exposé détaillé de cette notion, voir Castoriadis, op. cit., p. 303 sqq.
- (3) Durand, G., L'imagination symbolique, P.U.F., 1964, p. 37.

- (4) Dumont, F., "La notion de progrès culturel a-t-elle un sens?", Le Progrès en Questions, Actes du IXe colloque de l'A.I.S.L.F., Sociologie du progrès, tenu à Menton du 12 au 17 mai 1975, vol. I, Paris, Ed. Anthropos, 1978, pp. 275-92. L'article a paru sous le même titre, quoique légèrement modifié, dans Progrès technique et qualité de la vie, Travaux et communications, vol. III, Montréal, Bellarmin, pp. 46-59.
- (5) Cf. Préface de la seconde édition de la Critique de la Raison pure, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., p. 24.
- (6) Remarques sur les observations concernant le sentiment du Beau et du Sublime, trad. Delbos, in Philosophie pratique de Kant, P.U.F., 1969, p. 117.
- (7) Dumont, F., Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire, Montréal, Ed. HMH, 1968, p. 28.
- (8) Taylor, A.E., Socrates, London, 1935. Dupréel, E., La légende socratique et les sources de Platon, Bruxelles, 1922. Pour une discussion approfondie et une bibliographie exhaustive sur la question, le lecteur consultera: V. de Magalhaes-Vilhena, Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon, P.U.F., 1952, 568 p. .
- (9) Cf. Duby, G. et G. Lardreau, Dialogues, Flammarion, 1980, p.45sq.
- (10) "Le Socrate de Platon, écrit François Châtelet, n'est peut-être pas historiquement vrai; il est fondateur. Fondateur de la métaphysique occidentale dont nous sommes, consciemment ou non, analytiquement ou dialectiquement, tributaires" (Questions Objections, Paris, Denoël/Gonthier, coll. "Méditations", 1979, p. 50.)
- (11) Brun, J., Platon et l'Académie, P.U.F., "Que sais-je?", 1974, p. 23.
- (12) Châtelet, F., Platon, Gallimard, "Idées", 1965, p. 41.
- (13) Dumont, F., Le lieu de l'homme, pp. 27-28.
- (14) Vernant, J.-P., Mythe et pensée chez les Grecs, t. II, Maspero, 1971, p. 114.
- (15) Brun, J., Socrate, P.U.F., "Que sais-je?", 1973, p. 54.
- (16) Heidegger, M., Lettre sur l'humanisme, Aubier-Montaigne, 1964, p. 173.
- (17) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 245.
- (18) Dumont écrit: "... la cosmologie des premiers 'physiciens' conserve la question que sous-tendaient auparavant les cos-

mogonies, celle de l'émergence de l'Ordre à partir du chaos. Les éléments deviennent 'nature' mais ils n'en demeurent pas moins des 'puissances'" (Ibid., p. 163).

- (19) Robin, L., La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique, Ed. Albin Michel, 1963, p. 158.
- (20) Ibid., p. 159.
- (21) Ibid., p. 160.
- (22) Ibid., p. 160.
- (23) Fragments de Protagoras, in Les Penseurs grecs avant Socrate. trad. par Jean Voilquin, Garnier-Flammarion, 1964, p. 204.
- (24) Fragments de Gorgias, in Les Penseurs grecs avant Socrate, p. 218.
- (25) Châtelet, F., Platon, p. 66.
- (26) Robin, L., op. cit., p. 66.
- (27) Platon, Gorgias, 483d (trad. A. Croiset et L. Bodin, "Les Belles Lettres"); et Rép. I, 338c (trad. Chambry).
- (28) Brun, J., Platon et l'Académie, p. 25.
- (29) Châtelet, F., Platon, p. 66.
- (30) Brun, J., Platon et l'Académie, p. 118.
- (31) Cf. Le Sophiste, 230d sqq.
- (32) Brun, J., Platon et l'Académie, p. 67.
- (33) Châtelet, F., Platon, p. 102.
- (34) Nietzsche écrit: "Je considère la moralité grecque comme la plus haute qui ait été jamais; ce qui me le prouve, c'est qu'elle a porté à son comble l'expression corporelle. Mais la moralité à laquelle je pense est la moralité effective du peuple, non celle des philosophes. Avec Socrate commence le déclin de la morale; il n'y a plus que les vues étroites des divers systèmes qui étaient auparavant les membres d'un même tout; c'est la décomposition de l'ancien idéal." (La volonté de puissance, t. II, liv. IV, par. 374, p. 321; cité dans Nietzsche. Vie et vérité., textes choisis par Jean Granier, P.U.F., 1971, p. 203.)
- (35) Cité par Jean-Michel Rey, "La généalogie nietzschéenne", in Histoire de la philosophie, 6, sous la direction de F. Châtelet, Hachette, 1973, p. 184.
- (36) Brun, J., Socrate, p. 113.

- (37) Il convient de préciser toutefois qu'il y a, chez Nietzsche, une apologie des Sophistes; aussi n'est-il pas tout à fait exact d'affirmer, comme Jean Brun, qu'il "laisse délibérément de côté" la crise du logos; il dit plutôt qu'on se trompe en y voyant une crise.
- (38) Dumont, F., Le lieu de l'homme, p. 30.
- (39) Ibid., p. 29.
- (40) Ibid., p. 29.
- (41) Merleau-Ponty, M., Eloge de la philosophie (et autres essais), Gallimard, "Idées", p. 46.
- (42) Platon, Apologie de Socrate, 21d (trad. Chambry, Garnier).
- (43) Dumont, F., L'anthropologie..., p. 171.
- (44) "Il semble bien, écrit Jean Brun, que ce soit très sincèrement qu'Anytos (le principal accusateur) ait vu en Socrate un personnage dangereux. La chose n'en est que plus grave mais une telle attitude s'inscrit parfaitement à l'intérieur de la destinée du philosophe d'hier et d'aujourd'hui (...) le procès de Socrate c'est le procès fait à la pensée qui recherche, en dehors de la médiocrité quotidienne, les problèmes véritables. Socrate, en harcelant les Athéniens comme un taon, les empêchait de dormir et de se reposer dans les solutions morales, sociales toutes faites." (Socrate, pp. 36-38).
- (45) Merleau-Ponty, M., Eloge de la philosophie, p. 46; le dernier souligné est de nous.
- (46) Brun, J., Socrate, p. 78.
- (47) C'est pourquoi, comme l'écrit Kant dans la Critique de la Raison pure, "... on ne peut apprendre aucune philosophie ... On ne peut qu'apprendre à philosopher ..." (op. cit., p. 561).
- (48) Précis de l'Encyclopédie des Sciences philosophiques, trad. J. Gibelin, 3e partie: Philosophie de l'esprit, par. 377, Vrin, 1970, p. 215.
- (49) Platon, République, IX, 592b (trad. R. Baccou, Garnier).
- (50) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 163.
- (51) "Le passage du Muthos au Logos, écrit Georges Gusdorf, s'accomplit grâce à la reprise et systématisation des significations endormies dans l'immanence, et qui émergent à la lumière de la réflexion. La raison affleure comme une conscience de la conscience première, non pas rejet et démenti, mais lecture seconde qui élucide le mystère sans pour autant

le dissoudre (Les sciences humaines et la pensée occidentale. II. Les origines des sciences humaines, Payot, 1967, p. 27).

- (52) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 74.
- (53) Comparant Platon à Socrate, Eugen Fink écrit que le premier "s'élève au-dessus du projet socratique, dans la mesure où il transforme en un nouveau problème, en problème radical, la différence toujours utilisée par Socrate entre les actions singulières plus ou moins bonnes et le bien en soi, entre les activités vertueuses et la vertu elle-même. Platon donne à cette différence une portée universelle en la comprenant comme différence entre chose sensible et idée" (Le jeu comme symbole du monde, Paris, Ed. de Minuit, 1966, pp. 14-5).
- (54) Brun, J., Socrate, p. 51.
- (55) Platon, Apologie de Socrate 33a (trad. E. Chambry, Garnier).
- (56) Platon, Ménon 80c (trad. A. Croiset et L. Bodin, "Les Belles Lettres").
- (57) Naud, J., Une philosophie de l'imagination, Montréal: Belarmin et Paris/Tournai: Desclée, 1979, p. 146.
- (58) Platon, Phèdre 275a (trad. Chambry, Garnier).
- (59) Ibid., 275a sq.
- (60) "Avant de s'abandonner à l'Ecriture, dans la Cité encore toute proche de la parole traditionnelle, écrit F. Dumont, on comprend que l'anthropologue naissant se soit inquiété des curieux continents qu'il allait parcourir et, pour mieux dire, créer à mesure. Nous sommes, nous, en fin de course. Nous pouvons nous retourner sur une longue histoire. Et nous sommes tout prêts à reconnaître que l'histoire de l'anthropologie est celle de l'ombre qu'a projetée l'Ecriture sur l'Occident". (L'anthropologie ..., pp. 32-33).
- (61) Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Aubier-Montaigne, 1964, p. 29.
- (62) Heidegger, Qu'appelle-t-on penser?, P.U.F., 1959, p. 91.
- (63) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 205.

DEUXIEME PARTIE

- (1) Cette dualité, caractéristique de l'expérience philosophique, a été soulignée également par Yvon Belaval dans son ouvrage Les philosophes et leur langage, Gallimard, 1952. Pour l'auteur, quoique le langage de la valeur trouve dans celui de la vérité positive une médiation indispensable, il est cependant loin de s'y réduire: "Il ne faudrait pas s'abuser, déclare Belaval. Bien que l'imitation des preuves s'impose à la philosophie, elle ne prouve que la vérité du dire. Les jugements de vrai ou de faux portent sur les moyens techniques de la mise en valeur, et non sur la valeur elle-même. La valeur échappe à la preuve par laquelle elle s'est formée. Il semble que l'échafaudage logique, nécessaire à la construction, puisse, ensuite, être retirée (p. 187; c'est nous qui soulignons).
- (2) Ce "vouloir-être" correspond à la fameuse notion jaspersienne de "foi philosophique". Soulignons que Jeanne Hersch s'est largement inspirée de son maître Jaspers, dont elle a d'ailleurs traduit plusieurs ouvrages, parmi lesquels La foi philosophique, Paris, Plon, 1953. Bien que ce texte de Jaspers vienne après L'illusion philosophique de Hersch, il thématise à part ce qui était déjà partout diffus dans les textes de 1919 à 1932.
- (3) Les passages entre guillemets du dernier paragraphe sont extraits de l'ouvrage de Marc Renault Le singulier, Bellarmin: Montréal, Paris/Tournai: Desclée, 1979, chap. 1.1, pp. 7-13.
- (4) Durand, G., L'imagination symbolique, p. 109.
- (5) Ibid., p. 35.
- (6) Ibid., p. 9.
- (7) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 163.
- (8) Ibid., p. 163. Insistons une fois encore sur le fait que cette "réappropriation anthropologique du sens qu'accomplirent les Grecs, ne signifie pas la disparition pure et simple de la pensée mythique. Bien que l'on puisse y voir le premier exemple connu d'un processus conscient de démythisation, il n'en demeure pas moins vrai, comme l'a souligné Mircea Eliade, "que la 'demythisation, de la religion grecque et le triomphe, avec Socrate et Platon, de la philosophie rigoureuse et systématique n'ont pas aboli définitivement la pensée mythique. D'ailleurs, poursuit Eliade, il est difficile de concevoir le dépassement radical de la pensée mythique aussi longtemps que le prestige des 'origines' reste intact et que l'oubli de ce qui s'est passé in illo tempore - ou dans.

- un monde transcendental - est considéré comme le principal obstacle à la connaissance ou au salut". (Aspects du mythe, Gallimard, "Idées", 1963, pp. 139-40).
- (9) Ibid., p. 320.
- (10) Platon, République, X, 598c (trad. R. Baccou, Garnier).
- (11) Ibid., 608a.
- (12) Fink, E., Le jeu comme symbole du monde, p. 117.
- (13) Cf. à ce sujet C. Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, et plus particulièrement la seconde partie IV. "Le social-Historique", pp. 233-302.
- (14) Fink, E., op. cit., pp. 115-16.
- (15) Cf. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, Gallimard, 1953, p. 301.
- (16) Cf. le texte de Paul Ricoeur, "L'imagination dans le discours et dans l'action", Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, t. 1, p. 215.
- (17) Schuhl, P.-M., L'oeuvre de Platon, Paris, Hachette, 1958, p. 6.
- (18) Kant, Critique de la Raison pure, p. 253.
- (19) Platon, République, X, 607c (trad. R. Baccou, Garnier).
- (20) Alleau, R., De la nature des symboles, Flammarion, 1958, p. 23.
- (21) Ibid., p. 21.
- (22) Ibid., p. 16.
- (23) Ibid., p. 21.
- (24) Ricoeur, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, 1965, livre I, chap. 1.3: "Pour une critique du symbole", pp. 19-28.
- (25) Cassirer, E., Philosophie des formes symboliques, III, p. 109, cité par Ricoeur, op. cit., p. 20, note 5.
- (26) Ricoeur, P., op. cit., p. 21.
- (27) Ibid., p. 22.
- (28) Ibid., p. 26.
- (29) Ibid., pp. 22 et 26.
- (30) Ibid., p. 27.

- (31) Durant, G., L'imagination symbolique, p. 9.
- (32) Ibid., p. 14.
- (33) Ibid., p. 4.
- (34) Ibid., pp. 7-8.
- (35) Ricoeur, P., La métaphore vive, Seuil, 1975, p. 375.
- (36) Ibid., pp. 375-76.
- (37) Ibid., p. 383.
- (38) Ibid., p. 383.
- (39) Ibid., p. 384.
- (40) Cité par F. Dumont, L'anthropologie, p. 175.
- (41) Nietzsche, F., La volonté de puissance, t. II, trad. G. Bianquis, Paris, N.R.F., Gallimard, 18e éd., 1948, livre III, par. 582, pp. 178-79.
- (42) Durand, G., L'imagination symbolique, p. 23.
- (43) Schuhl, P.-M., L'oeuvre de Platon, p. 6.
- (44) Brun, J., Platon et l'Académie, p. 71.
- (45) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 333.
- (46) Durand, G., L'imagination ..., p. 24.
- (47) Cité par Jean Brun, Platon et l'Académie, p. 70.
- (48) Brun, J., op. cit., p. 50.
- (49) Durand, G., op. cit., p. 25.
- (50) Cette déperdition du symbolisme biocosmique sous la pression du symbolisme théiste, donnera naissance, vers le XVIIe siècle, à un monothéisme éthique, dont Paul Ricoeur a pu écrire qu'il "a largement 'démythologisé' le sacré cosmo-vital et ses divinités végétales et infernales, ses hiérogamies, ses violences et ses délires, au profit d'un symbolisme extraordinairement pauvre, plus 'céleste' que 'terrien', dont l'admiration de l'ordre sidéral - le ciel étoilé au-dessus de nos têtes - est en nous le principal vestige". (Histoire et vérité, Seuil, Paris, 1955, p. 200).

- (51) Naud, J., Une philosophie de l'imagination, pp. 134-5.
- (52) Au sujet du rôle joué par la théorie d'Aristote dans cette réduction de la métaphore à un simple ornement, Cf. Ricoeur, P., La métaphore vive, Etudes I et II.
- (53) "Cette démonstration de l'existence de Dieu, écrit Gilson à propos de la preuve anselmienne, est assurément le triomphe de la dialectique pure opérant sur une définition. Elle n'en a pas moins un contenu, car ce qu'elle a de force tient au sentiment, juste en soi, de ce qu'il y a d'unique dans la notion d'être prise au sens absolu (La philosophie au moyen âge, T. 1, Petite bibliothèque Payot, Paris, p. 246)."
- (54) "... il ne faut pas oublier qu'avec le sentiment très vif du pouvoir explicatif de la raison, saint Anselme garde le sentiment que jamais elle ne parviendra à comprendre le mystère". (Gilson, E., op. cit., p. 243).
- (55) "Celui qui n'aura pas cru, dit Anselme, ne comprendra pas; en effet, qui n'aura pas cru n'expérimentera point, et qui n'aura pas expérimenté ne comprendra pas, car autant l'expérience d'une chose dépasse le fait d'en entendre parler, autant la science de celui qui expérimente l'emporte sur la connaissance de celui qui entend". (Cité par P. Vignaux, Philosophie au moyen âge, Armand Colin, 1958, p. 97).
- (56) Gilson, E., La philosophie au moyen âge, t. II, pp. 756-7.
- (57) "... pour le conceptualisme, écrit Durand, l'idée possède bien une réalité in re, dans la chose sensible d'où vient l'extraire l'intellect, mais elle ne conduit qu'à un concept, à une définition terre à terre qui se veut sens propre, elle ne reconduit plus, d'élan méditatif en élan méditatif comme l'idée platonicienne, au sens transcendant suprême qui est 'au-delà de l'être en dignité et en puissance'" (L'imagination symbolique, p. 26.).
- (58) Durand, G., Science de l'homme et tradition, Le "Nouvel Esprit Anthropologique", Paris, Tête de feuilles-Sirac, 1975, p. 25.
- (59) Durand, G., L'imagination symbolique, p. 37.
- (60) Misrachi, F., Présentation du Discours de la méthode et des Méditations, U.G.E., 1951, coll. "10/18", p. 6.
- (61) L'imagination symbolique, p. 19. Durand écrit quelques lignes plus haut: "La plus évidente dépréciation des symboles que nous présente l'histoire de notre civilisation est certainement celle qui se manifeste dans le courant

scientiste issu du cartésianisme".

- (62) Alquié, F., La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, 2e éd. revue, P.U.F., 1966, 384 p. (1ère éd: 1950).
- (63A) Durand, G., op. cit., p. 20. Que la méthode cartésienne soit tout entière réductible à la méthode mathématique, voilà qui est certainement discutable. Ce que l'on peut difficilement nier, par ailleurs, c'est que le cartésianisme ait ouvert la voie à des systèmes rationalistes (Durand pense d'abord à Spinoza) où le "symbole - dont le signifiant n'a plus que la diaphanité du signe - s'estompe peu à peu dans la pure sémiologie, s'évapore, pour ainsi dire, méthodiquement, en signe", et où "la méthode réductrice de la géométrie analytique s'appliquera à l'Etre absolu, à Dieu lui-même" (p. 20).
- (63B) La conscience technicienne, écrit Alquié, "brise la conscience spontanée qui est vie, accord de l'homme avec l'objet et avec l'autre en une synthèse immédiate et vécue, conscience spontanée dont, sur bien des points, la conscience aristotélicienne et la conscience médiévale prolongeaient l'heureux état". (Alquié, F., op. cit., p. 105.).
- (64) Ibid., p. 105.
- (65) Descartes, IIIe Méditation, in Oeuvres choisies de Descartes, Tome premier: "Métaphysique et physique", Classiques Garnier, pp. 112-3.
- (66) IVe Méditation, pp. 121-22.
- (67) Guérout, M., Descartes selon l'ordre des raisons, t. I, Aubier, 1953, p. 297.
- (68) Misrachi, F., Présentation du Discours de la méthode et des Méditations, p. 19.
- (69) Alquié, F., op. cit., p. 93.
- (70) Ibid., p. 345.
- (71) Ibid., p. 24.
- (72) Pascal, Pensées, Edition Chevalier, no 194 (Pléiade, p. 1137).
- (73) Alquié, op. cit., 343. Dans La parole et l'écriture, Artisan du livre, 1942, Louis Lavelle écrivait: "Pascal nous montre admirablement dans les Figuratifs que comme les signes sont les signes des choses, les choses sensibles sont aussi les signes des spirituelles. Ce qui fait du monde tout entier le langage divin que le langage humain essaierait de pénétrer" (p. 58).

- (74) "Entre Pascal et Descartes, déclare à juste titre Victor Delbos, il y a plus que des différences profondes de pensée atténuées en certains points par quelques accords et par une commune participation à l'esprit de la science nouvelle: il y a une différence saisissante de dispositions intellectuelles ou, pour mieux dire, d'états d'âme" (cité par Gouhier, La pensée religieuse de Descartes, Vrin, 1924, pp. 194-5). A quoi l'on pourrait ajouter l'opinion de Laberthonnière: "... tout ce qui a rempli et illuminé l'âme de saint Augustin et de tant d'autres, tout ce qu'un Pascal mettra en oeuvre pour son apologie de la religion, tout ce qu'un Malebranche s'efforcera à sa façon, d'introduire dans le cartésianisme, tout cela est resté étranger, non pas sans doute à la vie même de Descartes, mais à son esprit et à sa pensée réfléchie". (cité par Gouhier, op. cit., p. 195).
 Et l'on peut se surprendre qu'une telle opinion fût déjà celle de Leibniz: "Quoique je veuille bien croire que cet auteur (Descartes) a été sincère dans la proposition de sa religion, néanmoins les principes qu'il a posés renferment des conséquences étranges; il a détourné les philosophes ... de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses" (Lettre de Leibniz à l'abbé Nicaise, cité par Gouhier, op. cit., pp. 294-5).
- (75) Nous entendons par "cartésianisme" non pas tant la pensée formelle de Descartes, l'ordre des raisons cartésiennes, que la nouvelle compréhension de l'homme et du monde qui en constitue l'arrière-fond: cette "philosophie d'ingénieur" qui a agi dans l'évolution des idées, dans la mesure où Descartes "est lui-même emporté par un courant qui, à cette époque de l'Occident, fait de la 'représentation scientifique du monde' le modèle même de la vérité" (Misrachi, op. cit., p. 23).
- (76) Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1962, p. 89.
- (77) "Comme sujet d'une expérience spécifique, le philosophe n'a pas la ressource de se faire sujet en général, support abstrait de l'entendement; il n'y a pas d'axiomatisation possible de la philosophie. L'universalité dont la philosophie est incapable d'appréhender le terme dans l'être ne peut pas non plus être scindée de l'expérience de culture qui se trouve à son départ: le sentiment du déclin de la Cité tourmente sans cesse Platon; la science naissante et les embarras de la foi alimentent l'itinéraire cartésien; la science newtonienne et le piétisme inspirent Kant. Dans ces cas comme dans d'autres, il ne s'agit pas d'un conditionnement par la culture mais de la question où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Etre." (Dumont, F., L'anthropologie ..., pp. 87-88).

- (78) Cf. les toutes premières lignes de la IIe Méditation.
- (79) Misrachi, F., op. cit., pp. 23-4.
- (80) Alquié, op. cit., p. 308.
- (81) Des indications en ce sens parsèment la correspondance de Descartes par exemple: "C'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi, et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affirmer par des raisons humaines, et probables seulement". (Lettre à Mersenne du 27 mai 1630); ou encore dans l'Entretien avec Burman: "... ce ne sont pas nos raisonnements qui peuvent nous faire connaître ces choses-là (Descartes parle ici des fins divines); ne nous flattions point, nous ne devons jamais nous permettre de soumettre à notre raison la nature et les opérations de Dieu". (cité par Guérout, op. cit., t. 1, p. 308).
- (82) "Il faut donc reconnaître que si les successeurs de Descartes, au lieu de dégager de sa doctrine le criticisme latent qui l'animait, l'ont souvent prolongée sur le plan de l'ontologie en croyant découvrir un être livré à la connaissance, et en laissant perdre l'homme pour sauver le système, Descartes n'est pas sans responsabilité en ce que nous croyons être leur erreur". (Alquié, op. cit., p. 311).
- (83) Guérout, M., op. cit., t. I, p. 304.
- (84) Ibid., p. 311.
- (85) Alquié, op. cit., p. 257.
- (86) IVe Méditation, p. 131.
- (87) Kant, Critique de la Raison pure, p. 253.
- (88) Ibid., pp. 253-54.
- (89) Ce n'est qu'arbitrairement qu'on a séparé chez Kant l'intention critique de l'intention métaphysique. Le projet kantien, pour critique qu'il soit, n'en demeure pas moins, et cela de l'aveu même de Kant, de même nature que celui de ses prédécesseurs: "Ainsi, dit Kant en réponse aux critiques du leibnizien Eberhard, la Critique de la Raison pure pourrait-elle bien être la véritable apologie de Leibniz, fût-ce à l'encontre des partisans de celui-ci dont les éloges ne l'honorent guère; elle pourrait être aussi une apologie de bien des philosophes plus anciens auxquels certains historiens de la philosophie, tout en les couvrant de louanges, font dire de purs non-sens. Car ils n'en comprennent pas les intentions lorsqu'ils négligent de chercher la clef de toutes les explications des œuvres de la raison pure dans les concepts purs et ils

ignorent ainsi la critique de la raison elle-même en tant qu'elle est la forme commune de tous les concepts, incapables qu'ils sont de reconnaître, au-delà des mots que ces philosophes ont employés, ce que ceux-ci ont voulu dire". (cité par Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, p. 256; le souligné est de Heidegger).

- (90) Ricoeur, P., De l'interprétation, p. 509. Problématiques non seulement partielles et rivales, mais encore, comme nous essaierons de le montrer plus loin dans cette recherche, elles-mêmes prisonnières de l'illusion transcendantale dénoncée par Kant, puisqu'elles dénoncent - au nom d'une science prétendument apodictique et empirique, mais dont l'usage est en fait transcendant et non-critiqué - le caractère illusoire, trompeur et aliénant de phénomènes tels que la religion, les idéologies, la philosophie et même l'art, qui originent pourtant du même besoin (naturel à la raison) de totalité et d'inconditionné que celui qui a poussé Marx et Freud à vouloir établir les fondements d'une explication scientifique, une et universelle, de l'Homme.
- (91) Dans la très belle étude qu'il a consacrée à Kant, Eric Weil écrit ceci: "L'homme dans la pratique de sa vie, ne peut pas ne pas croire, ne serait-ce qu'implicitement, car aucune action ni aucune décision ne sont concevables dans un monde incohérent et non structuré (...) Pour l'homme, agissant encore quand il est théoricien, la foi est un besoin et une nécessité, le besoin de découvrir la nécessité de penser une structure du monde en sa totalité, de penser et d'affirmer, après l'avoir pensée, cette unité-totalité, inconsciemment déjà affirmée dans toute activité humaine, même dans celle qui s'appelle science naturelle, cachée par la présomption sacrilège de l'entendement ..." (Problèmes kantiens, Vrin, 1963, p. 54).
- (92) En quoi la philosophie kantienne constitue une reprise radicale du "connais-toi toi-même" socratique. Avant que d'être une théorie de la connaissance ou une doctrine morale, le kantisme est d'abord, et plus fondamentalement, une anthropologie philosophique tournée vers la question ontologique (et non pas ontique) de la finitude humaine. Il s'agit, comme Kant l'écrit lui-même dans la préface de la première édition de la Critique de la Raison pure, pour "la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même". (p. 7) C'est pourquoi "pour comprendre Kant à fond, il faut le génie de Socrate", comme disait Fichte (dans une lettre de Schelling à Hegel, citée par Maurice Clavel, Critique de Kant, Flammarion, 1980, p. 21). Le génie? A moins que ce ne soit plutôt la sagesse.
- (93) Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. Delbos, Delagrave, Paris, 1954, p. 184.

- (94) Kant, Critique de la Raison pratique, trad. Picavet, P.U.F., 1943, pp. 141-2.
- (95) Weil, E., op. cit., p. 60.
- (96) IIe Méditation, p. 88.
- (97) IIe Méditation, p. 92.
- (98) Notons que Ernst Cassirer, malgré son rejet explicite de la métaphysique kantienne, son refus d'admettre la réalité de la chose en soi, n'en a pas moins contribué également à affranchir le kantisme du positivisme scientiste qui voulait le réduire à une théorie de la connaissance scientifique. Avant Heidegger, Cassirer a compris toute l'importance du schématisme transcendental, dont il a fait cette espèce de moule inévitable par lequel la pensée n'intuitionne jamais une chose qu'en l'intégrant immédiatement dans un sens, ce que Cassirer appelle "la prégnance symbolique" ou "le pouvoir de l'analogie". Voir La philosophie des formes symboliques, éd. de Minuit, coll. "Sens Commun", Paris, 1972.
- (99) Célis, R., L'œuvre et l'imaginaire, p. 138.
- (100) Kant, Critique de la Raison pure, p. 457.
- (101) Ibid., p. 153.
- (102) Célis, R., op. cit., p. 140.
- (103) Kant, Critique de la Raison pure, p. 265.
- (104) Ibid., p. 266.
- (105) Célis, R., op. cit., p. 145.
- (106) Voir Célis, R., op. cit., 2e partie, pp. 178 sqq.
- (107) Kant, Critique de la Raison pure, 1ère édition, p. 118.
- (108) Célis, R., op. cit., p. 175.
- (109) Ibid., p. 175.
- (110) Ibid., p. 176.
- (111) Ibid., p. 178.
- (112) Ibid., p. 176.
- (113) Heidegger, op. cit., p. 257.
- (114) Célis, R., op. cit., p. 177.

- (115) Heidegger, op. cit., p. 205.
- (116) Ibid., p. 83.
- (117) Castoriadis, C., L'institution imaginaire de la société, pp. 275-76.
- (118) En effet, à la fin de son Kant ..., Heidegger écrit ceci: "Notre interprétation de la Critique de la Raison pure, inspirée par l'ontologie fondamentale, n'a-t-elle pas précisément la problématique de l'instauration du fondement de la métaphysique, encore qu'elle n'ait pas réussi à en pénétrer le point décisif? Prenons donc la précaution de maintenir ouvertes les questions posées par notre enquête" (p. 300). Suivent une série de questions relatives à cette dimension positive de la finitude que révèle l'illusion trancendantale en tant que structure inévitable de la pensée; par exemple: "Kant dit que 'apparence transcendante', laquelle rend possible la métaphysique traditionnelle, est nécessaire. Cette non-vérité transcendante ne doit-elle pas être fondée positivement, en son unité originelle avec la vérité transcendante, sur l'essence intrinsèque du Dasein? L'essence de la finitude n'implique-t-elle pas la non-essence de cette apparence? (...) Mais la finitude dans le Dasein se laisse-t-elle développer, ne fût-ce qu'en problème, sans 'présupposer' quelque infinitude? Et de quelle nature est cette 'présupposition'? Que signifie l'infinitude ainsi 'posée'? (p. 301).
- (119) Goldmann, L., Introduction à la philosophie de Kant, Gallimard, "Idées", 1967, p. 70.
- (120) Kant, Critique de la Raison pure, p. 374.
- (121) Ibid., p. 374.
- (122) Comme le souligne pertinemment Henri Declève: "il ne suffit pas d'interpréter le schématisme pour comprendre la pensée de Kant sur le temps; il s'agit pour atteindre le phénomène de l'oubli et de la compréhension ordinaire de l'être en sa racine, de saisir la relation du temps avec les Idées et par celles-ci avec la liberté ...". (Le kantisme selon quelques philosophes contemporains, Université Catholique de Louvain, 1966, vol. II, p. 271).
- (123) Ricoeur, P., "L'imagination dans le discours et dans l'action", loc. cit., p. 214.
- (124) "Se plaçant aux limites, écrit Hersch, Kant se rend coupable de cercles vicieux. Nietzsche en relevait un, en remarquant le rôle que joue dans cette philosophie la notion de possibilité. Kant se demande: comment le monde des objets est-il possible pour nous? Mais qu'est-ce que la possibilité? Il en fait une catégorie. D'autre part il

se demande comment les catégories sont possibles. Finalement il reste: la possibilité est possible par la possibilité". (JH 135)

- (125A) Weil, E., Problèmes kantiens, p. 60.
- (125B) Kant, Critique de la Raison pure, 1ère édition, p. 139.
- (126) Kant, Critique du Jugement, trad. Gibelin, Vrin, 1960, par. 57, p. 155.
- (127) Weil, E., op. cit., pp. 64-5.
- (128) Heidegger, Kant ..., pp. 217-8.
- (129) Célis, R., op. cit., p. 179.
- (130) Declève, H., Le kantisme selon quelques philosophes contemporains, Thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 1966, 4 vol., 937 p.
Takeda, S., Kant und das Problem der Analogie, Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969, 203 p.
Morchen, H., Die Einbildungskraft bei Kant, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band II, Halle Niemeyer, 1930, pp. 311-495.
- (131) Declève, H., op. cit., vol. II, p. 330, cité par Célis, R., op. cit., p. 180. Declève ajoute: "S'il existe un mystérieux schématisme de l'entendement, dont les schèmes nous sont donnés dans l'intuition sensible, c'est parce que la raison pure est la faculté des Idées, c'est-à-dire faculté des schèmes régulateurs de l'activité spéculative de l'entendement dans sa totalité".
- (132) Heidegger, op. cit., pp. 255-56.
- (133) Kant, Critique de la Raison pure, p. 7.
- (134) Ibid., p. 563.
- (135) Clavel, M., Critique de Kant, Flammarion, 1980, pp. 589 sqq.
- (136) Ricoeur, P., "La fonction herméneutique de la distanciation", in Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture., sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1975, p. 212.
- (137) Heidegger, Kant, p. 257.
- (138) "Nous entendons par répétition d'un problème fondamental, écrit Heidegger, la mise au jour des possibilités qu'il recèle. Le développement de celles-ci a pour effet de transformer le problème considéré et, par là même, de lui conserver son contenu authentique". (Ibid., p. 261).

- (139) Ibid., p. 271.
- (140) Ibid., p. 272.
- (141) Par exemple dans L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1764), in Pensées successives sur la théodicée et la religion, trad. Festugière, Vrin, p. 72, où Kant écrit ceci: "Il faut explorer les abîmes de la métaphysique, sombre océan sans rivage et sans phares sur lequel on ne peut s'aventurer qu'à la condition de procéder comme le marin qui affronte une mer inconnue". Kant reprendra la même image dix-sept ans plus tard dans la Critique de la Raison pure, en ce passage que nous avons cité en épigraphie à notre mémoire.
- (142) Heidegger, op. cit., p. 218.
- (143) Ce que suggère d'ailleurs Mikel Dufrenne à la toute fin de son brillant article "Heidegger et Kant" (à propos du livre de Heidegger Kant und das Problem der Metaphysik in Revue de Métaphysique et de Morale, janvier 1949, pp. 1-28: "Si le dernier mot des réflexions de Heidegger est la notion de finitude liée à la transcendence, on s'étonne qu'il ne se soit pas recommandé de la métaphysique kantienne (...) La métaphysique immanente à la morale kantienne viendrait confirmer l'analyse de la connaissance ontologique. Mais peut-être ne découvre-t-on par là qu'un aspect de la pensée kantienne. La doctrine de l'autonomie n'a-t-elle pas un autre accent? La morale et les postulats de la raison pratique ne suggèrent-ils pas, avec la possibilité d'une rédemption, un triomphe sur la finitude? La volonté et l'espérance ne vont-elles pas finalement en un sens opposé à la direction où nous engage Heidegger?" (p. 28). Cette opposition entre la finitude heidegerienne et la finitude kantienne a été soulignée également par Marc Renault, qui écrit: "C'est un des mérites de la philosophie kantienne d'avoir rapporté la délimitation du savoir (Wissen) à un penser (Denken) qui ne peut se représenter dans la limite qu'il trace et qui se récupère au-delà comme raison pratique ou liberté, comme ouverture sur le monde intelligible. Pour se confirmer dans son dessein de domination totalitaire, la pensée peut tenter de récupérer cette ouverture sous la figure d'une fuite en avant dans le milieu homogène du temps, mais ce serait au prix d'une subreption où ce qui a été reconnu comme phénomène serait ensuite consacré comme être en soi. Dans ce jeu de la dissolution de l'autre dans le même de l'immanence historique et temporelle, Hegel et Heidegger ne seraient-ils pas des espèces d'un même genre? Pour échapper à l'illusion transcendante, (qui pensait trouver un contenu pour les concepts dans les Idées de la raison), on donne dans l'illusion esthétique, (qui voudrait capter dans le temps la seule réalisation des idées de la raison). Comme si le phénomène pouvait s'égaler à l'être par la magie d'une totalité".

sation". ("Le tropisme métaphysique", Communication au Congrès de l'Association canadienne de philosophie, Saskatoon, mai 1979; non publiée).

- (144) Lacroix, J., Kant et le kantisme, P.U.F., "Que sais-je?", 1969, p. 23.
- (145) Dufrenne, M., "Heidegger et Kant", loc. cit., p. 16.
- (146) Heidegger, Kant ..., cité par Dufrenne, loc. cit., p. 21.
- (147) Célis, R., L'œuvre et l'imaginaire, p. 181.
- (148) Kant, Critique du Jugement, Introduction VIII, p. 33.
- (149) Ibid., par. 74, p. 200 et par. 75, p. 201; le deuxième souligné est de nous.
- (150) Célis, R., op. cit., p. 185.
- (151) Kant, Critique du Jugement, par. 82, cité par Célis, R., op. cit., p. 185.
- (152) Ibid., par. 75, p. 201.
- (153) Célis, R., op. cit., p. 186.
- (154) Ibid., p. 187. N'est-ce pas Albert Einstein lui-même qui écrivait quelque part qu'"il est probable que d'une manière générale la croyance dans l'action des démons se trouve à la racine de notre concept de causalité".
- (155) Cité et traduit par Célis, R., op. cit., p. 182.
- (156) Deleuze, G., La philosophie critique de Kant, P.U.F., 1967, pp. 87-8.
- (157) "'Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?' Essai de paraphrase anachronique et inactuelle in Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, T. 1, pp. 364 et 362.
- (158) Kant, Critique du Jugement, par. 16, p. 61, et par. 22 remarque générale, p. 70.
- (159) "Le sens commun esthétique ne représente pas un accord objectif des facultés (c'est-à-dire une soumission d'objets à une faculté dominante, laquelle déterminerait en même temps le rôle des autres facultés par rapport à ces objets), mais une pure harmonie subjective où l'imagination et l'entendement s'exercent spontanément, chacun pour son compte. Dès lors le sens commun esthétique ne complète pas les deux autres; il les fonde ou les rend possibles.

Jamais une faculté ne prendrait un rôle législateur et déterminant, si toutes les facultés ensemble n'étaient d'abord capables de cette libre harmonie subjective".

(Deleuze, G., op. cit., p. 68)

Voir aussi à ce sujet Lebrun, G., Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de juger", Paris, Colin, 1970, 517 p., où l'auteur nous avertit que "le sujet du goût kantien n'est seulement esthétique qu'en apparence: sa fonction principielle est de laisser transparaître la faculté de juger". (p. 341)

- (160) Kant, Critique du Jugement, par. 29, Remarque générale, p. 100.
- (161) Lacroix, Jean, Kant et le kantisme, p. 81.
- (162) Deleuze, G., op. cit., p. 71. La beauté de la nature est le symbole de ce qui est moralement bon, encore que cette beauté, selon les mots de Kant, ne parle qu'à celui "dont la façon de penser est déjà formée pour le Bien ou qui est particulièrement doué pour une telle formation" (cité par Weil, E., Problèmes kantiens, p. 93, note 32).
- (163) Hersch, J., "Was kann ich wissen?...", op. cit., p. 344.
- (164) Ibid., p. 357.
- (165) Kant, Critique du Jugement, Introduction II, p. 17.
- (166) Weil, E., Problèmes kantiens, p. 26.
- (167) Ibid., p. 26.
- (168) Ibid., p. 28.
- (169) Cité par Weil, E., op. cit., pp. 27-8. On trouve une proposition semblable dans la première édition, aux dernières lignes de "L'antinomie de la raison pure. Remarque finale sur toute l'antinomie de la raison pure", où Kant écrit qu'"... il ne nous reste plus alors que l'analogie suivant laquelle nous faisons usage des concepts de l'expérience pour nous faire quelque concept des choses intelligibles, dont nous n'avons pas en soi la moindre connaissance". (p. 412)
- (170) Kant, Critique du Jugement, par. 59, p. 165. Cette définition du symbole, il faut en convenir, n'est pas sans rappeler celle proposée par Paul Ricoeur, et que nous avons déjà invoquée plus tôt dans notre recherche: "L'analogie qui peut exister entre le sens second et le sens premier n'est pas un rapport que je puisse porter sous le regard et considérer du dehors; ce n'est pas un argument; loin de se prêter à la formalisation, elle est une relation adhérente à ses termes; je suis porté par le sens premier, dirigé par lui vers le sens second;

le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral qui opère l'analogie en donnant l'analogue; à la différence d'une similitude que nous pourrions considérer du dehors, le symbole est le mouvement même du sens primaire qui nous assimile intentionnellement au symbolisé, sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude". (De l'interprétation, p. 26.)

- (171) Ibid., p. 165.
- (172) Cité par Weil, E., op. cit., p. 30.
- (173) Weil, E., op. cit., p. 30.
- (174) Ibid., p. 68, note 4.
- (175) Cf. Kant, Critique du Jugement, par. 77, p. 208.
- (176) Weil, E., op. cit., p. 69.
- (177) Bachelard, Gaston, L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière, José Corti, 1942, p. 22.
- (178) Idem, L'air et les songes: essai sur l'imagination des forces, José Corti, 1943, p. 192.
- (179) Kant, Critique du Jugement, par. 67, p. 186.
- (180) Weil, E., op. cit., p. 83.
- (181) Kant, Critique de la Raison pure, p. 539.
- (182) Ricoeur, P., De l'interprétation, p. 37.

TROISIEME PARTIE

- (1) Althusser, L, Pour Marx, Paris, Maspero, 1965, p. 240.
- (2) Encore une fois, Althusser illustre on ne peut mieux ce type de raisonnement. Le rapport imaginaire au réel par lequel ce dernier définit l'idéologie, est caractérisé comme un rapport de "déformation": "... toute idéologie représente dans sa déformation nécessairement imaginaire, non pas les rapports de production existants (...), mais avant tout le rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et aux rapports qui en dérivent". ("Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", La Pensée, no 151, pp. 25-6.
- (3) Dans la Préface à la Critique de l'économie politique (1859), Marx écrit: "Nous Marx et Engels résolûmes

de développer nos idées en commun, en les opposant à l'idéologie de la philosophie allemande. Dans le fond nous voulions faire notre examen de conscience philosophique. Nous exécutâmes notre projet sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne. Le manuscrit, deux forts volumes in-octavo, était depuis longtemps entre les mains d'un éditeur westphalien, lorsqu'on nous avertit qu'un changement de circonstances n'en permettait plus l'impression. Nous avions atteint notre but principal: la bonne intelligence de nous-mêmes. De bonne grâce, nous abandonnâmes le manuscrit à la critique rongeuse des souris". (Oeuvres, Pléiade, I, p. 274).

- (4) Henry, M., Marx I. Une philosophie de la réalité, Paris, Gallimard, 1976, 479p.
- (5) Nous nous consolons à la pensée que le camp des souris regroupe des rongeurs marxistes de la trempe de Henri Lefebvre, qui écrit d'ailleurs que: "Le découpage en 'périodes' de l'œuvre de Marx, de sa pensée et de sa vie, est fondamentalement trompeur. Les philosophes staliniens ont admis une période 'hégélienne' pour se débarrasser ensuite des notions que Marx aurait reçues de Hegel: aliénation, négativité, totalité. Ils admettaient qu'une coupure sépare la période hégélienne - philosophique, critique, démocratique avancée - de la période scientifique, communiste. Ils n'appelaient pas encore la séparation coupure épistémologique ou articulation. L'innovation de L. Althusser consiste en ce qu'il n'admet plus la 'période hégélienne' mais une 'période feuerbachienne'" ("Sur une interprétation du marxisme", L'Homme et la Société, 4 (2e trimestre 1967), repris dans Lefebvre, H., L'idéologie structuraliste, Paris, Anthropos, coll. "Points", 1971, pp. 133-34).
- (6) Paradoxalement, cette préférence, dans le cas d'Althusser tout au moins s'il faut en croire Raymond Aron ne serait pas fondée sur une véritable connaissance du Capital: "Lire le Capital n'apprend rien, ni à lui ni à ses lecteurs, sur aucune économie singulière et concrète ... Comment un philosophe (Althusser), ignorant de la science économique, pourrait-il mettre au jour, par rationalisation conceptuelle, la scientificité du Capital ...?" (Marxismes imaginaires, Paris, Gallimard, "Idées", 1970, pp. 196-97).
- (7) Marx, K. et Engels, F., L'idéologie allemande. Première partie: Feuerbach, trad. Cartelle et Badia, Editions sociales, 1970, p. 36.
- (8) Granier, J., Penser la praxis, P.U.F., 1980, p. 36.
- (9) Marx, K. et Engels, F., L'idéologie allemande, p. 45.

- (10) Ibid., p. 49; c'est nous qui soulignons.
- (11) Kofman, Sarah, Camera obscura. De l'idéologie, Editions Galilée, 100 p.
- (12) Marx, K., Le Capital, Pléiade, I, 4, p. 605.
- (13) "La camera obscura isole donc la conscience, la sépare du réel; enfermée, celle-ci édifie une sorte de néo-réalité analogue à celle que produisent les psychotiques. Marx qualifie ce monde de fantomatique, fantastique, fantasmagorique, ou encore de fétichiste. Ce dernier terme semble pouvoir être pris au sens technique, psychanalytique: pour Freud, le fétichisme implique à la fois reconnaissance et dénégation de la réalité et la constitution d'un substitut: le fétiche. (...) La camera obscura de l'idéologie maintient à la fois un rapport au réel (elle le reflète de façon inversée) et à la fois l'occulte, l'obscurcit". (Kofman, Sarah, op. cit., pp. 30-1)
- (14) Marx, K. et Engels, F., L'idéologie allemande, pp. 36-7.
- (15) Kofman, Sarah, op. cit., p. 18.
- (16) Marx, K., Engels, F., L'idéologie allemande, p. 49.
- (17) Selon Engels, "... l'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit sans doute conscientement, mais avec une conscience fausse. Les forces matérielles véritables qui le mènent lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique" ("Lettre à Franz Mehring du 14 juillet 1893", in Marx Engels Etudes philosophiques, Editions sociales, 1977, p. 249).
- (18) Kofman, Sarah, op. cit., p. 31.
- (19) Or, s'il faut en croire Maurice Merleau-Ponty, causalisme et réductionnisme ne seraient pas des déterminations intrinsèques de la pensée de Marx, mais en constitueraient plutôt des interprétations possibles. Voir à ce sujet la longue note dans Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945, pp. 199-202, dont nous nous permettons d'extraire le passage suivant: "Pas plus que de la psychanalyse on ne peut se débarrasser du matérialisme historique en condamnant les conceptions 'réductrices' et la pensée causale au nom d'une méthode descriptive et phénoménologique, car pas plus qu'elle il n'est lié aux formulations 'causales' qu'on a pu en donner et comme elle il pourrait être exposé dans un autre langage. Il consiste tout autant à rendre l'économie historique qu'à rendre l'histoire économique. L'économie sur laquelle il assoit l'histoire n'est pas, comme dans la science classique, un cycle fermé de phénomènes objectifs, mais une confrontation des forces productives et des formes de production qui n'arrive

à son terme que lorsque les premières sortent de leur anonymat, prennent conscience d'elles-mêmes et deviennent ainsi capables de mettre en forme l'avenir. Or, la prise de conscience est évidemment un phénomène culturel, et par là peuvent s'introduire dans la trame de l'histoire toutes les motivations psychologiques" (199). Reste cependant à expliciter le statut de cette "prise de conscience" dans le cadre du matérialisme historique. Le "devenir-conscient" de Marx n'est-il que le corollaire de l'affirmation radicale d'un savoir absolu, d'une omniscience où se tiendrait l'interprète en avance sur le déroulement de l'histoire et capable de le penser selon des lois nécessaires quitte à recourir au besoin à l'idée d'une ruse de la raison ou de l'intérêt? Ou faudrait-il voir plutôt dans cette "prise de conscience" quelque chose d'analogue à la démarche intersubjective telle qu'elle est vécue dans la pratique psychanalytique, dans le rapport entre un analysé et un analyste où celui-ci ne sait pas à l'avance où se cache celui-là et ne précède que de peu, anticipe à peine le "devenir-conscient" qu'il aide ou assiste par ses questions ou ses silences, un peu comme le maieuticien socratique?

A notre avis, si le discours de Marx est traduisible dans un autre langage (psychanalytique ou phénoménologique) englobant et plus apte à rendre compte de la complexité des rapports entre infrastructure et superstructure, entre l'action et la pensée, cette traduction procède toujours d'un point de vue extérieur et critique par rapport au matérialisme historique. Si "la prise de conscience est évidemment un phénomène culturel", c'est qu'elle l'est indiscutablement pour Merleau-Ponty lui-même; mais l'est-elle pour Marx? Il ne semble pas, du moins si l'on entend par "culture" la représentation qu'un groupe social se fait de lui-même, puisque cette représentation, dans la perspective positiviste de Marx, ne correspond pas à la réalité ou à l'être du social, est une déformation de la réalité. "Il ne s'agit pas, écrit Marx dans La Sainte Famille, de ce que tel ou tel proléttaire ou même le prolétariat entier se représente à un moment comme le but. Il s'agit de ce qu'est le prolétariat et de ce que, conformément à son être, il sera historiquement contraint de faire". (cité par Georg Lukács dans Histoire et conscience de classe, Ed. de Minuit, 1960, p. 66; les soulignés sont de Marx lui-même).

Sur cette question très importante et trop souvent ignorée par les marxistes, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la première partie de l'ouvrage de Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société et en particulier à 2. "La théorie marxiste de l'histoire" (pp. 21-51), où l'auteur montre éloquemment que "si l'on élimine l'idée que les classes et leur action sont de simples relais; si l'on admet que la 'prise de conscience' et l'activité des classes et des groupes sociaux (comme des individus) font surgir des éléments nouveaux, non-

prédéterminés et non-prédéterminables (ce qui ne veut pas dire que l'une et l'autre soient indépendantes des situations où elles se déroulent), alors on est obligé de sortir du schéma marxiste classique et d'envisager l'histoire d'une manière essentiellement différente". (p. 45, souligné par nous).

- (20) Ricoeur, P., "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", Philosophic Exchange, 6, 2 (1976), p. 20.
- (21) Ricoeur, P., "La structure symbolique de l'action", in Actes de la 14e Conférence internationale de sociologie des religions, Strasbourg, 1977, publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), pp. 31-50.
- (22) Ibid., p. 42.
- (23) C'est dans ce mouvement de réflexivité, dans ce dédoublement, qu'une culture se comprend elle-même à travers des symboles représentatifs (des idéologies). "Peut-être même, comme le dit Ricoeur, n'y a-t-il pas de groupe social sans ce rapport indirect à travers une représentation de lui-même. ("La structure symbolique de l'action", loc. cit., p. 49).
- (24) Dumont, F., Les idéologies, P.U.F., 1974, pp. 51-2.
- (25) Ibid., p. 73.
- (26) Ricoeur, P., "La structure symbolique de l'action", loc. cit., p. 49.
- (27) Ricoeur, P., "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", loc. cit., p. 22.
- (28) Ricoeur, P., "Science et idéologie", Revue philosophique de Louvain, IV, 14, tome 72 (1974), p. 345.
- (29) Ibid., pp. 345-6.
- (30) Henry, M., Marx I. Une philosophie de la réalité, pp. 29-30. D'autres avant Henry avaient déjà souligné cette filiation philosophique des concepts scientifiques du marxisme, par exemple Raymond Aron, qui écrit: "Ainsi l'on peut exposer la pensée de Marx comme celle d'un pur économiste et sociologue, parce qu'à la fin de sa vie il a voulu être savant, économiste et sociologue, mais il est arrivé à la critique économico-sociale à partir de thèmes philosophiques. Ces thèses philosophiques, l'universalisation de l'individu, l'homme total, l'aliénation, animent et orientent l'analyse sociologique des œuvres de maturité". (Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967, p. 177).

- (31) Que cette "contrainte métaphorique" s'applique également au discours freudien et plus particulièrement au concept de "force psychique" sur lequel repose toute la problématique économique de la psychanalyse, c'est ce que soutient Serge Leclaire: "Je pense pouvoir avancer dès maintenant qu'une première réflexion analytique sur le surgiissement du concept de 'force psychique' nous dévoile le caractère de métaphore de cet élément qui fonde, en fait, le point de vue économique. Ce n'est pas le dé-précier pour autant. C'est dire qu'il nous apparaît pour l'instant que l'expression de 'force' s'impose cliniquement au moment de l'expérience des limites de notre action, qu'elle rencontre tout naturellement, et qu'elle conjugue ensuite avec une certaine représentation de l'appareil psychique, que Freud, au reste, se plaisait à qualifier de 'fiction'. Le caractère métaphorique du concept de force psychique n'indique rien d'autre que le renvoi à ses sources, à savoir le constat des limites de notre action". (Duroc ou le point de vue économique en psychanalyse, in Démasquer le réel. Un essai sur l'objet en psychanalyse, Paris, Seuil, 1971, p. 175).
- (32) Kofman, S., Camera obscura. De l'idéologie, p. 23.
- (33) Marx, K., Le Capital, I, 4, Pléiade, p. 606.
- (34) Marx, K., et Engels, F., L'idéologie allemande, p. 138.
- (35) Henry écrit qu'"il est significatif que la conscience (dans L'idéologie allemande) est présentée comme venant après le besoin, la production de la vie matérielle, la relation première de l'homme et de la femme dans la famille et enfin la relation des individus entre eux dans le travail, bref après les déterminations fondamentales de la praxis trouvant son essence dans la vie (...) La conscience est présentée ensuite comme conscience immédiate de la nature, une nature d'abord menaçante. Cette relation à la nature, jointe à la relation aux autres fondée comme elle dans la nécessité vitale, explique le caractère fruste de cette conscience qui se distingue à peine du besoin, qui est 'une conscience purement grégaire' (Marx)", (op. cit., p. 381).
- (36) Kofman, S., op. cit., pp. 33-4
- (37) Nous suivons ici Paul Ricoeur dans son article: "Expliquer et comprendre", Revue philosophique de Louvain, t. 75 (février 1977), pp. 126-47. Voir également du même auteur, "La raison pratique", in Actes du Colloque international sur "La Rationalité aujourd'hui", tenu à l'Université d'Ottawa du 27 au 30 oct. 1977, Ottawa, Ed. de l'université d'Ottawa, coll. "philosophica", no 13, 1979, pp. 225-48.
- (38) Déjà cité, cf. note no 19 de cette partie.

- (39) Sur le déterminisme causal de Marx, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'excellente critique qu'en a faite Cornelius Castoriadis dans L'institution imaginaire de la société, I.I.3, pp. 56-76. L'auteur s'attache à montrer que l'objet de la théorie marxiste de l'histoire, définie comme un "rationalisme objectiviste", "c'est un objet naturel et le modèle qui lui est appliquée est un modèle analogue à celui des sciences de la nature" (57). Mais l'intérêt de la réflexion de Castoriadis réside surtout dans la distinction qu'il établit entre deux types de rationalité: le "rationnel subjectif" et le "rationnel objectif", auxquels correspondent deux types de causalité distincts: "Il est certain que nous ne pouvons pas penser l'histoire sans la catégorie de la causalité, et même que, contrairement à ce qu'ont affirmé des philosophes idéalistes, l'histoire est par excellence le domaine où la causalité a pour nous un sens, puisqu'elle y prend au départ la forme de la motivation et que donc nous pouvons comprendre un enchaînement 'causal', ce que nous ne pouvons jamais dans le cas des phénomènes naturels. Que le passage du courant électrique rende la lampe incandescente, ou que la loi de la gravitation fasse que la lune se trouve à tel moment à tel endroit du ciel, sont et resteront toujours pour nous des connexions nécessaires mais extérieures, prévisibles mais incompréhensibles". (p. 59, les soulignés sont de nous).
- (40) Ricoeur, P., "Expliquer et comprendre", loc. cit., p. 134.
- (41) Marx, K. et Engels, F., L'idéologie allemande, pp. 35-6.
- (42) Ibid., p. 43.
- (43) Granier, J., Penser la praxis, p. 37.
- (44) Ricoeur, P., Histoire et vérité, Ed. du Seuil, 1955, p. 65.
- (45) Encore une fois, nous ne croyons pas qu'une telle formulation soit excessive et trahisse l'intention de Marx. Ce ne sont pas les quelques formules édulcorées que l'on trouve chez Marx ou chez Engels, qui peuvent dédouaner le système marxien ou marxiste du monisme matérialiste et du déterminisme économico-technique qui en constituent les axiomes. C'est pourquoi un humanisme marxiste nous a toujours paru une pure aberration; conviction que le témoignage du sociologue Georges Friedmann ne peut que raffermir: "Pour justifier un humanisme volontariste, une sagesse élaborée par l'homme et accordée à mon marxisme, j'ai naguère scruté les textes, cherché dans ce déterminisme une issue, une 'sortie de secours'. Examinant aujourd'hui les tentatives que j'ai faites en ce sens, elles m'apparaissent (et d'autres, sans doute, en tireraient la même impression) parfois sophistiquées et, dans le fond, désespérées. Marx et surtout Engels ont, c'est vrai, ça

et là mentionné l'action réciproque entre les infrastructures et les superstructures; pour justifier mon interprétation, je m'étais mis en quête des expressions, qu'ils ont données de cette 'Wechselwirkung'. Partout, sous leur plume, à travers les réserves, les précautions, les réponses aux critiques resurgit l'affirmation que 'finalement', 'en dernière analyse', les 'rapports de production', la 'nécessité économique', sont les seuls déterminants ..." (La puissance et la sagesse, Paris, Galimard, 1970, p. 260).

- (46) Platon, La République, VII, 515c.
- (47) Castoriadis, C., L'institution imaginaire de la société, pp. 93 et 95.
- (48) Ibid., p. 30.
- (49) Ibid., p. 75.
- (50) Castoriadis, C., L'expérience du monde ouvrier, U.G.E., "10/18", 1974, t. I, p. 42. Dans l'introduction de cet ouvrage, l'auteur examine la filiation du discours de Marx à la pensée gréco-occidentale en montrant combien "il n'est pas facile de rompre avec une attitude qui, beaucoup plus profondément que dans des opinions, des influences extérieures, des situations sociales et historiques particulières, s'enracine dans ce que depuis trois mille ans et peut-être davantage nous sommes habitués à poser comme être, savoir, vérité et finalement même dans des nécessités presque insurmontables de la pensée". (p. 17).
- (51) Castoriadis, C., L'institution imaginaire de la société, p. 235.
- (52) Castoriadis, C., L'expérience du mouvement ouvrier, t. I, p. 55.
- (53) Nous avons déjà souligné ce recours délibéré au mythe chez Platon dans le chapitre 3 de la IIe partie.
- (54) Castoriadis, C., L'institution imaginaire de la société, p. 7.
- (55) Naud, J., Une philosophie de l'imagination, p. 9.
- (56) Ibid., p. 9.
- (57) Ibid., p. 11.
- (58) Cette attitude existentielle constitue l'un des pôles principaux de la réflexion de Jean Granier sur la notion de praxis chez Marx. Penser la praxis cela veut dire d'abord reconnaître le caractère perspectiviste de cette notion, ou ce que l'auteur appelle encore "l'expérience

égotiste" où s'enracine le "pathos marxien". Nous voyons là, et plus particulièrement dans l'importance fondamentale que Granier attribue aux images, métaphores et symboles auxquels Marx a recours pour "illustrer" ses concepts clés, la corroboration de notre hypothèse concernant la "contrainte" métaphorique inhérente au discours marxien sur le social-historique: "Analyser, à travers les textes les plus significatifs, les multiples harmoniques du pathos marxien nous ferait pénétrer au cœur de la compréhension où s'est formée l'expérience égotiste de Marx. Il ne s'agirait pas d'un morne catalogue de sentiments, d'émotions et de passions, car, abordé de cette manière, le pathos marxien serait ramené à quelques pauvres catégories de la psychologie banale; il faudrait l'appréhender selon un type de donation originale, dans les images, les symboles, les métaphores, et surtout les types d'écriture où il se manifeste comme vécu propre du moi - bref, le caractériser d'après son style. Essayer ici la méthode d'investigation que Bachelard avait appliquée aux œuvres des poètes" (Penser la praxis, p.131).

- (59) Naud, J., op. cit., p. 13, le souligné est de nous.
- (60) Granier, J., Penser la praxis, pp. 102-3.
- (61) Cf. à ce sujet Dumont, F., L'anthropologie en l'absence de l'homme, pp. 39-52.
- (62) Castoriadis, C., L'expérience du mouvement ouvrier, t. I, p. 44.
- (63) Cité par Jean Granier, op. cit., p. 91; c'est nous qui soulignons.
- (64) Dumont, F., op. cit., p. 189; le premier souligné est de nous.
- (65) Hegel, Phénoménologie de l'esprit, trad. Hyppolite, Aubier, 1947, II, p. 305; cité par Dumont, F., "La notion de progrès culturel a-t-elle un sens?", loc. cit., p. 276.
- (66) "La notion de progrès culturel a-t-elle un sens?", op. cit., p. 276.
- (67) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 44.
- (68) Naud, J., Une philosophie de l'imagination, p. 12.
- (69) Granier, J., Penser la praxis, p. 123.
- (70) Naud, J., op. cit., p. 8.
- (71) Freud, S., "L'inconscient" in Metapsychologie, Gallimard, "Idées", p. 65.

- (72) Cf. Marx et Engels, Etudes philosophiques, p. 24.
- (73) Simon, M., Comprendre les idéologies, Lyon, Chronique sociale de France, coll. "Synthèse", 1978, p. 16.
- (74) Marx, K., Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, cité par Michel Henry, Marx I Une philosophie de la réalité, pp. 86-7.
- (75) Feuerbach, L., Manifestes philosophiques, P.U.F., pp. 111-12, cité par François Châtelet, Questions Objections, pp. 296-97.
- (76) Marx, K., "IVe Thèse sur Feuerbach", in L'idéologie allemande, pp. 139-40.
- (77) Henry, M., op. cit., p. 103.
- (78) Ibid., p. 103. Marx lui-même écrit: "Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme. Dans ce rapport générique naturel, le rapport de l'homme à la nature est immédiatement son rapport à l'homme, de même que le rapport à l'homme est directement son rapport à la nature, sa première détermination naturelle. Dans ce rapport apparaît donc, de façon sensible, réduite à un fait concret, la mesure dans laquelle pour l'homme l'essence humaine est devenue la nature, ou celle dans laquelle la nature est devenue l'essence humaine de l'homme". (Marx, K., Manuscrits de 1844, p. 86, cité par Henry, op. cit., p. 104).
- (79) Marx écrit: "Ce communisme en tant que naturalisme achevé = humanisme, en tant qu'humanisme achevé = naturalisme; il est la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution". (Manuscrits de 1844, trad. E. Bottigelli, Editions sociales, 1972, p. 87).
- (80) Henry, M., op. cit., p. 105.
- (81) Ibid., p. 108.
- (82) Marx, K., Manuscrits de 1844, p. 132.
- (83) Henry, M., op. cit., p. 114; c'est Henry qui souligne.
- (84) Naud, J., Une philosophie de l'imagination, p. 22.
- (85) Cf. p. 206.
- (86) Henry, M., op. cit., p. 110; le souligné est de Henry.
- (87) Ibid., p. 120.

- (88) Aron, R., Les étapes de la pensée sociologique, p. 173.
- (89) Castoriadis, C., L'institution ..., p. 73.
- (90) Ibid., p. 74.
- (91) Hegel, Morceaux choisis, t. II, trad. H. Lefebvre et N. Guterman, Gallimard, "Idées", p. 85.
- (92) Ibid., p. 91; c'est nous qui soulignons.
- (93) Ibid., p. 90.
- (94) Horkheimer, M., Eclipse de la raison, Payot, 1974, p. 176.
- (95) Cité par F. Engels, "Socialisme utopique et socialisme scientifique", in Etudes philosophiques, p. 233.
- (96) Hegel, Dokumente, cité par Hélène Védrine, Les philosophies de l'histoire, Petite bibliothèque Payot, 1975, p. 26.
- (97) Marx, K., Contribution à la critique de l'économie politique (1859), cité par André Piettre, Marx et le marxisme, P.U.F., 1966, p. 225.
- (98) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 29.
- (99) Ibid., p. 30.
- (100) Ibid., p. 30.
- (101) Ibid., p. 34.
- (102) Ibid., p. 32.
- (103) Naud, J., op. cit., p. 22. Pour Jean Granier, c'est dans la position de Marx à l'égard de la nature que se révèle "le sens profond de l'athéisme marxien: avant d'être le refus d'un Dieu personnel (...), il est le refus du divin en général - la contestation de ce qui en l'homme l'incite à se comprendre à travers une grandiose symbolique de la nature; il est une entreprise méthodique de désacralisation de la nature, avec pour compensation la déification de la praxis humaine". (Penser la praxis, p. 92).
- (104) Cité par Fessard, G., Chrétiens marxistes et théologie de la libération, Paris, Editions Iethielleux, 1978, p. 256.
- (105) Cité par F. Dumont, Les idéologies, p. 46. La conception dumontienne de l'idéologie diffère sensiblement de celle de Marx. Non pas que Dumont rejette l'idée selon laquelle pour une période historique donnée l'idéologie dominante est celle de la classe dominante; mais il insiste sur le fait qu'un discours n'est dominant ou "officiel" que pour autant qu'il "oublie" et "refoule" d'autres discours: non

pas donc la "vérité" historique mais bien plutôt d'autres interprétations de l'histoire. Le discours idéologique "est un savoir qui censure un autre savoir et qui, dans sa victoire, ne s'assujettit pas seulement l'autre discours, mais le désagrège dans sa possibilité de parvenir à la reconnaissance". (p. 129) "Le discours idéologique officiel se maintient par ce qu'il dit du caractère périmé des autres discours; mais les expressions écartées perdurent souvent selon leurs formes propres; parfois elles resurgissent dans la sphère officielle de l'idéologie pour rappeler que l'oubli est aussi refoulement. Ce retour du refoulé est espérance d'une reconnaissance officielle d'un autre discours que celui qui fut consacré". (p. 132).

- (106) Dumont, F., "La notion de progrès culturel a-t-elle un sens?", loc. cit., p. 278.
- (107) Marx, K., Critique de l'économie politique, Ed. sociales, 1957, p. 169, cité par Dumont, F., "La notion de progrès culturel a-t-elle un sens?", pp. 278-79.
- (108) Dumont, F., loc. cit., p. 279.
- (109) Cf. à ce sujet Gaston Fessard, op. cit., en particulier la IIIe partie, pp. 249-368.
- (110) Besançon, Alain, Les origines intellectuelles du léninisme, Paris, Calmann-Lévy, pp. 51-4.
- (111) Hegel, La raison dans l'histoire, trad. de K. Papaionnou, Paris, U.G.E., coll. "10/18", 1965, p. 296.
- (112) Marx, K., Critique de la philosophie du droit de Hegel, trad. Simon, Aubier, 1971, p. 61.
- (113) "En tant qu'il maintient les thèses de la métaphysique allemande en prétendant les appliquer à un domaine positif particulier auquel elles demeurent foncièrement étrangères, et cela malgré tout ce que le monde moderne allait apporter de nouveau dans ce domaine, le marxisme doit être considéré non seulement comme une idéologie mais encore comme la plus extravagante mythologie que l'esprit ait jamais produite". (Henry, op. cit., pp. 159-60).
- (114) Cf. Ricoeur, P., "La structure symbolique de l'action", loc. cit., p. 49.
- (115) Marx, K., La Sainte Famille (1845), cité par M. Rubel in Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970, t. 2, p. 23.
- (116) Cf. Marx et Engels, Etudes philosophiques, p. 48.
- (117) Lukàcs, G., Histoire et conscience de classe, p. 168.
- (118) Castoriadis, C., L'institution ..., p. 78, note 52.

- (119) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 47.
- (120) Ibid., p. 48.
- (121) Haarscher, G., L'Ontologie de Marx, Editions de l'Université de Bruxelles, 1980, pp. 290-1.
- (122) Bendix, R., "The Age of Ideology: Persistent and Changing", in Ideology and DisContent, Apter, D.E. ed., New York Free Press, 1964, p. 295; le souligné est de nous.
- (123) Ce renversement intellectuel n'est évidemment pas indépendant des transformations structurelles, mais celles-ci ne sont pas non plus "objectives" au sens où elles se produiraient sans référence à la signification qu'en donnent les sujets. Pour une analyse subtile et approfondie de la genèse des idéologies dans la société moderne en rapport avec cette dialectique de la praxis et de la signification, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'étude de A.W. Gouldner, The Dialectic of Ideology and Technology, MacMillan, 1976, et en particulier au chapitre 4, où l'auteur trace un parallèle intéressant entre la prolifération des idéologies aux XVIIe et XVIIIe siècles et certaines transformations structurelles (économiques, démographiques, technologiques), notamment la révolution dans les communications due au développement de l'imprimerie et des techniques d'impression qui permit un accroissement considérable du nombre de livres, revues et imprimés de toutes sortes, lesquels créèrent un nouveau marché pour la signification. "The Age of Ideology, then, may be looked upon as that proliferating production of symbol systems that responded to the increased market for meaning; and, in particular, for secularized meanings, due partly to the attenuation of older value systems and religions that were tied to the dying old regime; due partly to the new social structures and revolutionary events that needed to be synthesized; and due greatly (...) to the sheer increase in bits of information that the communications revolution spread in every direction" (p. 93, les soulignés sont de Gouldner).
- (124) "Dans son acception actuelle, écrit Weber, ce mot provient des traductions de la Bible; plus précisément, il reflète l'esprit du traducteur et non celui de l'original. Il semble avoir été employé pour la première fois, avec le sens qu'il a de nos jours, dans la traduction de Luther, au livre de Jésus ben Sira, l'Ecclésiaste (XI, 20-21). Dès lors, cette signification est passée très vite dans le langage profane de tous les peuples protestants (...) Ce nouveau sens du mot correspond à une idée nouvelle, il est un produit de la Réforme. Ce fait est généralement admis. Sans doute voyons-nous apparaître dès le Moyen-Age, et même à l'époque hellénistique tardive, les premiers

éléments d'une telle évaluation positive de l'activité quotidienne (...) Mais estimer que le devoir s'accomplit dans les affaires temporelles, qu'il constitue l'activité morale la plus haute que l'homme puisse s'assigner ici-bas - voilà sans conteste le fait absolument nouveau. Inéluctablement, l'activité quotidienne revêtait ainsi une signification religieuse, d'où ce sens (de vocation) que prend la notion de Beruf. Celle-ci est l'expression du dogme, commun à toutes les sectes protestantes, qui rejette la discrimination catholique des commandements moraux en praecepta et consilia. L'unique moyen de vivre d'une manière agréable à Dieu n'est pas de dépasser la morale de la vie séculière par l'ascèse monastique, mais exclusivement d'accomplir dans le monde les devoirs correspondant à la place que l'existence assigne à l'individu dans la société (Lebensstellung), devoir qui deviennent ainsi sa 'vocation' (Beruf)" (L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, 1964, pp. 86-91).

- (125) Ibid., p. 43.
- (126) Taylor, C., "Interpretation and the Sciences of Man", The Review of Metaphysics, 25, I (1971), p. 38.
- (127) Ibid., p. 39.
- (128) Dumont, F., "L'idée de développement culturel: esquisse pour une psychanalyse", Sociologie et sociétés, vol. XI, no I, (avril 1979), p. 25.
- (129) Dumont, F., Les idéologies, p. 166.
- (130) Nous suivons ici Claude Savary commentant le même texte de Taylor in "Les sciences humaines et l'interprétation", Philosophiques, VII, 2 (octobre 1980), p. 282.
- (131) Marx, K. et Engels, F., L'idéologie allemande, p. 24.
- (132) Saint-Exupéry, Antoine de, Citadelle, in Pages choisies, Introduction de Michel Quesnel, Gallimard, 1962, p. 201.
- (133) "Il serait fallacieux d'affirmer que nous percevons une culture au sens où nous percevons un objet. Il faudrait dire plutôt que nous en avons l'expérience. Cette expérience est pourtant 'magique', et plus encore peut-être que pour la perception. Nous parlons spontanément du 'Québec' comme d'une globalité qui a un sens. Pourtant, nous n'en avons pas le détail, ni même les éléments éventuellement significatifs (...) Le sentiment d'appartenance est global parce qu'il est magique". ("Le projet d'une histoire de la pensée québécoise", in Philosophie au Québec, Bellarmin: Montréal, Desclée: Paris-Tournai, 1976, p. 31).

- (134) Cf à ce sujet l'article de Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", loc. cit., dont nous nous permettons d'extraire le passage qui suit: "We can speak of a shared belief, aspiration, etc. when there is convergence between the subjective beliefs, aspirations, of many individuals. But it is a part of the meaning of a common aspiration, belief, celebration, etc. that it be not just shared but part of the common reference world. Or to put it another way, its being shared is a collective act, it is a consciousness which is communally sustained, whereas sharing is something we do each on his own, as it were, even if each of us is influenced by the others. Common meanings are the basis of community. Intersubjective meaning gives a people a common language to talk about social reality and a common understanding of certain norms, but only with common meanings does this common reference world contain significant common actions, celebrations, and feelings. These are objects in the world that everybody shares. This is what makes community. (p. 30; c'est nous qui soulignons).
- (135) Merleau-Ponty, M., Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945, pp. 491-92.
- (136) Lefort, Claude, "L'ère de l'idéologie", in Encyclopaedia Universalis, Organum, vol. 17, Paris, Encyclopaedia Universalis, novembre 1973, p. 79.
- (137) Dumont, F., Les idéologies, p. 166.
- (138) Freud, S., L'Avenir d'une illusion, P.U.F., 1971, p. 53.
- (139) "Dans sa correspondance avec Pfister, il admet que les vues exprimées dans L'Avenir d'une illusion 'ne font pas partie intégrante du système analytique', mais qu'il s'agit de son attitude personnelle. Il ajoute qu'il trouvait nécessaire que son illusion soit 'contredite par quelqu'un appartenant à nos milieux'. Cette insistante invitation à le contester montre à quel point le problème religieux restait ouvert pour lui; il n'a cessé de s'en préoccuper". (M. Dansereau, Freud et l'athéisme, Desclée, 1971, pp. 17-8).
- (140) Voir à ce sujet Assoun, P.-L., Freud. La philosophie et les philosophes, P.U.F., coll. "Philosophie d'aujourd'hui", 1976, 230 p.
- (141) Naud, J., Une philosophie de l'imagination, p. 7.
- (142) Ibid., p. 9.
- (143) Cf. "D'une conception de l'univers", in Nouvelles conférences sur la psychanalyse, Gallimard, "Idées", 1971, p. 241.

- (144) Cf. à ce sujet Assoun, P.-L., Introduction à l'épistéologie freudienne, Payot, 1981, 223 p. Vers la fin de son ouvrage, l'auteur écrit: "C'est en effet le concept de libido qui sert à définir le capital énergétique du psychisme. Elle désigne en effet la constante énergétique sous-jacente aux transformations de la pulsion sexuelle. Son caractère quantitatif est nettement marqué par Freud lorsqu'il note qu'elle 'permet de mesurer les processus et les transformations dans le domaine de l'excitation sexuelle'. Or cet aspect économique fonde visiblement sa fonction étiologique: 'Sa production, son augmentation et sa diminution, sa répartition et son déplacement devraient nous fournir le moyen d'expliquer les phénomènes psychosexuels'. On ne saurait mieux exprimer la fonction explicative du point de vue économique chez Freud. La psychanalyse comme Naturwissenschaft explique en quantifiant: mesurer, c'est déjà expliquer. Cet acquis essentiel qui date de 1905, poursuit Assoun, sera réaffirmé jusqu'au bout. Ainsi en 1921, où la libido est définie comme 'l'énergie, considérée comme une grandeur quantitative - quoiqu'elle ne soit pas actuellement mesurable - de ces pulsions qui ont affaire avec tout ce que l'on peut comprendre sous le nom d'amour'". (pp. 184-5).
- (145) Cité par Gilbert Durand, L'imagination symbolique, p. 62. Si l'on opte plutôt pour une interprétation symbolique de l'instinct naturel chez l'homme, c'est qu'alors on postule, nous semble-t-il, qu'il n'y a pas, comme le prétend d'ailleurs Ferdinand Alquié, à proprement parler d'instincts humains. "On ne peut, en effet, parler d'un instinct constitué qu'en langage de représentation, on ne peut concevoir un instinct sans faire intervenir des idées et des images. Séparé de la représentation de ce vers quoi il tend, l'instinct se réduit à une tendance pure, virtualité informe, semblable en tous points à une force purement physique et non orientée". (Alquié, F., Le désir d'éternité, P.U.F., 1968, pp. 41-2).
- (146) Cité par Durand, G., op. cit., p. 62.
- (147) Durand, G., op. cit., p. 62.
- (148) L'archétype, écrit Jung, "désigne une image originelle existant dans l'inconscient. L'archétype est aussi une manière de complexe; mais ... il n'est pas le fruit de l'expérience personnelle; c'est un complexe inné. L'archétype est un centre chargé d'énergie. (...) On pourrait dire de cette image primordiale qu'elle est comme l'intuition qu'a l'instinct de lui-même, ou la copie qu'il donne de lui-même". (Jung cité par Charles Beaudoin, L'oeuvre de Jung, Petite Bibliothèque Payot, 1963, pp. 181 et 184).
- (149) Durand, G., op. cit., pp. 63-4.

- (150) Naud, J., op. cit., p. 146.
- (151) Dans un ouvrage consacré à l'oeuvre de Jung, Jolande Jacobi définit l'archétype en ces termes: "Les archétypes sont, par définition, des facteurs et des motifs qui arrangent les éléments psychiques en de certaines images, que l'on pourra dire archétypiques, mais de telle manière qu'on ne peut les reconnaître que par l'effet produit. Ils existent préconsciemment, et ils forment probablement les dominantes structurelles de la psyché en général... En tant que conditions données a priori ils représentent le cas psychique spécial du pattern of behavior, familier au biologiste, qui donne à tout être vivant sa qualité spécifique". (Complexe, Archétype, Symbole, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1961, p. 31).
- (152) Kant, Critique de la Raison pure, p. 153.
- (153) Ibid., p. 155.
- (154) Lacroix, J., Kant et le kantisme, p. 30.
- (155) Naud, J., op. cit., p. 69.
- (156) Ibid., p. 69.
- (157) Ibid., p. 59.
- (158) Ibid., p. 70.
- (159) Ibid., p. 61.
- (160) Freud, S., Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Gallimard, "Idées", 1977, 152 p.
- (161) De même en ce qui concerne la notion de libido, qui acquiert avec l'introduction de la notion synonymique d'Eros une dimension subjective qui manquait à la première. "On peut se demander, écrivent Laplanche et Pontalis, si, en introduisant dans Au-delà du principe de plaisir (Jenseits des Lustprinzips, 1920) la notion d'Eros comme principe fondamental des pulsions de vie, tendance des organismes à maintenir la cohésion de la substance vivante et à créer de nouvelles unités, Freud n'a pas cherché à retrouver sur le plan d'un mythe biologique la dimension subjective et qualitative qui était d'emblée inhérente à la notion de libido". (Vocabulaire de la psychanalyse, P.U.F., 1967, p. 225).
- (162) Naud, J., op. cit., p. 71.
- (163) Dumont, F., L'anthropologie..., pp. 78-9.
- (164) Cf. la septième et dernière conférence intitulée, "D'une conception de l'univers", op. cit., pp. 208-41.

- (165) Ibid., p. 208.
- (166) Ibid., pp. 208-10.
- (167) Ibid., p. 209.
- (168) Ibid., p. 209.
- (169) Ibid., p. 212.
- (170) Ibid., p. 212.
- (171) Ibid., p. 211.
- (172) Ibid., p. 214.
- (173) Ibid., p. 221.
- (174) Ibid., p. 224.
- (175) Ibid., p. 224.
- (176) Freud, S., L'Avenir d'une illusion, p. 39.
- (177) Freud, S., "D'une conception de l'univers", p. 226.
- (178) Ibid., pp. 226-7.
- (179) Freud, S., L'Avenir d'une illusion, p. 29.
- (180) Ibid., pp. 44-5.
- (181) Ricoeur, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, p. 231.
- (182) Cité par Ricoeur, P., op. cit., p. 231.
- (183) Ricoeur, P., op. cit., p. 231.
- (184) Voir à ce sujet l'article de 1907, Actes obsédants et exercices religieux, reproduit dans L'Avenir d'une illusion, pp. 81-94.
- (185) Freud, S., Totem et tabou, Petite bibliothèque Payot, 1965, p. 106.
- (186) Ibid., p. 152.
- (187) Ricoeur, P., op. cit., p. 244.
- (188) Ibid., p. 245.
- (189) Ibid., p. 246 (le souligné est de nous).
- (190) Freud, S., cité par Ricoeur, P., op. cit., p. 247.

- (191) Dumont, F., L'anthropologie ..., p. 78.
- (192) Ibid., p. 79.
- (193) Ricoeur, P., op. cit., p. 318.
- (194) Freud, S., L'Avenir d'une illusion, p. 80.
- (195) Ibid., p. 77.
- (196) Ricoeur, P., op. cit., p. 321.
- (197) Ibid., p. 325.
- (198) Voir à ce sujet le texte de Antoine Vergote, "La psychanalyse, limite interne de la philosophie", in Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, t. 2, pp. 479-504.
- (199) Ricoeur, P., op. cit., p. 321.
- (200) "Il me souvient, écrit Charles Beaudoin, avoir entendu dire au Dr René Laforgue, l'un des tout premiers disciples français de Freud, que ce qui a manqué à ce maître, c'était la pratique des psychoses; ainsi Freud en était-il resté à la croyance qu'"il existe une réalité"; au contraire, celui qui a affaire aux schizophrènes, et qui ne se contente pas de les classer, mais entend les comprendre, celui-là doit, bon gré mal gré, emboîter le pas au malade et pénétrer dans cette autre réalité qui est la sienne. Ainsi est-il constraint d'admettre une relativité de la réalité ...". (L'œuvre de Jung, p. 65).
- (201) Cf. Freud, S., Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, p. 152.
- (202) Ricoeur, P., op. cit., p. 528.
- (203) Ibid., p. 477.
- (204) Ibid., p. 488.
- (205) Ibid., pp. 229-30. Ailleurs, le même Ricoeur écrit ceci: "In the first place, Freud always tends to reverse the relations between theory, on the one hand, and experience and practice, on the other, and to reconstruct the work of interpretation on the basis of theoretical models which have become autonomous. He thus loses sight of the fact that the language of the theory is narrower than that in which the technique is described. Next, he tends to construct his theoretical models in the positivist, naturalistic, and materialist spirit of the sciences of his day. There are many texts which assert the exclusive kinship

of psychoanalysis with the natural sciences and even with physics, or which announce that in the future psychoanalysis will be replaced by a more refined pharmacology" ("The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings", in The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of his Work, édit. Charles E. Reagan et David Stewart, Boston, Beacon Press, 1978, pp. 184-210).

- (206) Neurath, Otto, Empiricism and Sociology, Reidel, 1973, p. 307.
- (207) Ibid., p. 316.
- (208) Freud, S., L'Avenir d'une illusion, p. 80. Soulignons que le ton franchement scientiste de ce livre paru en 1929, n'est pas sans rappeler certaines formules péremptoires que l'on retrouve dans le Manifeste du Cercle de Vienne, d'ailleurs publié la même année. Par exemple, cette simple remarque, qui reflète assez bien l'attitude commune à Freud et aux néo-positivistes viennois à l'égard d'une certaine philosophie: "...there is no such thing as philosophy as a basic or universal science alongside or above the various fields of the one empirical science" (op. cit., p. 316.).
- (209) Castoriadis, C., Les carrefours du labyrinthe, Seuil, 1978, pp. 29-30. Notons au passage qu'Ernst Mach, dont il sera question un peu plus loin, participa à la rédaction de ce manifeste.
- (210) Freud, S., "D'une conception de l'univers", p. 212.
- (211) Freud, S., Introduction à la psychanalyse, Payot, 1917, p. 283, cité dans Freud. Psychanalyse., Textes choisis par Dina Dreyfus, P.U.F., 1973, p. 179.
- (212) Assoun, P.-L., Freud. La philosophie et les philosophes, p. 130.
- (213) Freud, S., L'Avenir d'une illusion, p. 40.
- (214) Ibid., p. 40.
- (215) Freud, S., "D'une conception de l'univers, p. 225 (c'est nous qui soulignons).
- (216) Freud, S., "Pulsions et destins des pulsions", in Metapsychologie, p. 11, (le souligné est de nous).
- (217) Assoun, P.-L., Freud. La philosophie et les philosophes, pp. 79-80 (le souligné est de l'auteur).
- (218) Ibid., p. 222.

- (219) Voir à ce sujet Assoun, P.-L., Introduction à l'épistémologie freudienne, 1ère partie, chap. III, pp. 67-94.
- (220) Voir Assoun, P.-L., Freud. La philosophie et les philosophes, p. 173 sqq.
- (221) Hersch, J., "'Was kann ich wissen?...'", op. cit., p. 349.
- (222) Freud, S., "D'une conception de l'univers", p. 209.
- (223) Assoun, P.-L., Introduction à l'épistémologie freudienne, p. 214.
- (224) Ibid., p. 214.
- (225) "Freud, écrit Erich Fromm, reconnaît le pouvoir de la conscience, mais il 'explique' la conscience et, ce faisant, la prive de toute valeur objective". (La crise de la psychanalyse, Denoël/Gonthier, "Médiations", 1973, p. 53).
- (226) Ricoeur, P., De l'interprétation, pp. 408-9.
- (227) Nouvelles conférences sur la psychanalyse, cité dans Freud. Psychanalyse. Textes choisis, p. 162.
- (228) Ricoeur, P., op. cit., pp. 408 et 415-6.
- (229) Ibid., p. 410.
- (230) Kant, Critique de la Raison pure, p. 110.
- (231) Kant, Prolégomènes, trad. Gibelin, Vrin, 1974, pp. 170-71.
- (232) Kant, Critique de la Raison pure, pp. 254, 253 et 277.
- (233) Freud, S., L'Avenir d'une illusion, p. 40.
- (234) Ibid., pp. 40-1.
- (235) "L'acte de connaître, en tant qu'acte, dit Jeanne Hersch, appartient comme tout acte, à la raison pratique. Il en implique l'exigence a priori (l'impératif catégorique), les alternatives décisives. Il est donc qualifié moralement. La moralité est au cœur de la connaissance". ("'Was kann ich wissen?...'", p. 350).
- (236) Paroles de Léonard de Vinci citées par Freud dans Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, p. 152.
- (237) Vadeboncoeur, P., Les deux royaumes, Montréal, L'Hexagone, 1978, p. 192.

CONCLUSION

- (1) Ricoeur, Paul, Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, p. 405.
- (2) Hersch, Jeanne, "'Was kann ich wissen ...!', op. cit., p. 363.
- (3) Durand, Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, 1969, p. 496.
- (4) Breton, Stanislas, Théorie des idéologies, Paris, Desclée, 1976, p. 30.
- (5) Sulivan, Jean, La traversée des illusions, Paris, Gallimard, 1977, p. 90.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEAU, René, De la nature des symboles. Paris, Flammarion, 1958, 121 p.
- ALQUIE, Ferdinand, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. 2e éd. revue, Paris, P.U.F., 1966, 384 p. (1ère éd.: 1950).
- ALQUIE, Ferdinand, Le désir d'éternité. Paris, P.U.F., 1968, 148 p. (1ère éd. 1943).
- ALTHUSSER, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", La Pensée. no 151, pp. 3-38. Reproduit dans Althusser, Louis, Positions (1964-1975). Paris, Editions sociales, 1976.
- ALTHUSSER, Louis, Pour Marx. Paris, Maspero, 1965, 258 p.
- ARON, Raymond, Les étapes de la pensée sociologique. Paris, Gallimard, 1967, 659 p.
- ARON, Raymond, Marxismes imaginaires. Paris, Gallimard, "Idées", 1970, 377 p.
- ASSOUN, Paul-Laurent, Freud. La philosophie et les philosophes. Paris, P.U.F., coll. "Philosophie d'aujourd'hui", 1976, 230 p.
- ASSOUN, Paul-Laurent, Introduction à l'épistémologie freudienne. Paris, Payot, 1981, 223 p.
- BAUDOIN, Charles, L'oeuvre de Jung. Paris, Petite bibliothèque Payot, 1975, 390 p.
- BELAVAL, Yvon, Les philosophes et leur langage. Paris, Gallimard, 1952, 218 p.
- BENDIX, Reinhard, "The Age of Ideology: Persistent and Changing", in Ideology and Discontent, édit. par D.E. Apter. New York, The Free Press of Glencoe, 1964, pp. 294-334.
- BESANCON, Alain, Les origines intellectuelles du léninisme. Paris, Calmann-Lévy, 1977, 327 p.

- BRUN, Jean, Platon et l'Académie. Paris, P.U.F., coll. "Que sais-je?", 1974, 128 p.
- BRUN, Jean, Socrate. Paris, P.U.F., coll. "Que sais-je?", 1973, 128 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, L'expérience du mouvement ouvrier. Paris, U.G.E., "10/18", 1974, t. 1, 444 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, L'institution imaginaire de la société. Paris, Seuil, 1975, 498 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, Les carrefours du labyrinthe. Paris, Seuil, 1978, 315 p.
- CELIS, Raphaël, L'œuvre et l'imaginaire. Les origines du pouvoir-être créateur. Préface de Paul Ricoeur, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, 321 p.
- CHATELET, François, Questions Objections. Paris, Denoël/Gonthier, "Médiations", 1979, 336 p.
- CLAVEL, Maurice, Critique de Kant. Paris, Flammarion, 1980, 651 p.
- DANSEREAU, M., Freud et l'athéisme. Paris, Desclée, 1971, 198 p.
- DECLEVE, Henri, Le kantisme selon quelques philosophes contemporains. Thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 1966, 4 vol., 937 p.
- DELBOS, Victor, La philosophie pratique de Kant. Paris, P.U.F., 1969, 608 p. (1ère éd.: 1905)
- DELEUZE, Gilles, La philosophie critique de Kant. Paris, P.U.F., 1967, 107 p.
- DERRIDA, Jacques, Marges de la philosophie. Paris, Editions de Minuit, 1972, 396 p.
- DESCARTES, René, Oeuvres choisies. Tome premier: Métaphysique et Physique. Avant-propos et notes de Louis Dimier, Paris, Classiques Garnier, 1950, 271 p.
- DUBY, Georges et Guy LARDREAU, Dialogues. Paris, Flammarion, 1980, 201 p.
- DUFRENNE, Mikel, "Heidegger et Kant", Revue de Métaphysique et de Morale (janvier 1949), pp. 1-28.
- DUMONT, Fernand, Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire. Montréal, Ed. HMH, 1968, 233 p.

- DUMONT, Fernand, Les idéologies. Paris, P.U.F., 1974, 183 p..
- DUMONT, Fernand, "Le projet d'une histoire de la pensée québécoise" in Philosophie au Québec. Montréal, Bel-larmin, 1976, pp. 23-48.
- DUMONT, Fernand, "La notion de progrès culturel a-t-elle un sens?" in Le Progrès en Questions, Actes du IXe Colloque de l'A.I.S.L.F., Paris, Anthropos, 1978, t. 1, pp. 275-92.
- DUMONT, Fernand, "L'idée de développement culturel: esquisse pour une psychanalyse", Sociologie et sociétés, vol. XI, no 1 (avril 1979), pp. 7-31.
- DUMONT, Fernand, L'anthropologie en l'absence de l'homme. Paris, P.U.F., 1981, 369 p.
- DURAND, Gilbert, L'imagination symbolique. Paris, P.U.F., 1964, 128 p.
- DURAND, Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris, Bordas, 1969, 550 p.
- DURAND, Gilbert, Science de l'homme et tradition. Le "Nouvel Esprit Anthropologique". Paris, Editions Tête de feuilles et Editions du Sirac, 1975, 243 p.
- ELIADE, Mircea, Aspects du mythe. Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1963, 246 p.
- FERRARI, Jean, Kant ou l'invention de l'homme. Paris, Seghers, 1971, 186 p.
- FESSARD, Gaston, Chrétiens marxistes et théologie de la libération. Paris, Editions Lethielleux, 1978, 424 p.
- FINK, Eugen, Le jeu comme symbole du monde. Trad. par H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Minuit, 1966, 244 p.
- FREUD, Sigmund, L'Avenir d'une illusion. Paris, P.U.F., 1971, 100 p.
- FREUD, Sigmund, Malaise dans la civilisation. Paris, P.U.F., 1971, 107 p.
- FREUD, Sigmund, Métapsychologie. Paris, Gallimard, "Idées", 1974, 187 p.
- FREUD, Sigmund, Nouvelles conférences sur la psychanalyse. Paris, Gallimard, "Idées", 1971, 241 p.

- FREUD, Sigmund, Psychanalyse. Textes choisis par Dina Dreyfus, Paris, P.U.F., 1973, 190 p.
- FREUD, Sigmund, Totem et tabou. Paris, Petite bibliothèque Payot, 1965, 186 p.
- FREUD, Sigmund, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci. Paris, Gallimard, "Idées", 1977, 152 p.
- FRIEDMANN, Georges, La puissance et la sagesse. Paris, Gallimard, 1970, 503 p.
- FROMM, Erich, La crise de la psychanalyse. Paris, Denoël/Gonthier, Coll. "Médiations", 1973.
- GEERTZ, Clifford, "Ideology as a Cultural System", in Ideology and Discontent, édit. par D.E. Apter. New York, The Free Press of Glencoe, 1964, pp. 47-76
- GILSON, Etienne, La philosophie au moyen âge. Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976, 2 vol., 779 p.
- GOLDMANN, Lucien, Introduction à la philosophie de Kant. Paris, Gallimard, "Idées", 1967, 310 p.
- GOUHIER, Henri, La pensée religieuse de Descartes. Paris, Vrin, 1924, 328 p.
- GOULDNER, A.W. The Dialectic of Ideology and Technology. New York, Mac Millan, 1976, 304 p.
- GRANIER, Jean Penser la praxis. Paris, P.U.F., "Philosophie d'aujourd'hui", 1980, 333 p.
- GUEROUULT, Martial, Descartes selon l'ordre des raisons. Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 2 vol.
- GUSDORF, Georges, Les sciences humaines et la pensée occidentale. II. Les origines des sciences humaines. Paris, Payot, 1967, 500 p.
- HAARSCHER, Guy, L'ontologie de Marx. Ed. de l'Université de Bruxelles, 1980, 308 p.
- HEGEL, G.W.F., La raison dans l'histoire. Trad. française de Kostas Papaionnou, Paris, U.G.E., coll. "10/18", 1965, 311 p.
- HEGEL, G.W.F., Morceaux choisis. Trad. de H. Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard, "Idées", 1969, t. 1, 378 p.
- HEGEL, G.W.F., Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970, 320 p.

HEIDEGGER, Martin, Kant et le problème de la métaphysique.
Paris, Gallimard, 1953, 308 p.

HEIDEGGER, Martin, Qu'appelle-t-on penser? Paris, P.U.F., 1959,
262 p.

HEIDEGGER, Martin, Chemins qui ne mènent nulle part. Paris,
Gallimard, 1962, 313 p.

HEIDEGGER, Martin, Lettre sur l'humanisme. Edition bilingue,
Paris, Aubier-Montaigne, 1964, 189 p.

HENRY, Michel, Marx I. Une philosophie de la réalité. Paris,
Gallimard, 1976, 479 p.

HERSCH, Jeanne, L'illusion philosophique. Paris, Félix Alcan,
1936, 204 p.

HERSCH, Jeanne, "Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was
darf ich hoffen?" Essai de paraphrase anachro-
nique et inactuelle", in Savoir, faire, espérer:
les limites de la raison. Bruxelles, Publications
des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976,
t. 1, pp. 345-67.

HORKHEIMER, Max, Eclipse de la raison. Paris, Payot, 1974, 236 p.

JACOBI, Jolande, Complexe, Archétype, Symbole. Delachaux et
Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1961.

JASPERS, Karl, La foi philosophique. Trad. française de Jeanne
Hersch et Hélène Naef, Paris, Plon, 1953.

JASPERS, Karl, La foi philosophique face à la révélation.
Trad. française par Pierre Kamnitzer, Paris,
Plon, 1973, 610 p.

KANT, Emmanuel, Critique de la Raison pratique. Trad. Picavet.
Avec une introduction de Ferdinand Alquié, Paris,
P.U.F., 1976, 192 p.

KANT, Emmanuel, Critique de la Raison pure. Trad. Tremesaygues
et Pacaud, Paris, P.U.F., 1975, 584 p.

KANT, Emmanuel, Critique du Jugement. Trad. Gibelin, Paris,
Vrin, 1960, 279 p.

KANT, Emmanuel, Fondements de la métaphysique des moeurs. Trad.
Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1954, 210 p.

KANT, Emmanuel, Pensées successives sur la théodicée et la reli-
gion. Trad. Festugière, 2e éd., Paris, Vrin,
1963, 236 p.

- KANT, Emmanuel, Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science. Trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1974, 182 p.
- KOFMAN, Sarah Camera obscura. De l'idéologie. Paris, Editions Galilée, 100 p.
- LACROIX, Jean, Kant et le kantisme. Paris, P.U.F., coll. "Que sais-je?", 1966, 128 p.
- LANE, Gilles, A quoi bon la philosophie? Montréal, Le Préambule, 1982, 111 p.
- LAPLANCHE, Jean et PONTALIS, J.-B., Vocabulaire de la psychanalyse. Paris, P.U.F., 1967, 523 p.
- LAVELLE, Louis, La parole et l'écriture. Paris, L'artisan du livre, 1942, 250 p.
- LECLAIRE, Serge, Démasquer le réel. Un essai sur l'objet en psychanalyse. Paris, Seuil, 1971, 189 p.
- LEFEBVRE, Henri, L'idéologie structuraliste. Paris, Seuil, coll. "Points", 1975, 251 p.
- LEFORT, Claude, "L'Ère de l'idéologie", Encyclopédia Universalis. Paris, novembre 1973, Organum, vol. 17, pp. 75-96.
- LUKACS, Georges, Histoire et conscience de classe. Paris, Ed. de Minuit, 1960, 381 p.
- MARX, Karl, Oeuvres. Economie I. Préface par François Perroux. Édition établie et annotée par Maxимиlien Rubel, Paris, Gallimard, 1965 ("Bibliothèque de la Pléiade").
- MARX, Karl, Critique de la philosophie du droit de Hegel. Trad. Simon, Aubier-Montaigne, 1971, 119 p.
- MARX, K. et ENGELS, F., L'idéologie allemande. Première partie: Feuerbach. Trad. Cartelle et Badia, Éditions sociales, 1970, 154 p.
- MARX, Karl, Manuscrits de 1844. Présentation et traduction de Emile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972, 174 p.
- MARX, K. et ENGELS, F., Etudes philosophiques. Textes choisis de Marx et Engels. Paris, Éditions sociales, 1977, 284 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice Eloge de la philosophie (et autres essais). Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1968, 377 p.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, Phénoménologie de la perception. Paris, Gallimard, 1945, 531 p.
- MISRACHI, François, Présentation du "Discours de la méthode" et des "Méditations". Paris, U.G.E., coll. "10/18", 1973, pp. 5-24.
- NEURATH, Otto, Empiricism and Sociology. Edité par Marie Neurath et Robert S. Cohen, Dordrecht, Reidel, 1973, 475 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, La volonté de puissance. Trad. G. Bianquis. Paris, Gallimard, 18e édition, 1948, t. II.
- NIETZSCHE, Friedrich, Le livre du philosophe. Trad. française de A.K. Marietti. Paris, Aubier-Flammarion, 1969, 252 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, Vie et vérité. Textes choisis par Jean Granier. Paris, P.U.F., 1971, 232 p.
- PASCAL, Blaise, Oeuvres complètes. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris, Gallimard, 1954 ("Bibliothèque de la Pléiade").
- PIETTRE, André, Marx et le marxisme. Paris, P.U.F., 1966, 333 p.
- PLATON, Oeuvres complètes. Edition "Les Belles Lettres".
- PLATON, Oeuvres complètes. Editions Garnier.
- RENAULT, Marc, Le singulier. Essai de monadologie. Montréal: Bellarmin et Paris/Tournai: Desclée, 1979, 126 p.
- RENAULT, Marc, "Le tropisme métaphysique", Communication au Congrès de l'Association canadienne de philosophie. Saskatoon, mai 1979; non publiée.
- REY, J.-M., "La généalogie nietzschéenne", in La philosophie du monde scientifique et industriel (1860-1940), Histoire de la philosophie, 6, sous la direction de François Châtelet. Paris, Hachette, 1973, pp. 151-88.
- RICOEUR, Paul, "La structure symbolique de l'action", in Actes de la 14e Conférence internationale de sociologie des religions. Strasbourg, publié avec le concours du C.N.R.S., 1977, pp. 31-50.
- RICOEUR, Paul, "La raison pratique", Actes du Colloque international sur "La Rationalité aujourd'hui", tenu à l'université d'Ottawa du 27 au 30 oct. 1977,

- Ed. de l'Université d'ottawa, coll. "philosophica" no 13, 1979, pp. 225-48.
- RICOEUR, Paul, De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris, Seuil, 1965, 534 p.
- RICOEUR, Paul, "Herméneutique et critique des idéologies", in Démythisation et idéologie, Actes du Colloque tenu à Rome du 4 au 9 janvier 1973. Paris, Aubier-Montaigne, 1973, pp. 25-61.
- RICOEUR, Paul, "La fonction herméneutique de la distanciation", in Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture, sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller. Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 201-15.
- RICOEUR, Paul, Histoire et vérité. Paris, Seuil, 1955, 364 p.
- RICOEUR, Paul, La métaphore vive. Paris, Seuil, 1975, 413 p.
- RICOEUR, Paul, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris, Seuil, 1969, 505 p.
- RICOEUR, Paul, "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", Philosophic Exchange, 6,2 (1976), pp. 17-28.
- RICOEUR, Paul, "Science et idéologie", Revue philosophique de Louvain, IV, 14, t. 72 (1974), pp. 328-56.
- RICOEUR, Paul, "Expliquer et comprendre", Revue philosophique de Louvain, t. 75 (février 1977), pp. 126-47.
- RICOEUR, Paul, "L'imagination dans le discours et dans l'action", Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Bruxelles, Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, t. 1, pp. 207-28.
- RICOEUR, Paul, "The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings", in The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of his Work. Edité par Charles E. Reagan et David Stewart, Boston, Beacon Press, 1978, pp. 184-210.
- ROBIN, Léon, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris, Albin Michel, 1963, 517 p.
- RUBEL, Maximilien, Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste. Choisies, traduites et présentées par M. Rubel, Paris, "Petite bibliothèque Payot", 1970, 2 vol.
- SAVARY, Claude, "Les sciences humaines et l'interprétation", Philosophiques, VII, 2 (octobre 1980), pp. 267-99.

- SCHUHL, P.-M., L'oeuvre de Platon. Paris, Hachette, 1958, 228 p.
- SIMON, Michel, Comprendre les idéologies. Lyon, Chronique sociale de France, coll. "Synthèse", 1978, 256 p.
- TAYLOR, Charles, "Interpretation and the Sciences of Man", The Review of Metaphysics, 25, 1 (1971), pp. 3-50.
- VADEBONCOEUR, Pierre, Les deux royaumes. Montréal, L'Hexagone, 1978, 239 p.
- VEDRINE, Hélène, Les philosophies de l'histoire. "Petite bibliothèque Payot", 1975, 200 p.
- VERGOTE, Antoine, "La psychanalyse limite interne de la philosophie", in Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, t. 2, pp. 479-504.
- VERNANT, J.-P., Mythe et pensée chez les Grecs. Paris, Maspero, 1965, 2 vol.
- VIGNAUX, P., Philosophie au moyen âge. Paris, Armand Colin, 1958, 224 p.
- VOILQUIN, Jean, Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos. Traduction, introduction et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 247 p.
- WEBER, Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris, Plon, 1967, 340 p.
- WEIL, Eric, Problèmes kantiens. Paris, Vrin, 1963, 141 p.

ERRATA

- Page 24, ligne 15: lire "siècle" et non pas "sièce";
- Page 85, 2e par., ligne 3: lire "angélogogie" au lieu de "angéologie";
- Page 119, 2e par., ligne 5: lire "souligne" au lieu de "souline";
- Page 204, ligne 3: "exclurait" et non pas "excluerait";
- Page 209, ligne 13: lire "Grundrisse" et non pas "Grundisse";
- Page 219, ligne 2: remplacer "nous suffire" par "accepter";
- Page 244, 2e par., ligne 1: lire "approfondi" et non pas "appronfondi";
- Page 310, note (37), ligne 1: "Nietzsche" au lieu de "Nietzche";
- Page 323, note (143), ligne 17: "heideggerienne" plutôt que "heidegerienne";
- Page 331, note (31), ligne 19: ajouter des guillemets avant "Duroc";
- Page 344, note (200), ligne 1: "Baudouin" au lieu de "Beudooin";
- Page 348: "BAUDOUIN" plutôt que BAUDOIN";
- Page 354: "NIETZSCHE" et non pas "NIETZCHE" (bis).